



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

BRUNO VIEIRA DOS SANTOS

**“JÁ PÁ RUA”: ATIVISMO POLÍTICO-CULTURAL COMO ENFRENTAMENTO
AO EPISTEMICIDIO DA JUVENTUDE NEGRA NA CIDADE DO RECIFE**

RECIFE

2024

BRUNO VIEIRA DOS SANTOS

**“JÁ PÁ RUA”: ATIVISMO POLÍTICO-CULTURAL COMO ENFRENTAMENTO AO
EPISTEMICIDIO DA JUVENTUDE NEGRA NA CIDADE DO RECIFE**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora:

Profa. Dra. Jaileila de Araújo Menezes

Área de concentração:

Psicologia

Linha de Pesquisa:

Processos Psicossociais, Poder e Práticas Coletivas

RECIFE

2024

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

S237j Santos, Bruno Vieira dos.
“Já pá rua” : ativismo político-cultural como enfrentamento ao epistemicídio da juventude negra na cidade do Recife / Bruno Vieira dos Santos. – 2024.
144 f. : il. ; tab. ; 30 cm.

Orientadora : Jaileila de Araújo Menezes.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2024.

Inclui referências e anexos.

1. Psicologia. 2. Jovens negros. 3. Epistemicídio. 4. Ativismo político cultural. 5. Direito à memória. 6. Aquilombamento. I. Menezes, Jaileila de Araújo (Orientadora). II. Título.

150 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2024-099)

BRUNO VIEIRA DOS SANTOS

**“JÁ PÁ RUA”: ATIVISMO POLÍTICO-CULTURAL COMO ENFRENTAMENTO
AO EPISTEMICÍDIO DA JUVENTUDE NEGRA NA CIDADE DO RECIFE**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em
Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para a obtenção
do título de Doutor em Psicologia. Área de concentração:
PSICOLOGIA.

Aprovado em: 21/03/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Jaileila de Araújo Menezes (Orientadora/Presidente)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Marcos Ribeiro Mesquita (Examinador Externo)
Universidade Federal de Alagoas

Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros (Examinador Externo)
Universidade Federal do Ceará

Prof.^a. Dr.^a. Vivian Matias dos Santos (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^a. Dr.^a. Flávia da Silva Clemente (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

OBSERVAÇÃO

A defesa em epígrafe foi realizada integralmente, por videoconferência, envolvendo a Banca Examinadora e o(a) discente, através de recursos de videoconferência, que possibilitaram realizar a discussão acadêmica sobre o objeto de estudo, com som e imagem.

AGRADECIMENTOS

Peço licença e agradeço a quem veio antes de mim. Meus guias, mentores, orixás e companheiros leais desencarnados que ora sussurram, ora gritam intuições nos meus ouvidos. Devo boa parte da minha trajetória à orientação deles.

Agradeço à minha mãe, Vera Lucia, pela força ancestral. Sei que ela é uma pessoa fundamental que, ao lado do meu pai, Nilson, construiu um caminho sólido para que eu pudesse caminhar.

Agradeço à minha orientadora, Jaileila de Araújo Menezes, que é uma pessoa ímpar. Eu sou muito grato de tê-la conhecido ainda em 2016, quando cursava o mestrado em Belo Horizonte. Ter Jaileila na orientação significa uma honra e um compromisso com um fazer científico diferenciado, implicado e posicionado.

Agradeço à GEPCOL, grupo de pesquisa ao qual me encontro vinculado atualmente, e que contribuiu para trocas, debates, discussões e revisões coletivas deste trabalho. Especialmente ao Origepcol, um coletivo que dentro do grupo promove debates necessários sobre memória.

Agradeço à Ana Maria pela caminhada. Pelo amor. Pelas discussões. Pelos momentos de conflito e pelos momentos de paz. Pela harmonia em meio ao caos. Pelo caos que chacoalha e nos acorda de um sono profundo e, muitas vezes, despercebido. Por estar e permanecer.

Agradeço às pessoas que se tornaram interlocutoras desta pesquisa. Acredito que cada uma delas foi fundamental para construir esse mosaico sobre o ativismo político-cultural da Grande Recife a partir da vida de Japa Rua. Meu muito obrigado, pessoal!

Agradeço à Fundação de Amparo à Ciência e à Tecnologia do Estado de Pernambuco, a FACEPE, pela bolsa de doutorado. Que cada vez mais haja oportunidades de financiamento público das nossas pesquisas.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo geral compreender as dimensões do ativismo político-cultural da juventude negra implicadas com o enfrentamento ao epistemicídio da população negra. Seus objetivos específicos são analisar as práticas político-culturais promovidas por coletivos juvenis de Recife que incidem no espaço público com vistas à sua modificação em favor da justiça ao povo negro; evidenciar as estratégias éticas, estéticas e políticas que orientam as práticas político-culturais dos coletivos ativistas de juventude negra e periférica; e evidenciar o quilombamento e a autorrecuperação na descrição da trajetória do poeta Japa Rua como sujeito catalisador de um processo de subjetividade e subjetivação positivada para a juventude negra da Grande Recife. A partir de um debate sobre Direito à Cidade Memória e Políticas de Vida (Schmidt; Mahfoud, 1993; Rios, 2013; Ortegá, 2019; Campos, 2020; Simas; Rufino; Haddock-Lobo, 2020; Santos; Santos, 2022), estabeleço uma cartografia memorialística a respeito de um personagem importante da cena cultural do Recife, cuja vida foi infelizmente retirada em um processo banal de violência. Por meio de testemunhos de pessoas que conviveram com Japa Rua, construo uma discussão sobre como o quilombo e a memória são elementos importantes para que se promova um enfrentamento ao epistemicídio a partir das lentes que vislumbram as articulações político-culturais juvenis fora de âmbitos e limites pré-determinados.

Palavras-chave: juventude negra; epistemicídio; ativismo político cultural; direito à memória; quilombamento.

ABSTRACT

This research has the general objective of understanding the dimensions of the political-cultural activism of black youth involved in confronting the epistemicide of the black population. Its specific objectives are to analyze the political-cultural practices promoted by youth groups in Recife that affect public space with a view to modifying it in favor of justice for black people; highlight the ethical, aesthetic and political strategies that guide the political-cultural practices of black and peripheral youth activist collectives; and highlight the Quilombo and self-recovery in the description of the trajectory of the poet Japa Rua as a catalytic subject of a process of subjectivity and positive subjectivation for the black youth of Greater Recife. Based on a debate on the Right to the City of Memory and Life Policies (Schmidt; Mahfoud, 1993; Rios, 2013; Ortegá, 2019; Campos, 2020; Simas; Rufino; Haddock-Lobo, 2020; Santos; Santos, 2022), I establish a memorial cartography about an important character in Recife's cultural scene, whose life was unfortunately taken in a banal process of violence. Through testimonies from people who lived with Japa Rua, I build a discussion about how quilombo and memory are important elements to promote a fight against epistemicide from the lenses that glimpse youth political-cultural articulations outside scopes and limits predetermined.

Keywords: black youth; epistemicide; cultural political activism; right to memory; quilombo.

RESUMEN

Esta investigación tiene el objetivo general de comprender las dimensiones del activismo político-cultural de la juventud negra involucrada en el enfrentamiento al epistemicidio de la población negra. Sus objetivos específicos son analizar las prácticas político-culturales promovidas por grupos juveniles de Recife que afectan el espacio público con miras a modificarlo a favor de la justicia para los negros; resaltar las estrategias éticas, estéticas y políticas que guían las prácticas político-culturales de los colectivos de activistas juveniles negros y periféricos; y resaltar el quilombamento [cimarronaje] y la autorrecuperación en la descripción de la trayectoria del poeta Japa Rua como sujeto catalizador de un proceso de subjetividad y subjetivación positiva para la juventud negra del Gran Recife. A partir de un debate sobre el Derecho a la Ciudad de la Memoria y las Políticas de Vida (Schmidt; Mahfoud, 1993; Rios, 2013; Ortegá, 2019; Campos, 2020; Simas; Rufino; Haddock-Lobo, 2020; Santos; Santos, 2022), establezco una cartografía conmemorativa de un personaje importante de la escena cultural de Recife, cuya vida lamentablemente fue arrebatada en un banal proceso de violencia. A través de testimonios de personas que convivieron con Japa Rua, construyo una discusión sobre cómo el quilombo y la memoria son elementos importantes para promover una lucha contra el epistemicidio desde lentes que vislumbran las articulaciones político-culturales juveniles fuera de ámbitos y límites predeterminados.

Palabras clave: juventud negra; epistemicidio; activismo político cultural; derecho a la memoria; quilombamento.

ZUSAMMENFASSUNG

Das allgemeine Ziel dieser Forschung besteht darin, die Dimensionen des politisch-kulturellen Aktivismus schwarzer Jugendlicher zu verstehen, der sich mit dem Epistemizid an der schwarzen Bevölkerung befasst. Seine spezifischen Ziele bestehen darin, die von Jugendgruppen in Recife geförderten politisch-kulturellen Praktiken zu analysieren, die sich auf den öffentlichen Raum auswirken, mit dem Ziel, ihn zugunsten der Gerechtigkeit für Schwarze zu verändern; die ethischen, ästhetischen und politischen Strategien hervorheben, die die politisch-kulturellen Praktiken schwarzer und peripherer Jugendaktivistenkollektive leiten; und heben Sie das Quilombamento und die Selbstwiederherstellung in der Beschreibung des Werdegangs des Dichters Japa Rua als katalytisches Subjekt eines Prozesses der Subjektivität und positiven Subjektivierung für die schwarze Jugend im Großraum Recife hervor. Basierend auf einer Debatte über das Recht auf Erinnerung und Lebenspolitik in der Stadt (Schmidt; Mahfoud, 1993; Rios, 2013; Ortegá, 2019; Campos, 2020; Simas; Rufino; Haddock-Lobo, 2020; Santos; Santos, 2022) Ich erstelle eine Gedenkkartographie über eine wichtige Figur in der Kulturszene von Recife, deren Leben leider in einem banalen Prozess der Gewalt endete. Anhand von Zeugnissen von Menschen, die mit Japa Rua zusammenlebten, baue ich eine Diskussion darüber auf, wie Quilombo und Erinnerung wichtige Elemente sind, um den Kampf gegen Epistemizid aus der Perspektive zu fördern, die einen Blick auf die politisch-kulturellen Artikulationen junger Menschen außerhalb vorgegebener Spielräume und Grenzen wirft.

Schlüsselwörter: schwarze Jugendliche; Epistemizid; politischer und kultureller Aktivismus; Recht auf Erinnerung; quilombamento.

Nossa história é muito mal contada, extremamente mal contada. Eu tenho 39 anos e eu não sei como está hoje, mas nos meus livros [de escola] ainda tinha a palavra “descoberta” do Brasil. Parece uma piada, é uma piada. Muitas coisas patéticas no modo de como o Brasil se narra. Nos modos hegemônicos, oficiais da História do Brasil. Uma perspectiva muito errada, mesmo, injusta, que só corrobora para um projeto elitista, uma perspectiva elitista do país. Se tem uma coisa que não combina muito com o Brasil é ele ser narrado através da perspectiva elitista. (...) Tem determinadas coisas que, se você não pensa sobre elas, você definitivamente não exerce e não tem a dimensão da sua cidadania. (Passô, 2020, online.)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO À GUIA DE PRÓLOGO	11
2	JUVENTUDE, MEMÓRIA E AQUILOMBAMENTO: TODO MUNDO CONTRA O EPISTEMICÍDIO	21
2.1	Análise teórica sobre juventude: uma construção do termo.....	21
2.2	Genocídio e epistemicídio: movimentos complementares.....	27
2.3	O verbete é ativismo e aquilombamento.....	34
2.4	Memória: muito além de lembrar e esquecer.....	44
3	ENCRUZILHADA TAMBÉM É CAMINHO – OU DA PERSPECTIVA EPISTÊMICO-METODOLÓGICA DESTA PESQUISA	52
3.1	Das aproximações ao campo-tema.....	52
3.2	Narrativas menores: as de maior importância.....	62
4	“OLHAR PRA RECIFE NÃO TEM COMO NÃO VER JAPA”: UMA CARTOGRAFIA MEMORIALÍSTICA	65
4.1	Testemunhos oculares da história de Japa Rua.....	65
4.2	“Se por um lado nos querem mortos, por outro insistimos em nos mantermos vivos”: memória como chave de vivência.....	95
4.3	Andreyvson Richard não era apenas Japa, mas JAPA RUA.....	105
4.4	Já Pá Rua: porque a verdadeira morte se chama esquecimento.....	110
5	CONSIDERAÇÕES CIRCULARES: INÍCIO, MEIO, INÍCIO.....	127
	REFERÊNCIAS.....	132
	ANEXO A – Letra de João do Amor Divino (Gonzaguinha).....	142
	ANEXO B - Link para mapa com os pontos indicados na pesquisa	144

1. INTRODUÇÃO À GUIA DE PRÓLOGO

*Quando eu vim do sertão, seu moço, do meu Bodocó
A malota era um saco e o cadeado era um nó
Só trazia a coragem e a cara viajando num pau-de-arara
Eu penei, mas aqui cheguei*

*Trouxe um triângulo no matulão
Trouxe um gonguê no matulão
Trouxe um zabumba dentro do matulão
Xote, maracatu e baião
Tudo isso eu trouxe no meu matulão*

Peço licença para começar o texto com essa música de Luiz Gonzaga, que por muitos anos escutei na voz da minha conterrânea, a mineira de Paraopeba Clara Nunes. “Pau de arara” comunica comigo em alguns versos, principalmente naqueles relacionados à dificuldade de se emigrar, de sair de um lugar e ir para outro – desconhecido, ainda por você inabitado, do qual você apenas ouvia falar. Gonzagão cantava essa música numa época de grande êxodo para o Sudeste, de onde eu venho e acabo fazendo movimento inverso. Um Sudeste que eu, particularmente, considero “periférico” porque Minas Gerais – a despeito da sua relevância política nacional e de ser referência gastronômica nacional – não é lá o estereótipo do Sudeste, no sentido de que nessa região predominam majoritariamente os aspectos cariocas e paulistanos de ser e viver. Minas é outro rolê – na verdade, Minas são muitas, há as Minas e as Gerais, mas isso é assunto para outro momento. Quando o Rei do Baião canta que vem do sertão e traz a sua vivência, a sua raiz, eu fico pensando em duas coisas: que eu trago em mim as lembranças e reminiscências de quem e do que fui em Belo Horizonte antes de migrar para Recife em 2019; e que isso tem total e completa relação com meu processo da pesquisa. Eu só pesquiso o que pesquiso porque existe aqui em mim uma história, um histórico, uma historicidade que me permitem andar por esse piso, pavimentado por minhas lembranças e reminiscências. É como se eu construísse uma estrada para seguir adiante com os tijolos (amarelos ou de outra cor) que eu usei para passar pelo caminho anterior. Pegar o que está lá atrás para sedimentar o caminho presente – remetendo, quem sabe, ao Sankofa¹, numa atitude de olhar o passado para compreender o presente e projetar o futuro.

¹ “A palavra Sankofa, que na verdade tem dois símbolos que a representam, um pássaro mítico e um coração estilizado, simboliza a volta para adquirir conhecimento do passado, a sabedoria e a busca da herança cultural dos antepassados para construir um futuro melhor. Esta palavra é proveniente da língua twi ou axante, sendo composta pelos termos san, que é ‘retornar; para retornar’, ko, que significa ‘ir’, e fa, que quer dizer ‘buscar; procurar’. Pode ser traduzida como ‘Volte e pegue’. Ela surgiu com o provérbio ganês ‘Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi’, que significa ‘Não é tabu voltar para trás e recuperar o que você esqueceu (perdeu)’.” (Fonte: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/sankofa-significado-desse-simbolo-africano/> - acesso em 06 de abril de 2022.)

Meu nome é Bruno Vieira (dos Santos). Nasci em Belo Horizonte no ano de 1986. Sou um homem negro, de estatura mediana, filho de um serralleiro belorizontino e de uma auxiliar de enfermagem nascida em Itutinga (pequena cidade próxima a São João Del Rey, no Campo das Vertentes de MG) e que se criou em Lavras. Sou o único rebento dessa família, que se constituiu num bairro entre o Centro e a região da Pampulha, onde fica o Colégio Militar que cursei do sexto ano do Fundamental até o terceiro ano do Ensino Médio. Sou cria de uma família que lutou para que eu pudesse estar onde hoje estou, de uma mãe que se ausentava nos dias de semana trabalhando em “casa de família” em um bairro de classe média alta e, simultaneamente, dando plantão em hospital; e de um pai que me forjou intelectualmente para que eu pudesse acessar o colégio sem precisar de fazer cursinho. Sim, na década de 1990, o acesso ao Colégio Militar de Belo Horizonte era por concurso, que disponibilizava 80 vagas para a “quinta série” e 10 vagas para o primeiro ano do “segundo grau”. De 80, passei em 27°. Acho que esse foi o grande mérito do meu pai para comigo: me proporcionar o acesso a uma instituição de ensino de qualidade, pública e que certamente forjou meu jeito de lidar com a vida. Tentei o Vestibular em 2004 para Comunicação Social na UFMG e consegui acessar na primeira tentativa – ainda não existia política de cotas ou bônus sociais na universidade, isso só viria a acontecer quando já estava concluindo o ensino superior. Cursei Jornalismo de 2005 até 2009, quando tive uma experiência profissional e pessoal que guiou meus passos a partir dali.

Após a formatura, em 2009, trilhei um caminho de me aproximar das discussões sobre cultura, juventude, políticas públicas e direito à cidade por meio de um coletivo que contribuí para a sua formação, o Conexão Periférica. Depois de um estágio como produtor e repórter da Rádio UFMG Educativa, reuni-me com mais cinco amigos e amigas jornalistas jovens que, imbuídos e imbuídas do espírito de debater sobre as periferias urbanas e trazê-las ao centro das atenções, criamos um programa na emissora. De maneira pioneira, criamos um programa vespertino semanal e ocupávamos a grade da rádio por 15 minutos, trazendo temas que dialogavam com a proposta acima descrita. Pelo caminho, fui me encontrando no que costumamos dizer movimento social. Em janeiro de 2010, vi nascer em Belo Horizonte algo que contribuiu para uma guinada importante no fazer político local: a Praia da Estação, uma ação lúdica que foi criada para enfrentar um decreto proibicionista e que jogou o fogo e a gasolina para reavivar o Carnaval de BH. Se você que me lê é uma pessoa que curte os “bloquinhos” de lá (nem tão “inhos” mais), agradeça a essa turma que resolveu botar uma praia numa cidade que não tem mar². Foi nessa época também que me aproximei de forma mais

² Se você quiser saber mais sobre a Praia, recomendo duas dissertações: “*Ei, polícia, a praia é uma delícia!*: rastros de sentidos nas conexões da Praia da Estação”, de Carolina Abreu Albuquerque, defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação

intensa de um sarau de periferia, o Coletivoz, que acontecia numa distante quebrada da periferia de BH: o Vale do Jatobá. Ali foi um espaço onde exercitávamos não somente uma poesia ébria (o sarau era no Bar do Bozó), mas também uma política de fraternidade, amizade e resistência. Salvo engano, os encontros eram mensais, e ali tínhamos espaço para recitar poesias autorais ou de terceiros – e sempre que eu podia, eu recitava alguma peça minha ou o texto que mais gosto de recitar: João do Amor Divino, de Gonzaguinha (Anexo 1).

Os anos foram se passando e cada vez mais fui me conectando com a cidade – ou melhor, as cidades. Beagá foi se tornando múltipla, diversa, apresentando contradições que as atravessa até hoje. Participei do Fórum das Juventudes, rede de grupos, instituições e pessoas afins às causas juvenis por quatro anos, inclusive integrando sua Secretaria Executiva durante 12 meses. Atuei, também por quatro anos, nas Pretas em Movimento, grupo que visava colocar pessoas negras em espaços de poder. Em 2016, acessei o mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG. Sob orientação da professora Claudia Mayorga, a pesquisa visava evidenciar práticas e articulações entre ativismo juvenil e políticas públicas – tive inclusive a oportunidade de publicar a dissertação em formato de livro³. A bem da verdade, desde 2013 eu já sentia uma comichão de querer voltar a estudar (uma das consequências positivas das Jornadas de Junho, quem sabe). O problema abordado foi como os grupos juvenis se inserem nos debates institucionais e não institucionais acerca da construção de políticas públicas de juventude. Como estudo de caso, tomei o Centro de Referência da Juventude de Belo Horizonte (CRJ), equipamento construído entre 2011 e 2015, mas que já havia sido sugerido pelas juventudes belorizontinas em 2006 por meio de uma proposta encaminhada em uma Conferência Municipal de Juventude – eu inclusive vi o CRJ ser erguido, e contei essa minha incidência na dissertação. Partindo de um debate teórico-conceitual que vislumbra a atuação política juvenil como multifacetada e fora de convenções tradicionalistas de participação social, a pesquisa mostra como as forças juvenis se organizaram para defender o equipamento. Concepções teórico-epistemológicas feministas e decoloniais compõem um escopo metodológico que traz, como principais resultados, a intensa presença feminista nos processos políticos de juventude, a necessidade de compreender as políticas públicas de juventude em um âmbito intergeracional e a importância de se estabelecer um debate interseccional (de classe, raça, gênero, orientação sexual, território) ao se lidar com juventude (Vieira, 2019).

(PPG) em Comunicação da UFMG; e “Uma “praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista: configurações contemporâneas da contestação social de jovens em Belo Horizonte”, de Igor Thiago Moreira Oliveira, apresentada no PPG de Educação da UFMG.

³ Vieira, Bruno. *Ativismo Juvenil e Políticas Públicas: o caso do Centro de Referência da Juventude de Belo Horizonte (MG)*. Belo Horizonte: Letramento, 2019. É parte integrante da bibliografia deste projeto.

Durante o mestrado, eu participei de um projeto chamado Afirmação na Pós UFMG, que visava contribuir para o acesso de pessoas negras e periféricas à pós-graduação; concomitantemente, tive uma atuação mais próxima com o coletivo Pretas em Movimento. Talvez isso tenha me instigado a buscar mais formações no que tange aos debates sobre racismo, branquitude, relações raciais. Chega o ano de 2018, quando defendi a dissertação e, logo após, participo do curso *Psicologia e Relações Raciais*, promovido pelo Instituto AMMA Psique e Negritude, de São Paulo. Os encontros mensais, realizados na capital paulista, proporcionaram-me desrealizações, vórtices e reflexões diversas entre abril e dezembro. Em especial, tocou-me muito a aula promovida pelo professor Carlos Machado, historiador que elaborou um estudo sobre a participação negra nas ciências, na construção de tecnologias e no próprio desenvolvimento da humanidade⁴. Saí zozzo da aula, questionando-me várias vezes o quanto eu sabia e, mais ainda, o quanto eu não sabia sobre minha história enquanto descendente de pessoas escravizadas e sequestradas para o trabalho forçado no Brasil. Paralelamente ao curso, aproximei-me de um grupo de estudos no Programa Polos de Cidadania, da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG, cuja proposta era discutir sobre o genocídio da população negra. Foi nesse espaço que me deparei com o tema que me orienta nesta tese: o epistemicídio. Ali percebi que eu precisava me deter mais nesse conceito, nessa ideia de se pensar a desconstrução e a invisibilidade de saberes que a hegemonia não considera como conhecimento.

Começo, assim, a perceber pontos comuns, que aproximam questões sobre a ausência de referenciais que remetessem a um passado que não fosse apenas de escravidão. A história negra no Brasil, contada majoritariamente por mãos e mentes brancas ou embranquecidas, tem como principal pilar o regime escravocrata – essa narrativa torna-se, assim, uma história única, sem possibilidades de contraposições ou contradições. Isso tem uma intencionalidade: hierarquizar narrativas, tornando algumas delas mais aceitáveis do que outras. Depois de ler autores e autoras como Frantz Fanon, Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Isildinha Baptista Nogueira, Maria Lúcia da Silva, Clóvis Moura, Neuza Santos Souza, Deivison Faustino e outros/as, comecei a articular a questão da violência que incide sobre os corpos negros jovens por outro lugar: o da subjetividade e da subjetivação. Fiquei pensando, a partir do título de uma reportagem que li no site Alma Preta (Borges, 2021), em como a violência se articula não apenas no campo físico (a morte morrida ou matada), mas também no

⁴ Machado, Carlos E. D. *Gênios da Humanidade: Ciência, Tecnologia e Inovação Africana e Afrodescendente*. São Paulo: Editora DBA, 2017. Até a finalização deste texto, em fevereiro de 2024, o livro encontra-se com edição esgotada.

campo simbólico. E daí veio o primeiro de vários incômodos: em relação à juventude negra, como é que epistemicídio e genocídio se articulam?

Concluído o mestrado, anseio por pensar a continuidade dos meus estudos, mas fora de Minas Gerais – eu necessitava de outros horizontes, de preferência sem os mares de morros da capital. Eu gosto de Belo Horizonte, é um local muito bom de se viver, mas naquele momento, especificamente, sentia-me saturado. Sentia ali que eu precisava de outro lugar para me expandir (eu só sabia crescer, como canta Samuel Úria⁵, e achava que Belo Horizonte não me cabia, não me potencializava tanto quanto antes). Era hora de “pegar o beco” e ir para outros cantos, de preferência litorâneos. Como que por obra do destino (ou por influência de Exu), em fevereiro de 2019 me mudo para Recife. O mais interessante dessa história é que a cidade não estava, até então, no meu “radar de possibilidades”. Vislumbrava, sim, em ter uma experiência extra-muros, ou melhor, extra-montanhas, fora das alterosas serras mineiras. Certo é que havia em mim um desejo de conviver com o litoral, e surgindo a oportunidade de vir pra Recife eu me agarrei a ela. Desde então, recomeço uma trajetória de acompanhamento dos movimentos locais de juventude, aproximando-me de coletivos e pessoas de referência que lidam com essa pauta. Minhas conexões de Belo Horizonte permitiram-me acessar pessoas e locais daqui de Recife no que tange à articulação política e à atuação juvenil.

Na medida em que fui vivenciando essa nova cidade, fui também construindo a possibilidade de retornar à cadeira da sala de aula. Mantive-me na ideia de pesquisar ativismo juvenil, agora sob uma mirada mais político-cultural e, também, usando a lente racial. Propus ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPE um projeto que tinha como objetivo geral compreender as dimensões do ativismo político-cultural da juventude negra implicadas com o enfrentamento ao epistemicídio da população negra. Como objetivos específicos, propus analisar as práticas político-culturais promovidas por coletivos juvenis de Recife que incidem no espaço público com vistas à sua modificação em favor da justiça ao povo negro; evidenciar as estratégias éticas, estéticas e políticas que orientam as práticas político-culturais dos coletivos ativistas de juventude negra e periférica; e identificar redes de sociabilidade que se constituem em difusores e arquitetos da construção da subjetividade positivada para a juventude negra, embasadas por processos de aquilombamento e autorrecuperação. Termo cunhado por bell hooks (2019), autorrecuperação refere-se ao ato pessoal e coletivo de sair do lugar de objetificação em articulação com discursos e práticas libertadoras. Não é um movimento

⁵ Referência à música “É preciso que eu me diminua”, do cantor português Samuel Úria.

solitário tampouco individualista, pois implica uma densa conexão entre sujeito e coletividade, numa espécie de espelhamento de si no outro.

Estando por aqui, escolhi analisar o contexto da Região Metropolitana de Recife (RMR). Comecei a me perguntar sobre o que havia em relação à atuação juvenil na promoção cultural e política dos/as jovens negros periféricos. Parti desse lugar e estabeleci como hipótese que as ações político-culturais incidem no espaço público e no processo de subjetivação como possibilidade de enfrentamento ao epistemicídio – o apagamento de referenciais epistemológicos, culturais e políticos de uma comunidade (no caso, a população negra). Estabeleci, no projeto, uma proposta de conhecer os referenciais (políticos, culturais, sociais, estéticos etc.) que orientam as práticas político-culturais dos coletivos ativistas de juventude negra e periférica para se pensar em tal enfrentamento. O anseio era poder construir uma cartografia social e afetiva desses coletivos articulados em torno de uma pauta comum. Porque é evidente que a juventude negra é vitimada pelo processo de genocídio (a verdadeira palavra que nomeia o fenômeno da mortalidade desses sujeitos). Nos dizeres do movimento negro, o genocídio é “a síntese do racismo brasileiro contemporâneo que, através do Estado, organiza a gestão da vida social e política para promover sistematicamente o extermínio cultural e físico da população negra” (Mayorga et al., 2015, p. 76). Ele é deliberadamente consciente (como diz a definição própria de genocídio, que evidencio neste trabalho) e, obviamente, entendo a necessidade de estarmos a ele atentos/as. Só que queria destoar de um caminho um tanto previsível, que era de falar de jovem negro **morto**, enquanto na verdade eu viria falar de jovem negro **vivo**, falar de juventude negra em uma lente analítica que aborda as violências que lhes são direcionadas, mas não se limitando à gramática da vulnerabilidade (Marques *et al.*, 2019, p. 05).

Aprovado no processo seletivo, empolguei-me. Sim, estava voltando à sala de aula, ao encontro com colegas, a um processo formativo que me faz bem. Eu me considero o que se chamava antigamente de CDF, “cu de ferro”, a pessoa que fica sentada horas estudando, revisando e, principalmente, aprendendo, “absorvendo” conhecimento. No fim da graduação eu não desejava voltar à Universidade fazendo mestrado, mas sempre estive cursando algo – seja uma formação em Gestão Cultural, seja em Arte e Educação, em Relações Sociais e, mais recentemente, sobre Antropólogos Negros. Estudar é minha praia e descobri isso na minha trajetória de vida, porque nos trabalhos onde atuei havia com bastante frequência uma articulação entre o fazer e o refletir, o pensar e o agir. Vê-se, então, que eu estava contente em voltar ao espaço universitário (obviamente que não romantizo as diversas opressões e relações

de poder que ocorrem na Academia; eu não estou falando disso, mas do tesão de aprender e de produzir conhecimento, seja em que espaço for).

Na segunda semana de aulas já houve o percalço maior que poderia ter ocorrido em nossas vidas: a pandemia de Covid-19 e a instituição do isolamento social como medida preventiva à disseminação do vírus Sars-CoV-2. Uma contaminação global iniciada na China se estabelecera pelo mundo. No Brasil, recebíamos notícias já desde fevereiro de 2020 sobre a doença, mas sem muito crédito se chegaria ou não para nós – inclusive se nós precisaríamos usar máscara, e não somente o pessoal da saúde, mais diretamente envolvido e comprometido com as pessoas doentes. A situação se agravara ao ponto de o governo estadual decretar lockdown⁶ numa medida sanitária pra frear o espalhamento do vírus.

Com o isolamento, as atividades presenciais foram canceladas. As aulas tornaram-se remotas (eu brinco que meu doutorado, infelizmente, foi EAD). Como um desejo inicial de pré-campo de pesquisa, eu pretendia acompanhar algumas atividades marcadas por coletivos juvenis. E tais eventos foram desmarcados. Não houve possibilidade de acompanhar e registrar essas movimentações, todas as atividades foram transferidas para o online, assim como as aulas da pós-graduação, os seminários, as atividades, os congressos e simpósios, as reuniões de grupo de estudo e de pesquisa. Tudo se concentrava à tela do computador, inclusive as ações políticas. Eu, que sou dado ao calor da rua e ao prazer da brisa, acompanhei e até realizei algumas atividades pela internet. Mas não era a mesma coisa. Fui pensando em estratégias para poder adaptar a minha proposta inicial com o atual cenário social. Certo é que o impacto da pandemia não foi pequeno na execução das pesquisas e na nossa vida de pessoas pesquisadoras. Acompanhando as e os colegas de pós-graduação, vi questões que fizeram com que as pesquisas compulsoriamente atrasassem, como adoecimentos e desistências. Defesas foram adiadas. O nosso semestre na pós-graduação parou quando o lockdown foi decretado e “retornou” dois meses depois, oferecendo uma disciplina para mitigar as perdas e danos angariados com o afastamento coletivo. A vida se tornou mais frágil do que já era, sair à rua sempre representava um risco de voltar contaminado e proliferar o vírus dentro de casa, dividindo a Covid com as pessoas com quem você mora. Tivemos que buscar alternativas às nossas pesquisas de forma a fazer uma “redução de danos”, posto que a institucionalidade cobrava prazos. Quem pesquisava sobre a rua teve que voltar suas dimensões ao espaço da internet. Quem precisava fazer entrevistas teve que se utilizar das plataformas de reunião (Meet, Zoom e o famigerado Teams)

⁶ Neste link, encontram-se todas as normas que o Governo de Pernambuco promulgou no intuito de controlar a pandemia: https://www.pge.pe.gov.br/PGEPE_LegislacaoEstadualCovid19.aspx (acessado pela última vez em 17 de fevereiro de 2024).

para poder dar seguimento ao cumprimento dos objetivos. Eu tentei fazer alguns movimentos nesse sentido, sem muito sucesso. Compreendi que a ausência da rua prejudicava deveras não somente a minha pesquisa, mas também a minha vida enquanto pessoa. Eu, que sempre fui dado a esse espaço, tive que viver praticamente trancafiado durante dois anos, sem poder ter o livre exercício, muitas vezes simples, de botar os pés para fora de casa. Das vezes que eu fazia isso era sempre com máscara, álcool 70 líquido ou em gel, afastamento das pessoas e evitação de contato físico. Foi exatamente assim quando encontrei minha mãe em Belo Horizonte em agosto de 2020: encontrei-me com ela num dos bancos da Praça Sete, no Centro, com uma distância segura de pelo menos um metro. Ela, profissional da saúde e hipertensa, com certeza era grupo de risco – e eu precisava evitar que eu porventura a contaminasse. Foram tempos muito dolorosos, em que o meme “tá vendo como fica a mente do palhaço?” não existia, mas era real. No entanto, na medida em que as vacinas foram chegando, nós começamos a presenciar uma ligeira flexibilização das medidas sanitárias. Tomei a primeira dose em julho de 2021, e a segunda em outubro. O final do ano apresentava sinais de retorno lento, gradual e seguro das atividades. Foi nesse contexto em que aconteceu o evento determinante para reorientar os rumos desta pesquisa.

Em janeiro de 2022, o poeta Japa Rua foi assassinado na Rua Mamede Simões, no bairro de Santo Amaro, centro do Recife. Esse evento provocou uma comoção forte na cena da poesia marginal e das batalhas de MC’s da região metropolitana. Reportagens abordando o acontecido foram realizadas – tanto aquelas mais factuais e duras, como outras mais humanizadoras e contextualizadas. Até Japa morrer, eu não sabia quem ele era, qual era sua relevância e sua importância para a cidade. É estranho e bizarro esse movimento da vida de nos aproximar das pessoas apenas quando elas morrem. Esse evento acabou redirecionando os rumos da pesquisa, como explicarei mais adiante. Se antes eu tinha a ideia de construir um grande mapa em rede dos grupos e coletivos que faziam política por meio do ativismo cultural, a proposta de entender o enfrentamento ao epistemicídio se manteve, mas agora em uma frequência micropolítica, se convertendo em estabelecer pontos de contato entre a vivência de Japa Rua na Grande Recife com grupos e coletivos que fazem parte da cena pública regional. O que significou a circulação de Japa pela região? O que isso informa para nós em relação ao exercício do direito à cidade, à fruição da urbe e ao acesso à cultura? Como um poeta que foi brutalmente assassinado permanece vivo na memória da cidade? Como essa memória afeta as pessoas que dele tinham proximidade? E, por fim, como isso tudo se costura num debate sobre epistemicídio, ativismo político-cultural e direito à memória?

A questão da memória entra aqui de forma posterior no debate. Só que, a bem da verdade, enquanto escrevia a tese, me lembrei que esse era um assunto de interesse meu bem anterior inclusive à dissertação. Recordo-me que na graduação em Comunicação Social, entre os anos de 2007 e 2008, frequentei disciplinas no curso de História que discutiam sobre o assunto. Uma delas, “Memória e Regime Militar”, deu subsídios para o meu trabalho de conclusão de curso (TCC): “A Ditadura, por nós mesmos”, um curta-metragem documental sobre a lembrança de pessoas comuns que vivenciaram a Ditadura Civil-Militar de 1964. Aqui, neste trabalho, a memória é compreendida para além dos aspectos mentais e biológicos, tampouco se limita a elementos factuais, como datas e eventos. Memória me acompanha aqui como um elemento psicossocial que, ao lado de uma perspectiva aquilombada, contribui para o enfrentamento dos apagamentos promovidos pela colonialidade. Esses apagamentos alimentam esquecimentos, e estabelecer uma prática de reviver memórias e atuar para a resistência da própria existência.

Vocês, pessoas leitoras, irão perceber que este é um texto em ziguezague. Há momentos em que capítulos vão se remeter internamente a outros e haverá ocasiões em que a narrativa dentro de um bloco de texto parecerá circular. Isso se dá porque, por mais que eu tente dar uma dimensão temporalmente linear aos eventos e fatos, existe uma condução supratemporal que se relaciona ao tempo espiralar. Trazida à baila por Leda Maria Martins (2021), essa noção nos permite dizer sobre os contínuos temporais que borram as fronteiras entre passado, presente e futuro. Os eventos do passado permanecem no presente e influenciam o futuro, que acontece agora. O tempo, assim, não é retilíneo, o que passou ainda se encontra presente. O que virá está no passado. O tempo não é de Cronos, mas é da Ancestralidade, atravessa as eras instituindo um permanente diálogo entre o ontem, o hoje e o amanhã. Não é uma reminiscência meramente etérea, mas é também uma recordação corporificada, na qual a matriz dessa lembrança é o corpo negro, que se relaciona com os antepassados produzindo história ao lado de outros corpos (Dantas, 2018) e se materializando como um território que abriga tais reminiscências. Materializa-se a frase “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje”.

Organizando e sistematizando as informações, esta pesquisa, assim, tem como objetivo geral compreender as dimensões do ativismo político-cultural da juventude negra implicadas com o enfrentamento ao epistemicídio da população negra. Seus objetivos específicos são analisar as práticas político-culturais promovidas por coletivos juvenis de Recife que incidem no espaço público com vistas à sua modificação em favor da justiça ao povo negro; evidenciar as estratégias éticas, estéticas e políticas que orientam as práticas político-culturais dos coletivos ativistas de juventude negra e periférica; e evidenciar o aquilombamento e a

autorrecuperação na descrição da trajetória de Japa Rua como sujeito catalisador de um processo de subjetividade e subjetivação positivada para a juventude negra da Grande Recife.

O primeiro capítulo promove uma discussão sobre os conceitos de juventude, ativismo e quilombamento. Aqui, sigo com o debate que iniciei no mestrado que qualifica a utilização do termo ativismo em vez de protagonismo para evidenciarmos as ações político-culturais das juventudes – no caso desta pesquisa, das juventudes negras. O segundo capítulo apresenta como se deu a construção metodológica da tese, evidenciando as mudanças e guinadas necessárias para cumprir o principal objetivo desta investigação – neste tópico, evidencio como a cartografia se constituiu como uma atitude metodológica importante para os registros desta tese. O terceiro capítulo é uma narrativa sobre o que de fato se tornou meu escopo de análise: o poeta Japa Rua e sua história a partir dos testemunhos de quem compartilhou a vida com ele. Aqui, analiso a rua, os poemas e os sentimentos em torno do que Japa se tornou para a cidade e de como seus convivas nutrem, ainda, sua memória, e como isso é um importante elemento de combate ao epistemicídio. Nas considerações (que não creio serem finais, mas circulares), retomo as principais discussões empreendidas no processo da pesquisa e como podemos pensar, no âmbito das pesquisas em Psicologia (e nas Ciências Humanas como um todo), sobre a possibilidade de nos referenciarmos no quilombo e na memória que ele carrega como possibilidades epistemológicas e metodológicas.

Que possamos, nas próximas páginas, compartilhar das mesmas perguntas, sensações, realizações e angústias pelas quais passei nos quatro anos de pesquisa. Que possa ser um gatilho no bom sentido para despertar o sentido de se fazer pesquisa: contribuir para que narrativas invisibilizadas possam aflorar nos espaços públicos e consolidados como a Academia.

Tenha uma boa leitura.

2. JUVENTUDE, MEMÓRIA E AQUILOMBAMENTO: TODO MUNDO CONTRA O EPISTEMICÍDIO

Este capítulo possui quatro seções. Na primeira parte, eu promovo uma análise teórica sobre o conceito de juventude, evidenciando-o como uma construção social e contribuindo para um debate que enxergue tal categoria social a partir de uma análise interseccional. Em seguida, evidencio o termo genocídio como fenômeno primordial que assola a população jovem negra e como esse extermínio físico está ligado umbilicalmente ao epistemicídio, processo que flagrantemente extermina as subjetividades de um grupo, impedindo-nos de acessar nossos referenciais ontológicos e promovendo o que Sueli Carneiro chama de indigência cultural. Na terceira parte, evidencio como o ativismo político-cultural é, ao lado do conceito de quilombamento, verbete para se enfrentar os apagamentos promovidos pelo epistemicídio. E, por fim, construo uma proposta de entender a memória como um instrumento para esse enfrentamento.

Aqui, nesta parte, eu proponho uma discussão que, por mais que seja teórica, é também vivencial e epistemológica. As perspectivas às quais esta pesquisa se alinha encontram-se em um paradigma que traga à baila uma perspectiva decolonial e contra-colonial que conflua e debata sobre entendimentos consolidados sobre os conceitos de juventude, ativismo, quilombo e memória, refletindo à luz de “novas” perspectivas⁷ que assumem o papel dos sujeitos considerados subalternizados na produção de conhecimento e saber. Isso fica evidente porque eu trago elementos da minha vivência pessoal enquanto jovem, negro e ativista para a análise aqui promovida. Não se trata de uma autobiografia, mas de uma proposta que costura teorias e análises em interface com o que eu também tenho a contribuir.

2.1. Análise teórica sobre juventude: uma construção do termo

Em se tratando de juventude, temos que ela é um campo em disputa e de disputas teórico-conceituais. A começar pelo fato de se tratar de uma categoria teórica recente (do século

⁷ Entre aspas porque não são necessariamente novas no sentido temporal. São novidade no entendimento de que a Academia parcialmente se despiu de sua autoridade magnânima completa e, pelo menos nos paradigmas aos quais me fio, entende que produzir conhecimento é estar em sala de aula e também em outros espaços não formais e não institucionais.

20) e contemporânea, cuja construção é marcada por uma posição relacional em comparação à idade adulta (Castro, 2012) que acaba direcionando e delimitando os debates e as análises sobre os/as jovens e, conseqüentemente, sobre as políticas a este público direcionadas. Não é de hoje que há contradições a respeito de uma possível definição a respeito da temática (Trancoso; Oliveira, 2014). No entanto, temos aqui uma discussão de entender a juventude como construção social, o que expande concepções que a consideram apenas como fase etário-biológica ou etário-sociológica (Pais, 1990; Oliveira, 2018). Isso significa ter em conta as dimensões psicossociais, históricas e culturais que delineiam o que é ser jovem e saber que sua constituição não é algo dado e fixo ao longo do tempo e tampouco do espaço, mas que se trata de uma dimensão que se estabelece por meio da relação ocorrida no seio das sociedades, que se modifica conforme os contextos histórico-temporais e espaciais.

Dentro do esteio de se considerar juventude como categoria social, tenho como foco o contexto latino-americano no que tange às produções sobre os/as jovens. Não é desabonar as produções oriundas de outras partes do mundo, mas, das diversas possibilidades teóricas, epistemológicas e metodológicas existentes, escolho compreender o fenômeno aqui em questão por meio de um posicionamento decolonial que tem por premissa evitar essencializações e questionar as formas tradicionais e consagradas de se construir o saber científico, denunciando as violências coloniais nos campos do saber, do ser, do poder e do gênero. Trata-se de seguir por um caminho cuja atitude seja de engajamento crítico contra a colonialidade, essa destruição dos mundos materiais, simbólicos e ontológicos de uma sociedade, que Nelson Maldonado Torres chama de “catástrofe metafísica” (Maldonado-Torres, 2019, p. 42), que encontra o conceito de epistemicídio que será posteriormente desenvolvido aqui. É vislumbrar a noção de juventude e de juventude negra, bem como o respectivo ativismo, a partir de noções que rompem com o molde ontológico que ainda orienta o fazer científico no que tange à produção de conhecimento (Ballestrin, 2013). Partindo do entendimento da perspectiva decolonial negra brasileira como “uma agenda epistêmica que tem descolonizado nossas teorias e práticas educacionais” (Passos, 2020, *online*), não quero lidar de maneira simplificada com este escopo de trabalho. Realizar qualquer tipo de investigação reducionista num país complexo e complicado de se entender como o Brasil é corroborar narrativas fraudulentas sobre o país, seu povo e sua constituição. Tal complexidade merece ser contemplada com uma discussão teórica, metodológica e epistêmica à altura – ou que se aproxime dela.

Para este trabalho, considero o conceito de juventude partindo de uma concepção relacional que contemple as disputas em torno, inclusive, da atualização própria do que é ser jovem. As perspectivas por meio das quais analisamos a juventude acabam muitas vezes

passando por construções que se dão a partir de visões adultas (Vommaro, 2014) – ou “adultificadas”. Dentro disso está a concepção da juventude como moratória, tempo de espera, onde há questões que só se resolveriam ao chegar à idade adulta. A temporalidade e o contexto de análise embasam e justificam o entendimento de juventude como mais próximo de discussões sócio-históricas, do âmbito da relação e do social, que daqueles biológicos. As próprias autodefinições do que é ser jovem influenciam as resistências empreendidas pelos/as jovens para que não se caia num processo de heterodefinição oriunda de outros grupos sociais. Daí, eu entendo juventude como uma noção “escorregadia”, que desliza junto de um processo de “entender seus vínculos com a política *em cada conjuntura*”, considerando “a diversidade de práticas, sentidos e universos simbólicos e de significação que convergem nesta categoria, cruzada por sua vez por variáveis como classe, gênero, etnia, cultura, região, contexto sócio-histórico, entre outras” (Vommaro, 2014, p. 20, grifos meus, tradução minha).

Enquanto uma reivindicação no que tange à identidade e aos processos de subjetivação, a categoria juventude orienta nossos estudos, nossas formulações de políticas, mas não pode ser universalizada – é necessário que a gente perceba os sujeitos jovens como “sujeitos que se distinguem e se identificam em suas muitas dimensões, tais como as de gênero, cor da pele, classe, local de moradia, cotidianos e projetos de futuro” (Gil, 2011, p. 26). No mestrado (Vieira, 2019), observei como se organizam os estudos sobre juventude no decorrer dos anos, e como as condições sociais, políticas e culturais fazem com que enxerguemos os jovens ora como sujeitos ativos, ora como problema social, ora como cidadãos – e tais classificações têm a ver também com a forma pela qual a sociedade e a própria Academia foram compreendendo tal grupo populacional. A forma como compreendemos juventude (como marco etário, como “estado de espírito”, como sujeitos de direitos) influencia por completo não apenas os estudos, mas também as políticas públicas a ela direcionadas.

Temos alguns marcos – legais, temporais, sociais – que contribuem para que consigamos compreender os enfrentamentos e embates, as lutas e entraves que os sujeitos de 15 a 29 anos enfrentam. No Brasil, esta é a faixa etária na qual se considera o período da juventude, sendo estabelecida pelo Estatuto da Juventude promulgado em 2013. Entretanto, cabe aqui fazer um aparte que, em se tratando de vivências juvenis, precisamos transcender esse recorte etário. A delimitação de idade estabelecida pelo Estado é deveras importante para a formulação das políticas públicas para as juventudes. Só que, para que possamos aprofundar no debate colocado nesta tese, é interessante transbordar a questão etária e considerar também “outras variáveis relativas às condições de vida e ao pertencimento racial, assim como à participação comunitária” (Hercog, 2022, p. 29). Mais adiante, a questão comunitária aparece

aqui com mais vigor a partir da discussão sobre uma tecnologia social e política que, atravessando os anos, resiste como território ontológico: o quilombo.

É importante haver uma observação mais detida, em especial, acerca das vivências juvenis negras por estarmos situados em um país no qual um quinto de sua população é composta por pessoas entre 15 e 29 anos. Se nos detivermos, dentro desse contingente, na questão do critério cor-raça, o Censo de 2022 atesta a predominância de jovens negros/as no Brasil: das mais de 45 milhões de pessoas jovens, quase 27 milhões se consideram pretas ou pardas – o equivalente a 60% de toda a juventude brasileira (IBGE, 2023). Ser jovem negro ou vivenciar a juventude negra não é apenas estar incluído em uma faixa etário-social e numa categoria racial, mas sim viver numa realidade onde há diferenças e desigualdades que interferem na vida dos que são identificados como jovens negros – a ponto de, como irei explicar mais adiante, vivenciarmos um processo de genocídio da população jovem negra. Dados do Atlas da Violência mostram que o risco de uma pessoa negra ser vítima de violência letal é 2,9 maior que de uma pessoa não negra; a taxa de homicídios de jovens no país é de 49 por 100 mil (Cerqueira; Bueno, 2023). Permanecemos com aquela conhecida estatística de, a cada 20 minutos, há um jovem assassinado no Brasil. São elementos que não permitem ler a juventude como categoria homogênea, impelindo-nos a visualizá-la em interface “com as determinações históricas, sociais e materiais de uma sociedade marcada pela desigualdade entre as classes sociais, o que contribui para a heterogeneidade existente dentro desse segmento.” (Oliveira, 2018, p. 06). Ressalte-se que tal heterogeneidade, no caso das juventudes negras, relaciona-se mais proximamente com um conceito de desigualdade do que de mera diferença – e é certo que essa desigualdade aqui mencionada não se limita à classe, mas contempla feixes de relações de poder pautadas em classe, raça, gênero, território etc. A identificação de como essas dinâmicas relacionais ocorrem se dá tendo como lente analítico a interseccionalidade (Akotirene, 2018; Silva; Menezes, 2020). É por meio dessa perspectiva que é possível visualizarmos como se articulam as expressões de desigualdades que incidem sobre a juventude negra – mas sem construir “hierarquias de opressão”, que supostamente respondem à pergunta “quem sofre mais?”; a vulnerabilidade ao sofrimento agudiza-se conforme mais feixes de desigualdades sociais atinjam determinados corpos e limitem suas possibilidades de ser e existir. E a identificação desses feixes de relações de poder passa por envolver a juventude negra e o ativismo juvenil a partir de um ambiente fronteiro, “que nem generaliza e nem relativiza, mas se situa num lugar de compreender especificidades” (Vieira, 2019, p. 30).

É importante perceber que tais feixes se constituem na medida em que as relações são colocadas – por isso, compreender juventude como categoria é uma chave importante porque

nos permite vislumbrar como funcionam as engrenagens sociais que “definem” o que é ser jovem. Os feixes de desigualdades estão socialmente dispostos e dizem do potencial de violência e injustiça de cada sociedade. Advogamos aqui que a compreensão do conceito de juventude pela lente interseccional permite uma análise orientada em termos éticos, estético e político para o que “se passa” com jovens específicos em cada contexto social. Assim tomamos juventude como condição geracional (o que se espera para sujeitos em determinado momento biográfico), mas também como situação social (o que efetivamente amplia ou limita as possibilidades existenciais de jovens específicos), visibilizando, assim, manifestações do racismo, da discriminação historicamente em curso às pessoas pobres, das fobias de gênero, dentre outras.

Quando eu digo que não existe homogeneidade na vivência juvenil, falo de um lugar de quem experimentou isso e que, posteriormente, tomou uma postura crítica a respeito. Sou filho único de um casal cujo pai serralheiro e ex-PM não completou o Ensino Médio e de uma mãe auxiliar de enfermagem que não terminou o Fundamental. Assim, o investimento e também as broncas todas incidiram com muita força sobre mim. Minha obrigação era estudar, como forma de “melhorar de vida”. Como bom garoto obediente que eu era (sempre fui e ainda sou, ainda que em menor grau – meus sete anos de Colégio Militar também contribuíram pra esse meu “caráter”), segui a cartilha e me dediquei a estudar, estudar, estudar. Sendo filho único, sem sequer ter parentela na cidade (por parte de pai, não tenho contato com nenhum parente, meu pai é meio “pária” da família; por parte de mãe, meus familiares estavam distantes a, pelo menos, 200 km ao sul), a solidão acaba sendo sua melhor companhia. Com a chegada da adolescência, fui me pegando ao texto como forma menos angustiante de colocar para fora alguns sentimentos. Obviamente piegas, minhas escritas reproduziam diversos lugares-comuns e chavões – foi assim que ganhei notoriedade ao escrever um poema super meloso para a aula de Português da Oitava Série e, anos depois que eu saíra, fiquei sabendo que a professora ainda usava meu texto como exemplo de poema para seus alunos; meio chocante (e embaraçoso) isso.

Eu sempre vi na escrita esse lugar não só de desabafo, mas de organização das ideias. Um jeito de lidar com a impossibilidade dos não-ditos, ou da dificuldade de dizer coisas, pensamentos, fatos que poderiam ser impronunciáveis pela boca – e que tomavam fácil vida pela caneta (e, mais recentemente, pelo teclado do computador). Talvez a escolha pelo Jornalismo, além de gostar de assistir a telejornais, tenha se pautado por aí. Cursei todos os meus anos de ensino em escolas públicas (a escola do bairro, o Colégio Militar, a UFMG). E acredito que, pelo fato de acessar um colégio federal, já me diferenciava da trajetória da maioria dos jovens que se parecem comigo. Recordo-me apenas de outro vizinho de bairro que, também

negro, formou-se em Odontologia na UFMG. E só⁸. Quiçá escrever seja um ato político, uma resistência de se dizer que pessoas como nós, negras, também podem ser literatas (e não apenas orais), que podemos escrever e transcrever nossas memórias e sentimentos – mas com um quê típico nosso, um tempero, um “molho” (como escuto o pessoal de Recife falar) que não se encontra em qualquer tipo de escrita ou de narrativa. A minha escrita pode, sim, seguir os “padrões formais” da “norma culta”, mas não se restringe a ela – e acaba sendo, como bem disse Gloria Anzaldúa (2000, p. 232), uma forma de salvação:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu *posso* e que eu *escreverei*, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

A escrita (e também a leitura) que me orientou e que me guiou para chegar até aqui. É interessante fazer essa retrospectiva para poder pensar que, talvez, toda essa instiga que tenho pela pesquisa, pelo texto, seja fruto de um investimento e de um comprometimento lá atrás dos meus pais para com a minha vida. Há um legado posto, mas não sei se isso seria suficiente – eu poderia ter seguido uma direção política completamente oposta e hoje ser mais uma voz conservadora e/ou retrógrada (como meu pai é). Bem, isso não aconteceu, eu estou aqui, refletindo sobre minha condição de pesquisador negro (ou seria um negro pesquisador?). Não sei em que momento aconteceu um *turning point*, uma virada que me fizesse primeiramente me colocar como esquerdista-progressista não stalinista e, posteriormente, como antirracista. Isso mesmo: no meu caso, veio a pauta “classista” antes da “racial” – e uso aspas pelo notório sentido de que as coisas não são assim tão separadas. Nos meus anos de atuação no movimento juvenil, lembro-me da provocação de algumas pessoas a respeito da pauta racial (que, em 2012/13, não era necessariamente um “carro-chefe” para mim, mas sim a questão juvenil como um todo). A

⁸ Quis trazer informações sobre o acesso de pessoas negras ao Ensino Superior e fiquei surpreso ao perceber que o Censo da Educação Superior não tem recorte racial.

pauta veio a conta-gotas – se estamos em uma rede de enfrentamento ao genocídio da juventude, é a juventude negra que entra no foco, pois ao se lidar com “vulnerabilidade juvenil” lida-se, inevitavelmente, com a questão do extermínio dos jovens negros – e aqui eu digo jovens negros, no masculino, porque nove em cada 10 mortes de pessoas jovens negras no Brasil são desse sexo; jovens do sexo masculino têm três vezes e meia mais chances de morrer do que jovens do sexo feminino; em 2019, mais da metade das vítimas de violência letal eram jovens negros; e a maioria da população carcerária é negra (68,2%) e tem entre 18 e 29 anos (43,1%) (Barão; Resegue; Leal, 2021; Cerqueira; Bueno, 2023).

Com esses dados, podemos dizer que o processo que ocorre com a população negra no Brasil não é de simples mortalidade, mas de genocídio. A seguir, articulo esse conceito com o epistemicídio, fenômeno que pode ser nomeado como “a morte que precede o tiro”. O que genocídio e epistemicídio têm a ver, então?

2.2.Genocídio e epistemicídio: movimentos complementares

A expressão extermínio somente será usada, neste texto, para evitar a demasiada repetição do termo que nomeia, com a devida justiça, o fenômeno que ocorre com a juventude negra: genocídio. Um processo consciente e engendrado socialmente que, no que tange à população negra (e jovem e masculina), tem como pilares elementos como a criminalização da pobreza; a ausência (ou deficiência) de políticas públicas; a promoção da ação do Estado apenas por meio das forças repressivas; a permissão à presença de um estado “paralelo” formado por milícias e narcotraficantes; é a condução a um projeto de embranquecimento da nação encabeçado por cientistas eugenistas no final do século 19 e início do século 20, para fins de “purificação” da raça brasileira e/ou extermínio do que se considerava “raças inferiores” – indígena e negra (Goiz, 2016). O fenômeno que acomete essa população, o genocídio, é “a síntese do racismo brasileiro contemporâneo que, através do Estado, organiza a gestão da vida social e política para promover sistematicamente o extermínio cultural e físico da população negra” (Mayorga et al., 2015, p. 76).

A palavra genocídio é historicamente recente e foi criada a partir do contexto da Segunda Guerra Mundial: em 1944, o advogado polonês Raphael Lemkin cunhou o termo em sua obra “O Domínio do Eixo na Europa Ocupada” para descrever os assassinatos sistemáticos do povo judeu na Europa pela Alemanha nazista. Segundo Lemkin, o genocídio é um

planejamento de fragmentação e pulverização social e política de certos grupos. É um ato consciente de se acabar com uma população: não é acidental, mas proposital, uma situação cotidiana e não esporádica. Posto isso, as Nações Unidas (ONU) definem genocídio como

quaisquer dos atos abaixo relacionados, cometidos com a intenção de destruir, total ou parcialmente, um grupo nacional, étnico, racial, ou religioso, tais como: (a) assassinato de membros do grupo; (b) causar danos à integridade física ou mental de membros do grupo; (c) impor deliberadamente ao grupo condições de vida que possam causar sua destruição física total ou parcial; (d) impor medidas que impeçam a reprodução física dos membros do grupo; (e) transferir à força crianças de um grupo para outro.

[...] *Genocídio* é uma forma de violência complexa; o efeito de um conjunto de práticas cotidianas baseado no *desejo* de eliminação, ou de afastamento, do outro e por isso consentindo, mesmo que silenciosamente, a sua eliminação. Embora a explicação do genocídio não possa ser reduzida ao desejo de destruição do outro, não pode operar sem ele. (Vergne et al, 2015, p. 517, grifos no original.)

Ainda que a definição de genocídio seja recente, a sua prática é antiga: a colonização dos continentes americano e africano, baseada na exploração, perseguição e extermínio de povos que neles habitavam, é/foi uma prática que dizimou populações originárias e escravizadas. Chamar os processos coloniais de “genocidas” seria talvez historicamente anacrônico, mas com certeza politicamente relevante. Sendo uma “fachada ideológica para a legitimação da pilhagem dos mercados do Sudeste Asiático, dos metais preciosos nas Américas e da mão de obra na África” (Sodré, 2017, p. 14), a colonização foi um processo histórico em que os europeus (brancos) se reconhecem como *plenamente humanos* a despeito dos outros (não brancos) serem não tão plenos – *anthropos*, na definição de Muniz Sodré. Note-se, dessa forma, uma designação externa criada a partir de padrões que menosprezam a alteridade – o “juízo epistêmico de que o *Outro (anthropos)* não tem plenitude racional”, sendo “ontologicamente inferior ao humano ocidental” e que “abre caminho para a justificação das mais inomináveis violências” (Sodré, 2017, p. 15, grifos do autor). É tal concepção que orienta e permite que se visualize a articulação entre genocídio e necropolítica, que é a capacidade de o poder soberano reger sobre vida e morte na medida em que este poder dita quem pode viver e quem deve morrer (Mbembe, 2016; 2019). O *dever-morrer* transborda, assim, a noção de biopolítica em Foucault, na qual o poder hegemônico decide quem deve viver e quem pode morrer. Não se trata apenas de uma mera “permissão à morte”, de tornar o sujeito um *Homo sacer* (Agamben, 2007) no sentido de que ele está destinado a viver às próprias custas e à própria sorte. A regulação da política a partir do dever-morrer se concebe pela determinação compulsória ao expurgo, consciente e proposital.

A base disso encontra-se na histórica relação imposta e determinada por povos brancos no que tange a populações africanas – uma “hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana” (Gonzalez, 1988, p. 77). E dessa relação desigual, pilar fundamental para o que entendemos hoje como sistema capitalista, deriva a noção de haver, entre a população negra, não apenas um sentimento de inferioridade, mas uma sensação de não pertencimento e/ou não reconhecimento de si enquanto sujeito, enquanto ser. Há uma dominação simbólica e epistêmica pautada em “uma hierarquia de padrões estéticos e subjetivos (...) para se estar e vivenciar o mundo” e que “reprime modos de subjetivação e de saberes que se apresentem como alternativa a essa padronização” (Quixadá, 2019, p. 25). A escravatura e a *plantation* articulam três funções de tal juízo: debilita a capacidade dos escravizados de assegurar sua continuidade social ao não garantir condições de vida digna; imobiliza os corpos; e suga “as capacidades de suas vítimas criarem um mundo simbólico próprio. [Com] Suas energias sendo dispendidas, na maior parte do tempo, em tarefas de subsistência, [os escravizados] eram forçados a viver suas vidas sob a égide perene da repetição” (Mbembe, 2018, p. 267). Em tempos atuais, o genocídio se faz presente não apenas nos assassinatos, mas também no sistema carcerário, nas execuções sumárias dos autos de resistência, na suposta guerra “às drogas”, na ausência de políticas que visem livrar a população negra da vulnerabilidade, na população em situação de rua, nas filas dos sistemas de saúde, na dificuldade de acesso e permanência ao sistema escolar básico e universitário, dentre outros (Lemos *et al.*, 2017; Lima, 2018).

Essa dominação simbólica nos impede de dizer que houve, entre brancos e negros, uma troca justa de referenciais – pelo contrário, não houve reciprocidade: o negro “sempre permaneceu condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como ‘igual’” (Fernandes, 1972, p. 15 apud Nascimento, 1978, p. 45). Eu iria além, dizendo que não é apenas o caso de um mundo que não se preparou para tratar o negro como humano, é um mundo que se aparelhou para justamente desconsiderar o caráter humano do negro. A despeito de, gilbertofreyreanamente, cultuar-se no Brasil um mito de uma suposta democracia racial, o que incide ontologicamente sobre os corpos negros é o “desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro” (Nascimento, 1978, p. 43). Aqui está o que podemos chamar de *epistemicídio*, o aniquilamento das referências políticas, sociais, culturais, econômicas e ambientais de um povo que foi subjugado por outra comunidade que se proclama dominante. Um evento complexo e essencial para que consigamos entender o

processo do genocídio da população negra brasileira, que não se passa apenas no campo físico, mas também no simbólico.

A perspectiva que esta pesquisa adota sobre epistemicídio coaduna com a noção de esquecimento, apagamento e indigência cultural (Carneiro, 2005). Para compreender como o epistemicídio ocorre, é importante visualizar sua base originária. Sueli Carneiro é a principal referência desta pesquisa a respeito do tema e é a partir de sua construção teórica que me apoio. A autora propõe uma articulação entre a filosofia foucaultiana dos dispositivos – no intuito de entender os processos de subordinação ou anulação do corpo negro na nossa sociedade – com o Contrato Racial, termo elaborado pelo filósofo afro-estadunidense Charles Mills, que propõe haver um pacto que estabelece em todo o mundo a supremacia branca e a colonialidade do poder como pilar das nossas relações sociais e “o padrão imposto pela Europa sobre os não europeus” (Santos, 2020, p. 443). Trata-se de uma crítica ao contrato social dos contratualistas tradicionais (como Rousseau e Hobbes), que afirmam sobre a necessidade de haver um acordo entre sociedade civil e governo, para que este possa cuidar dos interesses daquela, regulando a questão do bem comum e da soberania política coletiva. O que ficaria invisível a esse conceito tradicional é a questão de que o pacto é estabelecido entre iguais, gerando uma exterioridade a quem dele não faz usufruto. E esses iguais são os brancos europeus, que se colocam como possuidores da chave do poder de subjugar aqueles que são não europeus como seus subalternos.

O dispositivo atua numa polaridade entre “norma” e “antinorma”, onde a antinorma determina o que é a norma. Um exemplo: no campo da Saúde Mental, a figura do louco determina as qualidades de uma pessoa sã. É necessário criar uma unidade a partir de polos opostos interdependentes, cuja oposição define a normalidade: é o louco que define o que é o normal; na esfera pública, a afirmação do normal se dá pela negação do anormal. Só existe o sã porque existe o insano. O dispositivo tem sempre uma função concreta que se inscreve numa relação de poder cujos mecanismos funcionam em um determinado campo social, articulando-se por meio de diversos elementos com um objetivo: atender a uma demanda de “organização” da sociedade. Com isso, podemos inferir que o dispositivo é uma rede de “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (Foucault, 1979, p. 218). O dispositivo de racialidade funciona como “uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será sua representação” (Carneiro, 2005, p. 42), construindo diferenças, hierarquizando essas diferenças e organizando essa hierarquia por meio do poder (Kilomba, 2019). Uma categoria que pode nos ajudar a enxergar isso está no conceito das imagens de controle, elaborado por

Patricia Hill Collins e que nos permite compreender as dinâmicas de poder incutidas nos processos de subjetivação e representação de si e do outro. Para além de um simples processo de estereotipia, que alimenta “crenças errôneas sobre determinado grupo que facilitam visões preconceituosas sobre ele” (Pereira; Bernardino-Costa, 2021, p. 1103), as imagens de controle forjam a sustentação da dominação política, moldando não apenas relações interpessoais, mas também aquelas estruturadas entre grupos sociais. Uma imagem de controle estabelece um roteiro de como devemos nos comportar: “tais imagens são específicas a cada grupo e dão sustentação a uma ideologia de gênero negra que subordina de maneira diferente negros e negras” (Guimarães, 2021, p. 304).

Isso explica por que o racismo não é uma manifestação inconsciente, individual ou acidental e como ele incide diretamente na produção de subjetividade daquelas pessoas em quem ele atua. Produzir subjetividade significa permitir que o indivíduo se perceba como um sujeito, e isso implica reconhecimento em três esferas: política, social e individual. Idealmente, uma pessoa alcança o patamar de “sujeito” quando é reconhecida nessas três áreas – e quando também se considera reconhecida como tal. O racismo contra pessoas negras é um caso de supremacia branca atuando diretamente na impossibilidade de pessoas fora da hegemonia branca de se constituírem como sujeitos porque “viola cada uma dessas esferas, pois pessoas *negras* e Pessoas de Cor não veem seus interesses políticos, sociais e individuais como parte de uma agenda comum” (Kilomba, 2019, p. 75, grifos no original). Ao lado disso, temos que o mecanismo do racismo opera em três níveis: estrutural, com a exclusão da maioria das pessoas negras das estruturas sociais e políticas, colocando-as em um lugar de desvantagem; institucional, porque o racismo não é apenas ideológico e opera um padrão desigual de tratamento das pessoas negras em esferas institucionais; e cotidiano, referindo-se a

todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o *sujeito negro* e as Pessoas de Cor não só como “*Outro/a*” – a diferença contra a qual o sujeito branco é medido – mas também como *Outridade*, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade *branca*. [...] Eu me torno *a/o “Outra/o”* da branquitude, não o *eu* – e, portanto, a mim é negado o direito de existir como igual. (Kilomba, 2019, p. 78, grifos no original.)

A mim, enquanto pessoa negra, não é me dado o direito de ser o que sou a partir da minha própria referência – e só existo *em relação à* branquitude, como parâmetro antinomial. Aqui reside o pleno funcionamento do dispositivo do racismo, que age de acordo com o contexto para colocar em prática suas formas de poder. No Brasil, a demarcação do fenótipo articula o funcionamento de tal dispositivo – quanto mais escura a pele; quanto mais largo o

nariz; quanto mais crespo o cabelo, mais próximo se está de uma “inferioridade”. A raça é o demarcador de uma “verdade” ou de “aceitação” sobre o sujeito. Um discurso pode ser verbal ou não verbal, e dialoga com o conceito de fala no sentido epistêmico-científico. Sueli Carneiro (2005), traz como referência a essa discussão *Pela mão de Alice*, obra de Boaventura de Sousa Santos na qual o autor promove uma análise sobre o epistemicídio e observa que esse fenômeno acaba sendo mais eficaz para dominar corações e mentes de uma população porque se trata de uma negação da legitimidade de outras formas de conhecimento que não sejam a dos sujeitos dominadores. Sendo um dos pilares da violência colonial, o genocídio também é um epistemicídio porque os povos que eram estranhos aos dominadores foram eliminados porque tinham formas estranhas de conhecimento – e, dessa forma, os conhecimentos alienígenas foram extintos porque quem os sustentava eram esses povos estranhos (Carneiro, 2005, p. 96).

O impedimento da constituição de mundos simbólicos próprios é uma mostra de que o genocídio não se dá apenas no âmbito físico e que um de seus braços está no assassinato epistêmico, afetando trocas de conhecimento e causando um desequilíbrio que afeta o sistema social, produzindo exclusão e violações (Vergne *et al*, 2015; Pérez, 2019). Cria-se, então, um abismo entre “o abstrato reconhecimento filosófico do outro e a prática existencial de aceitação de outras possibilidades humanas” (Sodré, 2017, p. 20). O negro enquanto “outro”, sem o reconhecimento de suas práticas ontológicas, tem “espírito” vazio, animal e infantil, que precisa ser preenchido com “civilização” e “civildade”. Mas o epistemicídio não se estrutura apenas na extinção de valores e referências. Para além de ser uma anulação/desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, Sueli Carneiro enxerga nele um processo de produção de “indigência cultural”, que não apenas apaga a racionalidade do outro como o coloca numa posição de ter que engolir a razão alheia. O epistemicídio ocorre

pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (Carneiro, 2005, p. 97)

O epistemicídio é um processo que se articula com o genocídio no que tange às estruturas subjetivas dos sujeitos e das coletividades afetadas. É o descarte, causado pelo

racismo, “do nosso legado histórico, da nossa dignidade, da nossa história e da nossa contribuição para o avanço da humanidade nos níveis filosófico, científico, artístico e religioso”. (Gonzalez, 1988, p. 77). Há a impossibilidade do acesso aos referentes epistêmicos que constituem o negro como sujeito numa coletividade, ocorrendo o fenômeno que nomeio como *embarreiramento da subjetividade*: a interdição psicossocial que interfere na condição do sujeito de apreender referenciais concernentes à construção da identidade subjetiva relacionada a sua comunidade de origem. Revela-se na impossibilidade ou na incapacidade de acessar tais referências por causa de apagamentos, estereótipos e/ou hierarquização de saberes com o consequente desmerecimento dos valores relacionados a seu grupo originário. No caso do epistemicídio da população negra, há a dificuldade, interdição ou impossibilidade de o sujeito constituir sua ontologia em referenciais que não sejam hegemônicos (brancos). Seu campo simbólico torna-se hegemônico (branco), e o caminho “natural” acaba sendo o negro lutar para cumprir uma ideiação distorcida (embranquecida) de si (Souza, 1983). Ao não contemplar tal ideiação, cria-se uma espécie de limbo existencial neurótico que, se já alienava o negro em alcançar esse campo simbólico embranquecido, agora o alija de se compreender nos próprios valores ancestrais de sua comunidade. Ficando sem suas referências ontológicas, ele, em última instância, deixa de existir como sujeito, sendo relegado à posição de amnésia. O epistemicídio relega nossos corpos à posição de esquecimento e de apagamento, tornando-nos defuntos. A palavra “defunto” vem do latim “*de functio*”, que significa “aquele que deixou de cumprir sua missão no mundo”, ou “aquele que não exerce mais a sua função”. Não trago a palavra “função” no sentido funcionalista, mas no entendimento orgânico do que é a ação humana no mundo. Eu posso desencarnar e manter viva a minha tarefa, o meu objetivo de vida por meio da memória que eu insiro na sociedade, seja por quais processos for. Assim, o epistemicídio é um gerador de defuntos, um processo que estrutura o genocídio no que tange às estruturas das subjetividades individuais e coletivas.

Que estratégias podemos elencar para que não percamos a nossa “função”? Como não se tornar apagado e esquecido pela hegemonia? Para que não sejamos esquecidos, é necessário que estejam as outras pessoas sempre lembrando de nós. Essa referência continuada se funda em um fio que nos atravessa e nos direciona, fazendo com que observemos o passado para direcionar nossos passos futuros: a ancestralidade. É uma ideia-força que tem em si a dimensão do passado, de eventos que se alocam cronologicamente em um tempo pretérito, mas que reverberam e ecoam até os tempos atuais e presentes, direcionando a vida inclusive no que chamamos de futuro. Não se trata “de uma mera saudade do passado, mas de uma referência de como os nossos antepassados nos deixaram movimentos para continuar a saga da existência”

(São Bernardo, 2018, p. 231). O quilombo é, no meu entendimento, essa referência citada acima, uma ontologia-epistemologia que dá as coordenadas para que haja a constituição de uma continuidade histórica (Nascimento, 2006) que dimensiona a resistência (e reexistência) de corpos negros juvenis diante o epistemicídio. Nas próximas seções pretendo me deter mais profundamente sobre essa questão, articulando o conceito de quilombo com a noção de memória e de como essas duas categorias são importantes para entendermos o ativismo político-cultural da juventude negra.

2.3.O verbete é ativismo e aquilombamento

Se o dispositivo expõe e organiza relações de poder, logo podemos inferir que existe também um mecanismo que, tal como nas questões raciais, envereda-se pelas questões etárias. Neste debate, temos o adultocentrismo como um dispositivo etário, que se apresenta ao pôr em condição de inferioridade crianças, adolescentes e jovens, predispondo-as à condição de “preparação” para a “vida adulta” (Duarte Quapper, 2006). Aqui, esse preparo está muito mais ligado a uma condição laboral, de atuação como engrenagem para a máquina capitalista, do que como sujeito propriamente dito. Temos, assim, um mecanismo que se estrutura nas questões raciais e etárias, que são as intersecções pelas quais a juventude negra é afetada.

Abordar a questão da juventude negra é andar num fio de navalha que é de dimensionar o fenômeno da mortalidade (física e simbólica) dessa população, mas é também de visibilizar as ações de enfrentamento e resistência a esse fenômeno. O meu anseio aqui é de poder falar para além das análises sobre violência, tentando abordar um escopo que considera a vulnerabilidade não sendo a única representação dos/as jovens negros. É contribuir para uma elaboração teórico-conceitual que, mesmo incompleta, apresenta “a complexidade deste sujeito social, sem a vinculação a uma *condição juvenil* de vítimas, suspeitos, vulneráveis e subalternos”, compreendendo a juventude negra “de forma integral, como agentes transformadores e potenciais para a sociedade brasileira e para América Latina” (Pereira; Gonçalves, 2016, p. 02).

Nesse sentido, como o ativismo juvenil pode se tornar uma arma mobilizadora para o enfrentamento ao epistemicídio da população negra? Para que seja possível visualizarmos as resistências e articulações empreendidas pela juventude negra, é necessário antes de tudo borrar as fronteiras ente política e outras formas de manifestação; identificar tais ações como reação de antipatia aos modos convencionais de se fazer política; e observá-las como importantes

contributos para a luta antirracista (Alvarado; Gómez; León, 2014; Mayorga *et al.*, 2015). São “outras formas de participação ligadas com a ação coletiva não institucionalizada, com a politização da esfera cotidiana, de aspectos estéticos ou culturais”, salientando que isso “não pode ser apreendido se nos mantemos dentro das margens de uma definição estreita de política” (Vommaro, 2014, p. 29, tradução minha).

Uma chave importante para percebermos isso está na utilização de ativismo em vez de protagonismo, termo cuja manifestação encontra-se no entendimento social que dissolve saídas coletivas e foca sobre possibilidades de agência e autonomia apenas no indivíduo. Enraizado dentro do contexto neoliberal, o protagonismo é um discurso criado de maneira compartilhada entre organismos internacionais, ONGs, Academia, governos, meios de comunicação e corporações transnacionais (R. Souza, 2006). Elenca o faça-você-mesmo (Do-It-Yourself) como mote, não apresentando estratégias coletivas para a mudança social e individualizando a ação. Eis um dos maiores riscos disso: a sustentação do discurso da meritocracia, o famoso “você consegue se você se esforçar”, no qual o indivíduo é tratado como o maior e, talvez, o único responsável por si e pelo seu sucesso e por sua inclusão na sociedade (R. Souza, 2006). Parece semelhante ao atual discurso do empreendedorismo, apresentado como uma solução para desenvolvimento das economias e da vida dos sujeitos jovens por meio de ações de trabalho que, em tese, são inovadoras e criativas. É uma perspectiva, novamente, individualista, que se centra no sujeito para sua “transformação” com foco meramente na questão econômica, deixando à parte outros pontos sensíveis da vivência juvenil (A. Souza, 2006).

O protagonismo, em sua conceituação contemporânea, está estruturado nas noções de Alain Touraine de ator social individual, empoderamento e resiliência (R. Souza, 2006). Esses três termos delineiam protagonismo especialmente nos discursos institucionalizados de ONGs, órgãos de governo e empresariado. O ator social, de maneira resumida, é o “indivíduo responsável pela consecução de objetivos particulares e exequíveis, e cuja atividade encontra seus limites e possibilidades nas atividades dos outros atores sociais e na conjuntura socioeconômica previamente diagnosticada”, sendo aquela pessoa que “negocia” com outros atores para fins de mudança do entorno (R. Souza, 2006, p. 64). Esse discurso traz enunciados como capital social, empoderamento e resiliência, que não se aplicam apenas às juventudes, mas acabam afetando a constituição de políticas e ações a elas direcionadas. O substrato do protagonismo juvenil tal como empregado contemporaneamente está no estágio do capitalismo neoliberal onde organizações multilaterais como Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional (FMI), em constante sintonia com corporações multi/transnacionais, cada vez mais emitem “sugestões” de ajuste nas políticas públicas de países considerados em

desenvolvimento. Ainda que este seja o pano de fundo, o discurso não foi criado pelos organismos internacionais, mas elaborado de maneira compartilhada entre estes e ONGs, Academia, governos e meios de comunicação (Souza, 2006).

Protagonismo se tornou uma chave-mestra adultocêntrica para conceber a suposta independência do indivíduo no que tange a seu “projeto de vida”, aliado ao direcionamento daquilo que deve ser considerado benéfico para os/as jovens – direcionamento esse, majoritariamente, feito por pessoas adultas que partem de concepções próprias e pessoais do que seria melhor para a juventude. Há uma falsa noção de participação política por trás do termo, que não leva em consideração a participação de fato do sujeito, mas o coloca para operacionalizar diretrizes, ações e atividades que possivelmente não estão/estarão em diálogo com a(s) juventude(s). Esse discurso não é dos jovens, mas dos adultos; não transforma, mas absorve; não promove a deliberação, mas prescreve um tipo de participação que não tem efeito (Souza, 2006; Fachin, 2017).

Cabe, entretanto, fazer um aparte. Ao mencionar o adultocentrismo, não questiono necessariamente a figura da pessoa adulta, que pode se tornar uma referência ao sujeito jovem no que tange a políticas de cuidado e afeto; mas os traços e ranços coloniais produzidos numa relação hierarquizada na qual o sujeito adulto é lido e tido como “superior” ao sujeito jovem. Em uma analogia, o adultocentrismo está para as juventudes assim como o racismo está para as pessoas negras. Numa perspectiva ancestral, a presença dos “mais velhos” significa acompanhamento e orientação e, também, de consideração dos sujeitos etariamente mais novos (como as crianças). Em uma mirada adultocêntrica, esses “sujeitos etariamente mais novos”, como nomeei aqui, são desconsiderados no que tange à própria constituição subjetiva e política: o sujeito adulto é bastião e guarda do que é melhor para o outro, sem sequer lhe perguntar. Eis aqui uma diferença crucial para entendermos que não estamos falando de uma dicotomia adultos “versus” jovens, mas de um processo relacional eivado pela colonialidade e pelo capitalismo onde adultos são tidos como “melhores” que os jovens. É nisto que a noção de protagonismo parece estar sedimentada.

A preferência pela categoria ativismo é justificável, inclusive, se observarmos o fato que mencionei acima, da necessidade de considerarmos, além da faixa etária, outras variáveis no que se refere às condições da juventude negra, incluindo-se a participação comunitária (Hercog, 2022). Trago essa questão novamente porque eu acredito que as saídas das condições subalternizantes não estão alocadas somente no sujeito, mas na noção coletiva de política e de participação comprometida com o enfrentamento das desigualdades e promoção da justiça social. O indivíduo pode apresentar possibilidades de transformar a si e a seu entorno desde que

haja condições favoráveis, oportunas para isso. E mesmo assim, eu acredito que as saídas não devem ser pelas vias das individualizações, pois as transformações sociais, ainda que catalisadas por figuras emblemáticas, somente são possíveis num processo coletivo que tenha a dimensão da diferença e da diversidade como suas constituintes – ou seja, da possibilidade da existência da disputa de narrativas, de projetos de vida e de sociedade.

Em meu trabalho anterior (Vieira, 2019), evidencio como as articulações entre grupos e sujeitos juvenis promovem debates e embates sobre a constituição de políticas públicas para essa coletividade. E fica nítido que não é trabalho de um sujeito apenas, mas de um grupo articulado que incide politicamente em torno das demandas necessárias para a garantia de sua cidadania. No âmbito nacional, as juventudes estão presentes em diversas ações que questionam dimensões estruturadas da política e da sociedade. Dou como exemplo os caras-pintadas, que contribuíram para a queda de Fernando Collor de Mello da presidência em 1992; as Jornadas de Junho, que nasceram a partir da chama da luta pelo passe livre em 2013, mas que acabaram sendo cooptadas por uma direita reacionária protofascista (inclusive jovem) e que desencadeou no golpe a que chamam impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016; e as ocupações estudantis de 2015 e 2016, realizadas por secundaristas que protestavam contra reformas educacionais unilaterais empreendidas sem uma consulta popular. Quero dizer: atuar politicamente em um cenário coletivo é lidar com as diversas manifestações e perspectivas sobre determinado assunto/questão – e parece que a ideia de protagonismo deseja negociar isso de forma que seja suprimida, não havendo “disputas” no sentido saudável do termo, que é a base da própria política. Ao se negar o conflito, nega-se a própria política e, desse modo, a coletividade como valor intrínseco às sociedades acaba sendo esvaziada e substituída por valores de individualização dos sujeitos – o mal estar primordial do neoliberalismo.

A redução a indivíduo contribui para a negação do que se chama subjetivação política, que transborda a subjetividade singular e ocupa o campo de um jogo que envolve construções históricas, culturais e individuais, as quais repercutem nas maneiras como os sujeitos se colocam no mundo (Mendonça, 2016). Aqui, evidenciam-se valores coletivos, a preocupação com o outro e o posicionamento diante do espaço público em prol da garantia do bem comum – melhor dizendo, do bem viver. Numa perspectiva decolonial de pensamento, por meio da qual refletimos sobre a importância das dimensões epistemológicas e ontológicas de povos originários e subalternizados, a perspectiva do bem viver transborda a do bem comum no sentido de se pensar de maneira mais harmoniosa e integrada a noção de comunidade e Natureza, tendo a dimensão da cultura como forte componente de crítica e resistência à colonialidade e enfrentando de maneira radical a exploração das vidas em todos os sentidos

possíveis (Lima; Gitahy, 2017). É pelo bem viver que estabelecemos outros tipos de pactos sociais, baseados não no capital, na usura e na mais valia; mas na coletividade, no enfrentamento ao individualismo exacerbado neoliberal, no entendimento banto do “eu sou porque nós somos” (Ramose, 2010). Aqui, a comunidade é “parte” fundamental para a constituição do “todo”, sendo o “todo” muito maior que a soma das partes: é o conjunto que abrange o sujeito, o outro e todos os elementos que os cercam, humanos e não humanos. O sujeito se forma como tal apenas em comunidade, não há o sujeito que se constitui por si. Interdependência e partilha são valores caros ao bem viver porque a minha existência depende da existência do outro, que depende da minha existência.

Em se tratando da juventude negra, as suas pautas não se restringem apenas às questões raciais, mas aparecem interseccionadas com gênero, território, sexualidade e afins. Ser uma pessoa jovem negra ciente da sua condição enquanto pessoa negra (Souza, 1983) permite que eu entenda haver uma fusão entre ativismo e o conceito de militância, o qual traz em si uma carga de comprometimento e entrega com a causa que se envereda. Se existia uma presumida oposição teórica entre ativismo e militância – esta, pressupondo “um grau de entrega, seriedade e compromisso que geralmente não está presente no ativismo”⁹ –, as barreiras e fronteiras entre elas borram-se ao nos aprofundarmos nos conceitos, especialmente observando a atuação das juventudes negras. Eu fico me perguntando se um jovem negro, ciente da sua condição sociocultural, quando se envereda pela luta contra o racismo por meio da poesia (por exemplo), se ele não seria ao mesmo tempo um ativista E um militante. Posicionando-se diante um incômodo, ele adere a um movimento comunitário que não necessariamente está institucionalizado na sociedade civil. Eis uma diferenciação interessante, porque somos levados a crer que o militante é aquela personagem que está vinculada como um “quadro” de uma agremiação, mas, na verdade, essa vinculação é com a própria defesa coletiva da sua vida e da vida de seus semelhantes. Ativismo e militância se complementam, formando um amálgama fluido, líquido e difuso (Guareschi; Vinadé, 2008) que culmina na emergência dos sujeitos como agentes de mudança dentro de um projeto coletivo arquitetado pelo pensamento, pela criatividade, pela espiritualidade e outras formas de agir no mundo (Maldonado-Torres, 2018).

A complexidade do campo semântico em que se situa o ativismo abarca também as possíveis reapropriações do termo protagonismo. A despeito de eu já ter tecido críticas a respeito, entendo que há uma disputa que pretende reinventar esse conceito a partir de

⁹ <https://anarquismorj.wordpress.com/textos-e-documentos/teoria-e-debate/luta-libertaria-militancia-e-ativismo/> (Acessado pela última vez em 08 de janeiro de 2024)

perspectivas negras e afrodiaspóricas. Aqui, temos o que se chama de *pretagonismo*, neologismo criado para compreender e reconhecer o importante papel das pessoas negras como lideranças e referências no campo das artes, da cultura, da política e dos mais variados espaços sociais (França, 2022). Kaio Felipe Santana (2023, p. 23) apresenta-nos a construção da palavra e o desenvolvimento do trocadilho:

PRE-T-AGONISMO. Do latim, o radical “Pre” (que deriva da preposição latina “Prae”) = algo que veio antes, precursor. O T, seria derivado do radical latino “prettu” = preto. E por fim o radical grego Agōnistas/Agonista = “atores, ator” ou “competidores, competidor”. Preta/Agonista ou /Agonismo = “Aquele(a) que antecedeu, calçou, criou, movimentou uma trama, um momento, uma narrativa e que é negra ou negro.”

Aqui substituo o sufixo PRO (que derivou do grego antigo Prōtos) por PRE, que tem sentido semelhante, por acreditar que o surgimento de cultura, civilização, costumes e história tem início e dispersão a partir da comunidade negra, e ainda, para resgatar e ressignificar a contribuição preta para a contação de histórias, além de devolver uma de suas características que foi apagada ou atenuada pelas grandes mídias em suas tentativas de *whitewashing*.¹⁰

O termo vem sendo utilizado com o desígnio de apresentar às pessoas negras a possibilidade de serem narradoras de suas próprias histórias e de “serem sujeitos de destaque em função de emancipação própria e autônoma, sem necessidade de ser resultado de uma narrativa formulada por artistas ou autores brancos” (Santana, 2023, p. 24). Trata-se de um contraponto à invisibilização e ao apagamento epistemicida dos nossos valores, da nossa cultura, da nossa ontologia. É saudável essa atitude de ressignificação da palavra protagonismo, mas pondero a necessidade de não somente individualizarmos as experiências e tomá-las como referência, como se o âmbito singular fosse a saída para o ativismo político-cultural das juventudes negras (e das pessoas negras em geral, mesmo as que não são jovens). Há que se fazer uma diferenciação justa sobre uma eventual confusão conceitual embutida nessa noção, porque eu reitero que protagonismo é um conceito individualizante, e me preocupa sua utilização ainda que de forma ressignificada. Os “indivíduos” não deveriam ser a nossa única referência, mas o contexto e as movimentações artísticas, políticas, culturais, ambientais, econômicas etc. em que tais sujeitos se situam: “Palmares existiu antes de Zumbi e continuaria

¹⁰ Segundo Santana (2023, p. 23, rodapé): “Whitewashing é um termo inglês, usado para descrever a prática de representar personagens de cor ou minorias étnicas de forma velada ou estereotipada na mídia, ou de substituir essas minorias por atores caucasianos. Isso pode ocorrer em filmes, publicidade, televisão, teatro e outras formas de mídia. A prática de branqueamento é considerada prejudicial e contribui para a desigualdade racial e a falta de representatividade nas mídias, além de atribuir momentos consideráveis e de conquistas de personagens étnicos minoritários a um grupo já socialmente favorecido.”

existindo sem ele. Zumbi é que não existiria sem Palmares. **A referência não é Zumbi, é Palmares**¹¹.

Assim como não se trata de individualizar a questão de Palmares e centralizá-la em Zumbi, é necessário também entender o quanto que Zumbi, articulado com Palmares, permitiu a catálise de uma movimentação quilombista contracolonial. Zumbi e outras pessoas são **sujeitos catalisadores** (Pinto, 2021), que impulsionam de maneira significativa uma resistência e uma reexistência coletiva. Esses sujeitos se inserem em narrativas nas quais “o sujeito sejamos nós, primeira pessoa do plural, e que esse plural seja dado por individualidades que podem ter destaques entre si, mas não se bastam por si só” (p. 24). Entende que o sujeito, ainda que sozinho, ele é coletivo? Que ele não se basta em si mesmo? Que ele não é super-herói ou super-heroína? Que a força que ele leva consigo está sustentada em uma coletividade que, inclusive, é ancestral? Isso significa dizer que o que se chama de “protagonista” não é meramente um “preto protagonista”, mas é o sujeito que está articulado com o coletivo, com o geral, dentro de uma interdependência que não nos permite individualizar as mudanças sociais (faceta do Neoliberalismo). Recair as transformações do mundo sobre os ombros de uma pessoa apenas, e uma pessoa negra ainda por cima, é desconsiderar a existência histórica coletiva.

Ser catalisador é potencializar uma mudança, mas não ser o único fator dela, inclusive dando insumos para que a memória social de tal coletividade não caia no esquecimento. O quilombo é, no meu entendimento, a tecnologia que eu creio ser a forma mais interessante para articular essa complexa relação entre sujeitos e coletividades. Em se tratando da população afrodiáspórica, precisamos desmistificar a noção de docilidade do escravizado, porque insurreições, rebeliões, assassinatos, destruição de ferramentas e incêndio de plantações foram “algumas das formas que o negro encontrava de se rebelar contra o sistema vigente”, com as fugas e os agrupamentos completando “essas expressões de resistência negra” (Xavier Filho, 2020, p. 01). O quilombo foi um desses instrumentos de resistência, apresentando-se durante a escravatura como um foco de resistência e combate ao regime colonial. Signo da resistência negra no Brasil, o quilombo manifesta-se como espaço insurrecional que articula tanto a necessidade de se fugir de tal sistema como a retomada de si enquanto sujeito humano.

Ainda que tenha origem banta, a união de africanos de diversas partes do continente (das porções central, sudeste e meridional) contribuiu para o seu caráter transcultural (Munanga, 1996). Esse tipo de mistura aconteceu também no Brasil, visto que os quilombos recebiam

¹¹ “Nego Bispo: um guerreiro dos saberes ancestrais” – Outras Palavras. Acessado pela última vez em 07 de dezembro de 2023. Disponível em <https://outraspalavras.net/outrasmidias/nego-bispo-um-guerreiro-dos-saberes-ancestrais/>

negros “fugidos”, mas não apenas – toda sorte de “desclassificados em geral” (Moura, 2001, p. 105) que desejava escapar da opressão colonial era acolhida naquele espaço. E quando Clóvis Moura fala disso, ele não se restringe aos negros em escapatória, mas também a pessoas não negras que não coadunavam com o regime e que desejavam engrossar as fileiras do combate à Coroa. Há, portanto, uma visão mais aglutinadora da necessidade de se juntar forças para enfrentar um inimigo comum, o que nos impele a retirar da nossa cabeça a noção de quilombo como um local exclusivamente afrodiaspórico. Refletindo melhor, não faz mesmo sentido pensar nisso, porque os negros que vieram de África não conheciam o território, e tiveram que se aliançar com os “negros da terra” para poder erguer os quilombos. O quilombo, no Brasil, é signo de aliança anticolonial antes de tudo, uma ferramenta de segurança comunitária que permitia receber o sujeito oprimido pela hegemonia e promover uma ofensiva contra o colonizador.

No século 17, enquanto o Brasil ainda era colônia, Portugal define quilombo como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Nascimento, 2006, p. 119). Essa definição surge após a guerra contra Palmares, que se sobressaiu na luta contra o colonialismo português. No século 18, o quilombo passa por uma transição no sentido de se proliferar no território colonial. Sem representar um grande risco visível tal qual era o agrupamento da Serra da Barriga, nas frestas causava instabilidades:

Nesse particular, tanto no século XVIII (18) quanto no século XIX (19), esta instituição procede como frinchas no sistema, muitas vezes convivendo pacificamente, que ao ser vista globalmente, ou seja, em todo o espaço territorial e em todo o tempo histórico, traduzia uma instabilidade inerente ao sistema escravagista. A oscilação das atividades econômicas, ora numa região, ora noutra, provocava muitas vezes o afrouxamento dos laços entre os escravos e senhores. A fuga passa a ser uma instituição decorrente desta fragilidade colonial e integrante da ordem do quilombo. O saque, as razzias [incursões rápidas no território inimigo], enfim o banditismo social, são a tônica que define a sobrevivência desses aglomerados. (Nascimento, 2006, p. 122)

O significado do quilombo como resistência aflora de maneira mais veemente no final do século 19, inaugurando o século 20 como caracterização ideológica de um sonho de liberdade / de libertação da consciência nacional. É nesse momento histórico que se funda o quilombo como ontologia, referência e tecnologia social que nos consigna enquanto sujeitos afrodiaspóricos e que nos incita a reverenciar nossa ancestralidade. O sentido do que é quilombo hoje transcende a compreensão focada apenas no escravagismo e no período imperial, tratando-

se de uma expressão concreta de uma continuidade histórica (Nascimento, 2006). Da abolição até os anos 1970, a pessoa negra era na maioria das vezes silenciada, existindo majoritariamente nos estudos sobre escravismo (a despeito de ter havido a constituição da Frente Negra Brasileira e do Teatro Experimental do Negro, respectivamente em 1931 e 1944). Nos anos 1970, a ideologia do quilombo aparece como um ponto de apoio para a (re)construção de uma referência do que é ser negro e o que é expressar a negritude, em especial no campo artístico-cultural (Nascimento, 2006; Alcântara, 2017). Nessa época, o quilombo retorna como “código que reage ao colonialismo cultural” que “reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (Nascimento, 2006, p. 124). Ele almeja a busca por uma consciência de ajuntamento em torno de uma luta pela liberação das correntes que as prendem a uma servidão eterna, porque “não podemos ter consciência do que somos e ao mesmo tempo permanecermos em cativo” (Biko, 1990, p. 66). Quilombo, assim, é libertação, e libertar-se pode ser lido como descolonizar-se, remover os grilhões do colonialismo que insistem em nos ancorar numa situação de negação de nós mesmos/as enquanto sujeitos/as. A descolonização é um processo ativo no qual não se basta negar o colonialismo, é preciso enfrentá-lo, como um campo de batalha, agindo de maneira contracolonial (Santos, 2019) por meio de insurgências, combates, enfrentamentos e resistências (visíveis ou invisíveis). Elas recriam a autoimagem de si e do outro de forma não depreciativa ou vilipendiada, quebrando o mito do escravo amnésico (Pessanha; Paz; Saraiva, 2019), do negro sem história.

O agir quilombola situa-se numa encruzilhada de possibilidades que é a própria base das culturas africanas e afrodiáspóricas. A despeito do fetiche da essencialização do povo negro, que consiste em enredar toda essa população em uma homogeneidade inócua e inexistente, o que há como definição da cultura afrodiáspórica é seu caráter dinâmico. A produção cultural africana e afrodiáspórica “sempre foi plástica, de extraordinária riqueza criativa, sem qualquer noção do que fosse xenofobia” (Nascimento, 1979, p. 45). Por isso, quilombo é como um *conceito em movimento*. Se as culturas africanas e afrodiáspóricas não são imutáveis, tampouco o quilombo poderia ser. Atualizando-se com o tempo, lastreando-se ancestralmente, ele passa de um sistema político alternativo para um refúgio e uma fortaleza para enfrentar o racismo cotidiano no Brasil (Santos, 2021).

Assim, proponho que o subsídio ontológico a esse ativismo juvenil negro se ancora na noção de aquilombamento, oriunda da experiência de ocupação do quilombo. Tecnologia que atravessa gerações, aquilombar-se é um processo baseado no acolhimento, no fortalecimento e na organização das coletividades negras com formas, mecanismos e ferramentas que se modificam com o tempo, mas cujo significado (de resistência à opressão) permanece. Visto que

na história brasileira nunca houve um momento em que a população negra não tivesse que articular estratégias de sobrevivência e resistência, o quilombamento atravessa o tempo e se converte de território instituído a tecnologia social em constante adaptação.

Aquilombamento, em qualquer tempo, diz respeito à criação de zonas de segurança, de acolhimento, de fortalecimento. Espaço onde é possível experimentar a paz de ser e estar em comunidade, compartilhar vivências, obter suporte, costurar alianças, alavancar projetos, reconhecer e curar feridas, tecer estratégias, planejar levantes, trocar informações, instruir-se uns aos outros. Local onde é possível o recuo e é desejado o avanço. O ato de se aquilombar compreende a necessidade de traçar caminhos desviantes e desafia a organização social neoliberal que ordena a separação dos corpos e a individualização das coletividades, formando e renovando continuamente uma inteligência coletiva. (Souto, 2021, p. 157)

Essa **inteligência coletiva** (em negrito para ressaltar o caráter não-individualizante) se nutre de valores que são constantemente rememorados, lembrados, retomados. Num quilombo, você não esquece de si e não esquece quem é o outro. A todo momento você é chamado a recordar sua origem. O quilombo é uma fonte viva e atualizável de memória – e esse aspecto dinâmico é uma chave para entender que memória é essa que pretendemos cultivar. Como é possível que eu sobreviva a um espaço-tempo no qual eu não tenho referências de quem veio anteriormente a mim? Esteja aí talvez o diálogo entre a memória e o quilombo, porque aquilombar-se também significaria não esquecer. Quando a gente entra em um espaço como um quilombo, o que está ali posto não são apenas lembranças gerais de um tempo que “passou”, mas marcas de uma temporalidade que segue vigente. O quilombo me faz lembrar de onde venho, tornando-se uma bússola necessária para guiar os próximos passos.

O ativismo político-cultural vai ao encontro da noção de aquilombamento porque ambos demandam haver uma coletividade em exercício para a realização das efetivas mudanças imaginadas. O epistemicídio destitui do sujeito as suas reminiscências e referências de si enquanto indivíduo e também enquanto ser numa coletividade, tornando-nos defuntos, retirando de nós materialidade corpórea e simbólica. No seu enfrentamento, entra o quilombo como ente ontológico do fazer ativista juvenil negro, permitindo uma noção mais coletivizada da ação política e a percepção de que a constituição da(s) subjetividade(s) não se dá num eixo individualizante, mas num “processo de interação, através de constatações de diferenças e semelhanças entre nós e os outros” (Lane, 1983, p. 16). Atualizando-se com o tempo, ele passa de um sistema político alternativo para um refúgio e uma fortaleza para enfrentar o racismo cotidiano no Brasil (dos Santos, 2021). E é tal plasticidade que nos leva a dimensionar a atuação político-cultural juvenil negra para além de uma posta dicotomia entre participação plena e

apatia. Se o quilombo se constitui como a negação da sociedade oficial e, simultaneamente, como reafirmação de uma perspectiva de vida (Carneiro, 1958), o ativismo juvenil que se organiza sob uma perspectiva quilombada tem como dimensões a autoafirmação da sua identidade (pessoal e coletiva, enquanto sujeito e grupo), promovendo laços de irmandade que contribuem para uma sociabilidade que enfrenta o adultocentrismo e a adultocracia (REF), por um lado, e o racismo e a colonialidade por outro. Um exemplo: quando *rappers* de diversas partes da Grande Recife se encontram no centro da capital às sextas-feiras à noite para realizarem a Batalha da Escadaria¹², o que acontece aqui não é somente um “duelo de MCs”. O encontro promove a afirmação dessas pessoas jovens que se assumem dissidentes de um sistema que quer a todo momento exterminá-las: trata-se de uma “insurgência de corpos juvenis negros cada vez mais conscientes de suas identidades” que, ao se aliançarem, “conseguem ressignificar suas trajetórias, de modo a uma luta constante contra as mensagens e lugares sociais negativos que o sistema lhes endereça” (Rabelo, 2021, p. 154).

A juventude negra, assim, exerce seu ativismo pelas vias quilombadas, e o quilombo é a tecnologia social que é, por excelência, dependente do coletivo. Aquilombar é verbo e é plural e, também, uma ação que contribui para o não esquecimento de si e do outro.

2.4.Memória: muito além de lembrar e esquecer

O quilombo como tecnologia social chega para nós, hoje, por causa de um processo de memória coletiva. É ela que, em contraponto ao esquecimento, permite que nos lembremos socialmente de um fato, de um evento ou de uma localidade. Mais do que um artífice neurobiológico, trata-se de uma articulação entre lembranças pessoais e reminiscências coletivas. Ecléa Bosi (2004) em “O tempo vivo da memória” afirma que “cabe-nos interpretar tanto a lembrança quanto o esquecimento” (p. 18). Essa deve ser uma frase que boa parte das pessoas que cursam Psicologia devem ter ouvido em algum momento, não acredito ser possível que uma referência tão importante quanto essa possa ficar de fora das nossas inspirações bibliográficas... Ao se dizer de tempo vivo da memória, eu me reporto a ficar fazendo certos exercícios de voltar no tempo e lembrar de algumas coisas. Como o fato de eu, nos meus tempos de adolescente e jovem-adulto, conseguir decorar muitos números de telefone (eu não usava aquelas agendinhas de papel, preferia ter *de cor* os números para quando eu precisasse); sabia datas de aniversário de diversos amigos; e sempre conseguia me lembrar de como chegar num

¹² Falo mais detidamente dela nos próximos capítulos.

lugar, depois que ia pela primeira vez. Penso que, dessas, apenas a última se conservou com menos estragos – promovidos pela degeneração natural do corpo acelerada pela Covid-19, doença que me faz lembrar que ela nos faz esquecer. É muito ruim lembrar dos tempos pandêmicos. A vontade de “pular” essa etapa, esquecer que ela aconteceu, existe, mas é nada realizável. Um dos principais efeitos do Coronavírus foi justamente esse poder de nos fazer não lembrar, esquecer de coisas que são afeitas ao cotidiano (no curto prazo) e às nossas reminiscências (no longo prazo).

Memória se tornou uma palavra tão polissêmica que me perco no seu uso às vezes. Enquanto digito o texto no computador, lembro que ele possui uma memória de acesso aleatório (a RAM) que contribui para facilmente acessarmos programas e afins, sendo uma memória de acesso imediato; ele tem também uma memória de armazenamento (SSD ou HD), aí se tratando de um recurso no qual as informações ficarão estocadas e, quando necessário, alcançamos; e há alguns equipamentos mais avançados (não é o meu caso) que têm memória dedicada a processos que exigem grande volume de processamento, como edição de vídeo e jogos com gráficos realistas. Há aquelas pessoas com boa capacidade de lembrar de alguém pelo rosto, de um lugar por uma imagem, de um trajeto.

Essa é uma das facetas do termo “memória”, que, repito, é polissêmico. Não podemos reduzir a memória a uma ideia mecanicista e reducionista de vestígios mnemônicos, mas ter dimensão de que se trata de uma atividade que compreende a mnemônica em articulação com a ordenação e releitura desses vestígios (Le Goff, 1990). E tal ordenação não se dá puramente no âmbito cognitivo: a capacidade de nós nos lembrarmos (ou esquecermos) de algo é vinculada à atividade cerebral articulada com a atividade social, cultural, ambiental – ou seja, relacional. Temos que lembrar: vivemos num país fadado aos esquecimentos históricos. Ruy Barbosa queimou os arquivos da escravidão para que pudéssemos “esquecer” esse passado e seguir para um novo “futuro”. Mas que futuro existe sem uma ancoragem naquilo que passou?

a amnésia é não só uma perturbação no indivíduo, que envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade, mas também a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações que pode determinar perturbações graves da identidade coletiva (Le Goff, 1990, p. 425)

A memória é um fenômeno que articula lembranças pessoais e coletivas que inclui três elementos: os acontecimentos, as pessoas/personagens e os lugares. Inegavelmente é um processo que não se dá apenas no âmbito do sujeito. Duas referências se colocam nesse debate: Maurice Halbwachs, e Michael Pollak (Rios, 2013). Halbwachs nomeia a memória como um

fenômeno eminentemente coletivo, sendo uma construção social que se dá a partir das relações entre os sujeitos e as coletividades. Para o autor, os “quadros sociais da memória” são os pontos de referência para a construção de lembranças e reminiscências, e são eles que determinam o que deve ser lembrado ou esquecido. Trata-se de uma noção que entende a memória como dimensão completamente social e externa ao sujeito – e, quando a isso, Pollak tem uma crítica. É certo que a memória é uma construção social, mas não significa dizer que ela é totalmente externa ao sujeito porque este também seria dotado de agência e autonomia a respeito de suas próprias lembranças.

Cabe observar que Halbwachs entende a memória como elemento de funcionalidade de um grupo, o que ajuda a produzir uma sensação de identidade em seus membros. O perigo estaria em considerar a memória como homogênea e totalmente guiada pela afetividade. Quanto a isso, Pollak chama a atenção dizendo que entender as formações de memória somente pelo afetivo, sem compreender outras dinâmicas sociais e até políticas, é camuflar os processos de poder/dominação que se relacionam à formação das memórias (Rios, 2013). Existe coerção até nos processos de lembrar-esquecer-silenciar-comemorar, infelizmente, e isso se chama enquadramento: o processo de “escolha” que fundamenta a constituição memorialística na qual alguns eventos são colocados em detrimento de outros, e isso não é randômico. Dessa forma, em se tratando de populações subalternizadas e tidas como marginalizadas, podemos perceber tal supressão de memórias como parte integrante do processo de epistemicídio: evidencia-se aqui mais flagrantemente o processo de indigência cultural (Carneiro, 2005), onde a memória das populações subalternizadas não pertence a elas, mas foram impostas pela coerção colonial. O quilombo é um território que se converte de físico para metafísico, abrangendo também o campo (disputado) da memória. Território, inclusive, é um conceito caro aos povos em diáspora. Irei abordar essa dimensão mais adiante, mas posso adiantar a necessidade de articularmos memória e território como entes ligantes da subjetividade e subjetivação das populações afrodiaspóricas – no território se constrói memória, a memória constrói um território. O corpo habita esse território e se faz corpo-território também (Cruz Hernández, 2016). Se há a perseguição ao exercício das religiosidades de matriz africana por serem destoantes da hegemonia racista e colonial, como isso interfere na construção e sustentação mnêmica de toda uma população que sem ali referenciada a sua ontologia? Nesse sentido, quais são as políticas de memória que estão sendo exercidas, financiadas e conduzidas?

Indo para o nosso campo de conhecimento, em que sentido a Psicologia contribui para a construção da memória de uma coletividade e, por consequência, de que maneira se espera que essa memória coletiva dê um sentido crítico à Psicologia? (García Acuña, 2010, p. 60). A

resposta a essa pergunta pode ser iniciada com a percepção de que onde há poder há resistência – e isso não seria diferente em relação à memória. No momento em que o enquadramento promove a “escolha” da perspectiva que melhor convém à hegemonia, as memórias divergentes vão sendo soterradas no que Pollak chama de “memórias subterrâneas”, capazes de emergir em determinados momentos da história de acordo com o contexto e o momento político. São reminiscências que sobrevivem por meio das vias informais (como as redes de sociabilidade familiar e grupais), carregando de forma mais evidente a marca da oralidade. Sendo um veículo importante de perpetuação das reminiscências, ela não pode ser elencada como a única forma de registro, mas que é contingencialmente primordial. A memória coletiva não é, assim, apenas uma transmissão de conhecimentos de maneira geracional, mas também como um processo bem mais complexo no qual há uma articulação interdependente entre sujeito e identidade coletiva.

Eu ouvia com certa frequência meu pai se enveredar por um discurso de que tem que derrubar “prédios velhos” para construir coisas novas – remetendo-se a edificações históricas que, frequentemente, encontram-se carcomidas e esquecidas pelo Poder Público, que não dá nenhum tipo de manutenção. Eu venho de uma cidade que nasceu “moderna”, “contemporânea”, que acabou soterrando a história anterior a ela¹³. E eu sempre fico espantado toda vez que vejo as fotos do bairro de Santo Antônio, no centro de Recife, antes e depois da abertura da Av. Dantas Barreto. Sinto haver uma noção de “progresso” na qual a “ordem” é ser um país que vai “pra frente”, deixando o que ficou “pra trás”. O que me faz recordar aquele discurso batido de se pensar “o jovem como o futuro do Brasil”. É possível pensar num futuro que ignora o presente? É possível pensar num futuro que extermina o passado?

¹³ Dando um exemplo: em Belo Horizonte, a região do bairro de Lourdes, nobre bairro da Região Centro-Sul, abrigava antigamente a Igreja do Rosário local. Igrejas do Rosário são templos de devoção do que podemos chamar de catolicismo negro. E não existia nada que, ao passar pelo local, me remetesse a essa memória. Fui descobrir isso já emigrado da cidade, a partir de uma reportagem que falava de um projeto que visava recuperar essa memória preta de BH. E somente em 2022 a região foi reconhecida historicamente pela Prefeitura: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2022/04/01/interna_gerais.1357014/area-do-largo-do-rosario-vira-patrimonio-imaterial-de-bh.shtml (acessado por último em 28 de fevereiro de 2023).



Figura 1. À esquerda, a região do Centro do Recife nos anos 1960/70, antes da abertura da Avenida Dantas Barreto. À direita, uma imagem da via de 2014. Fonte: Facebook Recife de Antigamente.¹⁴

O exercício da memória como elemento psicossocial da constituição de sujeitos e coletividades me aparece como algo cada vez mais importante no meu cotidiano e na minha pesquisa, no momento em que percebo sua articulação com o enfrentamento ao epistemicídio. A condição em que se encontra um grupo social pode direcionar a perspectiva de memória de si e do grupo: se é uma coletividade hegemônica, teremos aqui uma memória dominante – a História oficial, com H maiúsculo, H de hegemonia; se subalternizado, a memória se dará por meio de frestas, em outras chaves que não se encontram no *establishment*, numa ecologia própria que se organiza por vias não oficiais, como a oralidade. Tem a ver com construção de narrativas no sentido de se opor aos apagamentos tão incentivados pela colonialidade, que considera nossas vivências como "tábula rasa a ser prefaciada, inventariada e ocupada pela inscrição simbólica 'civilizada' das nações europeias" (Martins, 1997, p. 25).

Na lembrança de um acontecimento, permanece a memória de quem dele participou, o que foi o evento e onde ocorreu. A capacidade de nós nos lembrarmos (ou esquecermos) de algo é vinculada à atividade cerebral articulada com a atividade social, cultural, ambiental. Nisso, memória é um elemento vivo da nossa constituição enquanto sujeitos. Eu me lembrar de alguém significa um duplo movimento de vida: que eu estou vivo (porque lembro, eu recordo)

¹⁴ <https://web.facebook.com/recantigo/photos/a.1206410226166192/3002311739909356/> (Acessado pela última vez em 16 de fevereiro de 2024).

e que a outra pessoa também segue viva (porque me lembro dela). A verdadeira razão de existência da memória é para que pudéssemos nos manter vivos enquanto corpos encarnados e desencarnados, dotados de razão, emoção e espírito. É pela memória que nos alimentamos das nossas ontologias, perspectivas de vida, do nosso jeito de ser e de viver. Não se trata de um mero processo cognitivo individual, mas uma expressão tão interessante do que é o ser humano que eu mesmo me perco nas poucas tentativas de conceituar ou defini-la. É por isso que falar de epistemicídio é falar de **esquecimento**: ao sofrer o apagamento das minhas referências, ancoro-me em referências outras que diferem de quem (ontologicamente) sou. Talvez por isso que lembrar de onde viemos seja tão perigoso para o *status quo*, porque também saímos de certa condição de anonimato e homogeneização das nossas experiências que nos relega a um segundo plano.

O anonimato é um viés que enquadra a nossa existência como coadjuvante. É importante estarmos atentos na hora de produzir nossas narrativas, inclusive percebendo como aprendemos a contar a história. Esse é um problema que não está só no livro didático. Está na maneira como vamos aprendendo a enxergar nossa presença ou nos acostumar com a nossa ausência nos espaços públicos. (Pinto, 2021, p. 21)

Lutar pela memória significa lutar pela vida, não apenas individual, mas coletiva. Trata-se de um “lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 1984, p. 226). A memória, esse fio contínuo que estabelece contato entre passado e presente, se manifesta e é manifestada por meio do quilombo. Em se tratando da juventude negra, essa tecnologia ancestral de aspecto transcultural orienta de maneira assertiva as ações empreendidas pelos/as jovens negros/as que se encontram interessados/as em construir redes de sociabilidade, colaboração e organização promovendo um ambiente de afeto e resistência às desigualdades, injustiças sociais orquestradas pelo projeto colonial-capitalista e neoliberal (Carmo, 2020; Rabelo, 2021; Souto, 2021). As batalhas de MC’s, os saraus e *slams* de poesia, os encontros de passinho, as rodas de coco, dentre outros, são exemplos de atmosfera aquilombada que permite haver a construção de subjetividades positivadas por um processo que bell hooks chama de *autorrecuperação*, que é o ato de tornar-se sujeito em um movimento pessoal e coletivo no qual a pessoa oprimida sai do lugar de objetificação a partir de um discurso libertador. Conectando-se com “os esforços de educar para uma consciência crítica, para criar resistência efetiva e significativa, para fazer a transformação revolucionária” (hooks, 2019, p. 76), o aquilombamento se mostra como *background* ontológico, epistêmico e político que promove

na juventude negra a consciência crítica coletiva acerca da sua realidade, estimulando o empreendimento de ações de ativismo que enfrentem as opressões. Pensar o ativismo juvenil a partir dessa lente faz com que se considere a experiência de comprometimento dos/as jovens negros/as com a sua história e com o ato de se recriarem nas suas potencialidades.

Os/as jovens negros/as que se enveredam nessa trilha entendem o processo ideológico que estruturou a sua psique e, de posse desse *awareness*¹⁵, criam um novo entendimento de si e de grupo, revelando que “ser negro não é uma condição dada, a priori. [Mas] É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (Souza, 1983, p. 77). Na Grande Recife, os coletivos Obirin e Força Tururu são dois exemplos de iniciativas que promovem o diálogo entre ativismo, juventude negra e memória. O Coletivo Obirin surge em 2015 no âmbito do curso de Rádio, TV e Internet da UFPE. A movimentação se inicia com a produção de um documentário sobre a participação de mulheres pernambucanas para a Marcha das Mulheres Negras de 2015, em Brasília. Foi a partir desse produto audiovisual que os e as estudantes perceberam quanta invisibilidade existe para as pautas relacionadas ao povo negro em Pernambuco e que surge a ideia de produzir um espaço online para visibilizar produções da população negra nas comunidades periféricas e construir narrativas para fortalecer a cidadania. Já o Força Tururu é um coletivo existente desde 2008 na comunidade do Tururu, no bairro do Janga, em Paulista. Um grupo de jovens, farto do estigma da violência da região na mídia, lançou mão de ferramentas próprias (celulares, câmeras e microfones) para desenvolver mídias originais que ressaltam, para além dos problemas, mas a cultura do Tururu e do Janga. O coletivo atua, também, formando comunicadores/as populares, produzindo vídeos, realizando exposições de fotografia e fortalecendo a comunidade – e, atualmente, não atua somente na região de origem, mas também em Igarassu, em Olinda e no bairro de Jardim São Paulo, zona oeste do Recife. Obirin e Força Tururu são coletivos que participam do Mapa da Mídia Independente e Popular de Pernambuco, construído pela Marco Zero Conteúdo e que objetiva visibilizar e fortalecer ações de grupos locais, compostos em sua maioria por pessoas jovens, negras e mulheres, e que atuam em comunidades periféricas.

Trouxe esses dois coletivos (dentre vários existentes na região metropolitana) como forma de ilustrar como o ativismo político-cultural juvenil, sendo diverso e amplo, incide de

¹⁵ Algo como “cair a ficha”, *awareness* é uma palavra que não tem uma tradução imediata, mas cuja conceituação pode vir da Gestalt: “[a] consciência de si e a consciência perceptiva; é a tomada de consciência global no momento presente, a atenção ao conjunto da percepção pessoal, corporal e emocional, interior e ambiental”. (FRAZAO, Lillian Meyer. A relação psicoterapeuta-paciente. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 144-149, 1995. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771995000200011&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 31 out. 2021.)

maneira a construir novas/outras subjetividades a respeito das localidades e dos sujeitos que nelas se encontram. E que, por meio de suas respectivas atuações, promovem a construção de narrativas contrapostas ao discurso hegemônico, o que significa criar memórias que sejam mais afins à realidade daquela coletividade. Porque, se estamos falando de ativismo juvenil, aquilombamento e memória no enfrentamento ao epistemicídio, temos que mencionar não apenas essas estratégias no campo discursivo, mas também evidenciar construções metódicas e metodológicas que, em âmbito acadêmico, construir para que consigamos registrar essas reminiscências cujos rastros estão na cidade, na vivência das juventudes e na memória da urbe. Iremos aprofundar isso na próxima seção.

3. ENCRUZILHADA TAMBÉM É CAMINHO – OU DA PERSPECTIVA EPISTÊMICO-METODOLÓGICA DESTA PESQUISA

*Ainda não sei qual o destino final,
mas abri as portas para desfrutar o mais belo caminho que se apresenta.*

Laísa Costa

3.1. Das aproximações ao campo-tema

Quando aterrissei em Recife na madrugada de 10 para 11 de fevereiro de 2019, instalando-me de maneira definitiva na capital pernambucana, de alguma forma já saberia por onde caminhar para me articular politicamente. Eu exercia em Belo Horizonte uma atuação relativamente participante, mas aos poucos fui me afastando de certos lugares e me aproximando de outros. Nos primeiros dias, encontrei-me com pessoas cujos contatos me foram facilitados por antigos companheiros de luta de BH. E, ao mesmo tempo, fui procurando onde eu poderia me estabelecer. Em uma reunião de um grupo de trabalho voltado para discutir políticas e ações contra o genocídio da juventude negra¹⁶, comecei a ter uma noção da galera que se encontrava articulada nessa pauta. Esse primeiro encontro estava organizando uma ação para junho, com formações nas diversas regiões da cidade. Obviamente me pus à disposição para ministrar uma oficina de Elaboração de Projetos Culturais no Ibura (Três Carneiros Alto, mais exatamente). Seria uma deveras excelente oportunidade de conhecer as bordas de Recife. E até hoje tenho uma recordação muito especial desse dia – do corre que foi para chegar (metrô, desce na estação, pega um ônibus precário etc.), da atividade em si, da vista do morro. Por meio dessas articulações, pude acompanhar o Agosto das Juventudes, encontro anualmente realizado em Recife que tem o intuito de pautar as políticas para a juventude pernambucana. Em 2019, esse evento se concentrou no Parque 13 de Maio e seguiu em marcha pela Princesa Isabel até a Dantas Barreto, ocupando a Nossa Senhora do Carmo e encerrando no Armazém do Campo do MST, na Martins de Barros. Ali foram os primeiros contatos mais diretos, as primeiras impressões e miradas mais próximas.

Nesse mesmo 2019, tive uma das vivências mais intensas dos últimos anos: em finais de agosto atuei na produção do Ocupa Política, um encontro nacional de ativistas que nasceu em 2017 (em Belo Horizonte, vejam só essas conexões...) e que busca ocupar a política por um Brasil melhor de se viver. Alguns reencontros aconteceram, mas o mais interessante para mim

¹⁶ “Juventude Negra Viva”, coordenado por assessores parlamentares do vereador Ivan Moraes (PSOL).

foi poder acompanhar de perto os corres da galera de Recife no que tange à atuação política. Antes do evento em si, ocorreram atividades prévias (os “esquentas”) no Alto Santa Terezinha, em Água Fria (na Zona Norte), no Ibura (na Zona Sul) e em Igarassu (na Metropolitana). Acompanhei as atividades que aconteceram no Ibura, mais especificamente no terminal da UR-11¹⁷.

Como é possível de se notar, meu caminho não se fez e não se faz sozinho – por isso, retomando um dos debates do capítulo anterior, não podemos falar de ação política de forma isolada e individualista. Eu posso, sim, ser uma pessoa que contribui positivamente para a mudança de uma realidade, mas não posso fazer isso só. Ainda que de maneira independente (sem necessariamente ser vinculado a um grupo, coletivo ou instituição), tento acompanhar como se dão os rumos dos processos de ativismo político, de incidência e controle social. Eu sou oriundo de movimentos sociais e, por isso, entendo a importância da agenda das ruas como pauta para a transformação social. Entretanto, meu lado intelectual não dispensa a cadeira da sala de aula, para que possamos entender os fenômenos sociais de maneira refletida – acredito numa Academia que se deixa afetar pela Rua, e nas possibilidades de a Rua inspirar a Academia não no sentido antropológico tradicional do “estudo do outro”, mas de conceber esse “outro”, esse “ser exótico” exumado aos olhos do pesquisador, como ele próprio produto e produtor do seu conhecimento. É um necessário e incessante movimento de deslocamento de “lugares pré-estabelecidos, verdades pré-concebidas, identidades pré-moldadas. É se deixar atravessar, o que está para muito além de querer atravessar o outro para validar uma tese pré-concebida sobre ele” (Hercog, 2022, p. 59).

E foi com essa perspectiva que acessei o doutorado. Aliando o desejo de continuar com minha proposta anterior de pesquisa com a vivência em uma cidade caracterizada por sua intensidade cultural e política, escolhi analisar dentro do contexto da Região Metropolitana de Recife (RMR), o que há em relação à atuação juvenil na promoção cultural e política dos/as jovens negros periféricos. Partindo desse lugar geograficamente localizado e compreendendo o ativismo juvenil como possibilidade de enfrentamento ao apagamento de referenciais epistemológicos, culturais e políticos da comunidade jovem negra brasileira, eu coloquei como proposta conhecer os paradigmas (políticos, culturais, sociais, estéticos etc.) que orientam as práticas político-culturais dos coletivos ativistas de juventude negra e periférica para se pensar o enfrentamento ao epistemicídio. Consegui uma vaga e, assim, acessei o doutorado. Feliz

¹⁷ A programação do Ocupa Política de 2019 pode ser visualizada aqui: <https://bit.ly/progocup2019> (acessado em 18 de setembro de 2021).

estava eu de retomar os estudos, agora num lugar diferente, uma universidade pública federal do Nordeste do Brasil. Entretanto, um atravessamento se impôs exatamente no ano em que entrei: uma semana depois do início das aulas e de eu conhecer os/as colegas de turma, a pandemia de Covid-19 faz com que houvesse a necessidade de se fechar todos os estabelecimentos para evitar o espalhamento do vírus Sars-CoV-2. Os planos de curto e médio prazo foram, de certa forma, arruinados devido ao isolamento social imposto para controlar a doença. Os eventos que eu começaria a frequentar para entender as dinâmicas locais foram todos suspensos. A dúvida se aquilo iria passar logo ou não era o que mais nos angustiava. A cada semana, as notícias se agravavam, com mais pessoas falecendo dessa doença que pouco ainda se sabia.

O ano de 2020 me marcou no sentido de agravar um quadro psicológico pessoal que eu até então ignorara: a depressão. O fato de não poder sair, ver a rua, vivê-la, deixou-me abalado. Foi um ano que não dei conta de muita coisa – a despeito de participar de reuniões online tanto do meu grupo de pesquisa (o Gepcol, da UFPE) como de outros grupos, parecia haver em mim um mecanismo de sabotagem, de autossabotagem, que me impedia e me segurava de seguir os limitados fluxos da vida. Os seis primeiros meses foram os mais complicados a respeito disso, uma dificuldade de não apenas me adaptar, mas de aceitar a realidade. E, resilientemente, preferi “deixar passar” e, quando eu conseguisse me recuperar, voltava à carga com a força que eu conseguiria ter no momento. Após a imunização contra a Covid-19 (com duas doses ministradas em 2021 e a terceira em 2022), senti um pouco mais de estabilidade e visão para seguir o caminho de trazer à tona essas narrativas das juventudes negras pelo viés do ativismo político-cultural que se contrapõem a um discurso hegemônico de morte e eliminação dos nossos corpos negros. Foi necessário pausar. Diante um contexto tão degradante quanto o período pandêmico, não fazia qualquer nexo exigir uma produtividade aos moldes de como acontecia antes do isolamento social. A vida, no seu sentido mais amplo, modificou-se por completo, e não tinha como seguir o ritmo tal e qual antes. E isso impactou diretamente no meu processo de pós-graduação. Completei toda a grade curricular obrigatória e eletiva, necessária para poder empreender a pesquisa. Segui com os protocolos necessários ao andamento da investigação, como submissão ao exame de qualificação¹⁸ e ao comitê de ética¹⁹. Mas acompanhei colegas que tiveram dificuldades muito maiores que as minhas, diante uma intensa cobrança da Universidade com prazos, metas e objetivos. Quando se pensa em “pesquisa

¹⁸ Realizado em 13 de dezembro de 2021, online, via Google Meet.

¹⁹ O projeto foi aprovado em 29 de março de 2022 sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) de nº 56000022.5.0000.5208.

científica” vem à nossa mente o que em Química e em Física se chama de CNTP, “condições normais de temperatura e pressão”, uma circunstância experimental na qual os requisitos para a realização da volumetria de um gás são os ideais. Aqui me utilizo dessa sigla para fazer uma analogia entre o que consideramos condições ideais e condições reais de pesquisa. Idealmente, planejamos um campo controlado, organizado e bem-feitinho; na realidade, o que se apresenta para nós é a desordem, a imprevisibilidade, a desorganização, o caos, a explicação para confundir, a confusão para esclarecer²⁰. E o que a gente faz quando, no contexto da pesquisa, temos que encarar “realidades que são múltiplas, heterogêneas, fugidias, complexas?”, e como metodologicamente conseguimos dar conta “[d]o que é fugidio, híbrido (...)?” (Moraes, 2010, p. 33). É nesse lugar que se manifesta a potencialidade, a vitalidade e a energia da pesquisa, que não é feita por caminhos fáceis nem dados. Trata-se, assim, de uma encruzilhada de probabilidades.

Ao mencionar as trilhas por que passei para apresentar como a pesquisa transcorreu, desligo-me de uma concepção tradicional que enxerga o campo como algo exterior – como se eu estivesse indo a algum lugar fazer uma coleta de informações. Minha posição de investigador não se dissocia do campo-tema (Spink, 2003). Não é uma posição confortável porque demanda uma localização psicossocial constante acerca do meu lugar na pesquisa.

Quando fazemos o que nós chamamos de pesquisa de campo, nós não estamos “indo” ao campo. Já estamos no campo, porque já estamos no tema. O que nós buscamos é nos localizar psicossocialmente e territorialmente mais perto das partes e lugares mais densos das múltiplas interseções e interfaces críticas do campo-tema onde as práticas discursivas se confrontem e, ao se confrontar, se tornam mais reconhecíveis (...). O campo-tema não é um aquário que olhamos do outro lado do vidro; é algo do qual fazemos parte desde o primeiro momento em que dissemos, “estou trabalhando com...”. (Spink, 2003, p. 36.)

Meu campo “já existia” no primeiro momento em que me propus a acompanhá-lo. A ideia de que o campo se conforma no momento específico do início da utilização dos métodos e instrumentos não dialoga com uma perspectiva que tenta lidar com as diversas complexidades do campo. Significa dizer que as propostas metodológicas aqui elencadas se enveredam por caminhos heterodoxos e construídos na medida em que eu caminhava no território da pesquisa. Meu interesse por juventude, relações raciais e epistemicídio não vieram do nada, são um *continuum* de ideias, vislumbres e reflexões que venho tendo desde muito antes de eu pensar em me doutorar. E, provavelmente, seja interessante perceber minha pesquisa não como um

²⁰ Alusão à música “Tô”, de Tom Zé, do álbum *Estudando o Samba* (1976).

fim em si mesmo, mas como um processo. Sempre me senti com um “híbrido”, uma pessoa que, ainda se especializasse em alguma coisa, queria ser “generalista”, conhecer um pouco de tudo. Enquanto a maioria dos meus colegas de graduação fazia formação complementar em alguma área mais circunscrita (Belas Artes, Administração, Ciências Sociais, Psicologia etc.), eu optei por mesclar meu currículo com disciplinas que não estavam na grade do meu curso de tudo quanto é canto: peguei aulas na História, na Música, na Geografia, na Ciência Política²¹. E isso pode ser um indicativo do tanto que me é mais importante misturar e fazer com que os temas e as discussões se encontrem do que “isolar” o fato dentro de um paradigma. É a tentativa de sair da exigência absoluta dos cânones, de uma paradigmática que nos enjaula enquanto intelectuais diaspóricos. No meu entendimento, a epistemologia tem que dialogar com a **nossa** ontologia, caso contrário determina-se um encarceramento intelectual, o aprisionamento vivenciado por intelectuais não hegemônicos que “prejudica em escala elevada o florescimento de um pensamento anticolonial e, conseqüentemente, de uma prática política produzida para libertação de povos subalternizados” (Nascimento, 2017, p. 46). A saída disso somente seria possível no encontro, na mistura, no anti-isolamento. Isolar-se é despermitir-se à comunicação, à fluidez dos encontros, porque é nestes onde se dá a fecundidade, a fecundação, o gestar e o parir de novos ou outros entendimentos de mundo.

A visão de mundo, os pressupostos normativos e o quadro referencial sobre qual o paradigma se baseia devem, como a ciência lhe serve, ser consistentes com a cultura e a substância cultural das pessoas. Quando o paradigma é inconsistente com a definição cultural dos fenômenos, as pessoas que o usam para avaliar e/ou estimar esses fenômenos se tornam essencialmente encarcerados conceitualmente. (Nobles, 1978, p. 33 *apud* Nascimento, 2017, p. 46)

A lógica do paradigma científico cartesiano não consegue dar conta do transbordamento ontológico que é a criação epistemológica afrodiáspórica. A população negra em diáspora exerce uma espécie de política de mistura que vai ao encontro de uma concepção de ciência que surge no continente africano e que concebe o conhecimento como partilhável e holístico – não é pela redução e pelo que aprendemos, mas “pelo todo, se não fosse o todo não haveria as condições de enxergarmos para além dos morros o horizonte epistêmico” (Fonseca, 2021, p. 12). O berço da humanidade é a África e, por conseguinte, o que entendemos de episteme, de conhecimento, também veio de lá. Antes que houvesse as universidades europeias, já havia

²¹ Na UFMG, a formação complementar era o processo que compreendia o conjunto de atividades que possibilitavam à pessoa estudante a aquisição de conhecimentos formativos que complementassem a sua formação específica. Na Comunicação, naquela época, para conseguir uma formação complementar em determinada área você precisava fazer, se não me engano, de 24 a 28 créditos. No meu caso, o que fiz foi uma formação livre, porque escolhi disciplinas que não estão no grupo de disciplinas obrigatórias nem de optativas do curso e que pertencem a outros cursos da UFMG – chamávamos de disciplinas eletivas.

produção e sistematização de saberes em instituições no continente africano que foram difundidos espontaneamente. Entendia-se que os conhecimentos deveriam ser divididos com outros grupos e povos, em uma “negação do exclusivismo individualista”; enquanto o africano (e a comunidade afrodiáspórica) tem como tendência a divisão para a multiplicação – “ser um ser para distribuir” –, o europeu aglutina tudo em torno de si e pouco (ou nada) socializa em prol de um benefício individual – “ser um ser para o acúmulo” (Fonseca, 2021, p. 15). Isso vai ao encontro de certa discussão contemporânea sobre a implicação da pesquisa e do pesquisador que tem por base a razão científica de um “*cogito bantu*” lastreado na sabedoria antiquíssima do *eu sou porque nós somos*: “não se separa o que é inseparável, o que não precisa estar cindido para ser conhecido e sistematizado”. (Fonseca, 2021, p. 21). Diferente da perspectiva europeia individualista e centrada no indivíduo, a concepção ontológica e cosmológica afrodiáspórica se instala numa noção de amálgama onde há uma inevitável interdependência entre os seres, humanos e não humanos. Os rituais religiosos, por exemplo, não se encontram na perspectiva do *religare* porque não há o que ser religado, está tudo conectado. Recentes pontos de vista científicos (como, por exemplo, a Teoria Ator-Rede, a Teoria das Representações Sociais e a própria Educação Popular) revelam a incessante necessidade de observarmos o mundo fora da fragmentação – esta, muitas vezes, é didática e ilustrativa, mas considerar metonimicamente o mundo como uma parte é não se atentar ao mundo como mais que a soma das partes.

É essa forma de construir saberes que me constitui, que nos constitui. Em se tratando da população negra, somos dados à combinação de elementos inusitados, que jamais pensaríamos estar no mesmo espaço. Nossa forma de construir saberes é provocadoramente herege, que mistura paradigmas e perspectivas distintas, aproximando-as em um ponto comum. Nós desorganizamos para reorganizar – como disse Chico Science. Colocamos Deus e o Diabo para rezar no mesmo altar – aliás, essa dicotomia é meio sem fundamento, porque partindo do pressuposto que não há dualismos, Deus e Diabo são elementos que nos constituem, como o Yin e o Yang. Promovemos encontros inusitados, como o de uma guitarra com o de uma alfaia. Fazemos Blues. Fazemos Rock. Fazemos Samba, Pagode, Forró, Frevo, Rap, Embolada, Capoeira, Congado. Dentro do que Nego Bispo chama de confluência (Santos, 2019), somos dados à mistura, aos encontros com o diferente e a diferença. Negar isso é negar nossa origem. Na ideia dos encontros e dos caminhos que se cruzam, temos o vislumbre da Encruzilhada como pensamento que concebe a possibilidade do diálogo de matrizes que se complementam não na negação de uma ou outra referência, mas no encontro delas que gera uma terceira coisa, uma terceira cabaça (Martins, 1997; Rufino, 2016; 2019). A encruzilhada avança no sentido de emergir outro senso ético no que tange ao conhecimento, uma contraforça baseada nos saberes

que atravessam a esfera do tempo e se encarnam na presença daqueles considerados “outros” (Rufino, 2019). A força vital desse lócus reside em Exu:

Estamos nessa encruzilhada epistêmica, em que os conhecimentos e construtos passados através da tradição oral por milhares de anos, em seguida silenciados e amordaçados, hoje são libertados e potencializados por Exu, o orixá dinamizador desse novo modo de vida. Exu nos possibilita avançar na estruturação de uma nova base epistemológica partindo dos terreiros, impulsionando-nos a lançar reflexões que possam ir além do que não é provado empiricamente em uma ciência racional, cartesiana, nascida de um modelo colonizador. Exu nos permite delinear um novo contexto paradigmático. (Pereira, 2021, p. 21.)

Uma atitude científica contemporânea que percebo ter essa vitalidade é a cartografia. A sua fluidez tem elementos do dinamismo da encruzilhada e da sua possibilidade de transformação, de reflexões impensadas e de imprevisibilidades – marcas registradas de Exu, o Senhor das encruzilhadas, o ente que carrega o Axé (elemento vital que nos motiva a permanecermos vivos e atentos ao mundo). É nela que encontro uma possibilidade metodológica que dialoga com uma postura científica de considerar a produção de conhecimento irrestrita aos espaços acadêmicos e de intelectualidade formal (Passos; Barros, 2009, p. 17). Mais do que um mapeamento, trata-se de uma estratégia de análise crítica que se envereda pela elaboração de diagramas (em vez de mapas no sentido tradicional) que descrevem “movimentos, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade” (Prado Filho; Teti, 2013, p. 47). A cartografia é uma proposta que coaduna com o entendimento de que os conhecimentos são constituídos em relação, numa “construção coletiva do conhecimento por meio de uma combinação que pode parecer, à primeira vista, paradoxal: acessar e, ao mesmo tempo, construir um plano comum entre pesquisadores e pesquisados” (Kastrup; Passos, 2013, p. 269).

Chamo a cartografia de atitude científica porque ela em si mesma não se comporta como método. Trata-se de uma metodologia de análise que é fluida e cujos instrumentos vão sendo elencados na medida em que a pesquisa vai acontecendo. Diferente do processo convencional, no qual você já “entra em campo” com as ferramentas metódicas e com a concepção metodológica a ser usada, na cartografia você entra em campo e é ele quem vai lhe informar quais instrumentos utilizar para a investigação. Essa inversão proporciona que estejamos atentos/as nos processos em vez dos resultados e que nos atentemos às tessituras de poder que se estabelecem nas relações entre sujeitos. Cabe dizer que a cartografia não é uma atitude desvalida de rigor acadêmico. O fato de ser uma proposta metodológica fluida não retira dela o

rigor dos procedimentos. Nisso, cabe ressaltar o compromisso com a descrição densa (Geertz, 1989) e com decisões sobre processos na pesquisa. O interessante é que ela é única para cada processo investigativo – vale dizer que a cartografia não tem receita de bolo, não tem uma fórmula mágica de procedimento. Ela tem pistas de procedimento, não um manual de instruções (Passos; Kastrupi; Escóssia, 2009).

Numa cartografia – melhor dizendo, numa pesquisa de atitude cartográfica, a importância do diário é grande porque ele contribui para a sistematização das informações produzidas durante a observação/participação/incursão. Ao se falar de atitude cartográfica, implica-se em atuar como um observador de atenção difusa, concentração aberta e foco multicentrado. Não é mero registro técnico do campo, é um instrumento que serve tanto para registrar as observações do campo, externas ao sujeito, como aquelas questões internas, que dizem respeito diretamente às afetações do pesquisador. A escrita do diário é uma prática preciosa que se dá na processualidade que ocorre no fazer cartográfico, que demanda anotações contínuas que vão diretamente contribuir na produção dos dados, promovendo uma “transformação de experiência em conhecimento e de conhecimento em experiência, numa circularidade aberta ao tempo que passa” (Barros; Kastrupi, 2009, p. 70). O diário me serviu para orientar a caminhada no processo, organizar as ideias e visualizar os eventos e acontecimentos da pesquisa. Não foi o principal instrumento porque me utilizei também de conversas. À medida que eu caminhava no trajeto da pesquisa, fui encontrando pessoas que, no meu entendimento, poderiam contribuir com a narrativa deste texto. E eu estou utilizando o termo “conversas” porque foram encontros que não se resumiram ao método da entrevista (narrativa, semiestruturada etc.), mas se caracterizavam também por serem fortuitos, efêmeros e impossíveis de obedecer a uma rigidez formal metódica devido ao contexto. Como “sistematizar” e “formalizar” um bate-papo que acontece numa mesa de bar, por exemplo, onde de repente o assunto da sua pesquisa emerge? Você simplesmente continua o diálogo, mas de maneira mais atenta, porque não pode perder o momento. Não significa dizer que a pesquisa é feita sem cuidado, implica dizer que há situações em que o cenário do campo se coloca de forma imponderável, sem muito arranjo prévio – uma característica da pesquisa cartográfica que acredito ter traços comuns com a perspectiva de encruzilhada que mencionei acima (Martins, 1997; Rufino, 2019). Sendo uma postura de escuta que permite desenvolver nosso pensamento e raciocínio sobre a investigação, a conversa é uma forma de fazer pesquisa que se diferencia das entrevistas convencionais que tomam a fala das pessoas interlocutoras como “objetos a serem apreendidos, analisados” e, em grande parte dos casos, “representados pelo intelectual pesquisador que (...) ‘dá voz’ àquele ou àquela que supostamente não sabe ou não pode falar

nesta sociedade” (Souza; Gurgel; Andrade, 2019, p. 2.). A conversa, inclusive, pode ser visualizada como um processo metódico que nos provoca a abrir a mente porque nos convida à escuta atenta e à partilha – quando conversamos, nós interagimos, damos um pouco de nós para o outro e recebemos um pouco do outro em nós. É um compartilhamento que não se dá apenas no âmbito da fala, mas do conhecimento. Não tendo dimensão unilateral, as conversas podem, no contexto da pesquisa, a redirecionar nossos olhares de pessoas pesquisadoras para diferentes caminhos e definições (hooks, 2020a).

O que circula dentro do processo de pesquisa envolve tanto os eventos externos como internos – o pesquisador relata não apenas o que viu ou o que não viu, mas também o que sentiu, o que percebeu, o que notou. Menos num sentido descritivo apenas, mas num descritivo-afetivo que evidencia as impressões e possíveis produções de informação do campo. A escrita, a priori, é incensurável porque não se pode tolher de imediato o que emerge a partir da experiência. A posteriori, sim, vem o que se chamaria de “edição”, de “censura” no sentido de entender quais perspectivas são ou não publicáveis (WEBER, 2009). Assemelha-se bastante ao trabalho jornalístico porque não é tudo que chega ao jornalista que ele publica, e da forma como chega. Esse ofício demanda apuro, edição, “manipulação” das informações de forma a lhes dar legibilidade e credibilidade.

A escrita faz parte do saber-fazer do(a) pesquisador(a). O diário de campo não é um texto pronto, como um resultado final da pesquisa, mas está inserido no procedimento metodológico. A forma como nos inserimos no campo-tema modula o percurso, que vai se constituindo desde a proposta da questão a ser estudada até a finalização da pesquisa. Como uma complexa rede de sentidos que se interconectam, o campo-tema envolve negociações. A dimensão do afeto compõe as relações do campo e, por isso, deve ser pensada como questão metodológica, ao questionarmos o processo de conhecer. (Kroef; Gavillon; Ramm, 2020, p. 476.)

Eu sou uma pessoa que gosta de escrever e que utiliza diários para falar de mim e da vida. Por um bom tempo fui “blogueiro” no sentido raiz da palavra, de ter blog e alimentá-lo com certa periodicidade (semanal ou quinzenal, dependia da época e da inspiração pessoal em falar de determinados assuntos). E a prática da escrita em diários (físicos ou online) me permitiam organizar as ideias, visualizar o que eu sentia e pelo o que estava passando. Os diários são uma ferramenta poderosa para um investigador que se inspira na cartografia porque, entendendo a sua complexidade e dinamismo, é necessário registrar o que ali acontece (mesmo de maneira confusa) para que o calor daquele momento não se perca e, conseqüentemente, seja esquecido. Os diários são ferramentas metodológicas que contribuem fortemente para a memória dos acontecimentos, e deles podemos extrair elementos que, na pesquisa, geram implicações epistemológicas, filosóficas, ontológicas e metodológicas (Santos, 2018). Na

pesquisa do mestrado, transcendi o que chamamos diário de campo (Obando, 1993) e o converti em um diário de reminiscências, onde articulei percepções do momento da investigação às lembranças e narrativas que eu tinha em mente e que me orientaram na análise das informações construídas no processo (Vieira, 2019). No processo atual, de maneira semelhante, transbordei o diário de campo e construí um **diário de bordo**, no qual trouxe as minhas percepções, análises, sentimentos e sensações sobre a pesquisa – ainda que de maneira caótica. O que difere este instrumento do diário de campo é que este, no meu entendimento, é aplicável mais diretamente ao processo investigativo em si: o que enxergo neste campo? O que percebo? O que anoto? É uma ferramenta que proporciona reflexão crítica e avaliação de nós, pessoas pesquisadoras, sobre a nossa inserção e atuação em determinado contexto, bem como acerca das nossas interações no contexto do campo (Simões et al, 2021). Dentro da perspectiva de campo-tema (Spink, 2003), no primeiro momento em que se diz “estou pesquisando sobre...” você já faz parte do “campo”. E, nisso, é difícil se dissociar do campo e do tema elencados para trabalho. Você se encontra embarcado nessa nau que irá navegar pelos caminhos fáceis, difíceis, tortuosos e simbólicos do mar-campo-tema. Ali estão anotadas as tormentas e as calmarias, os insights e as dúvidas, o caos e a desordem que, posteriormente, serão organizadas para entendimento da pessoa leitora.

A todo o momento eu percebo as equivalências do trabalho do jornalista como um pesquisador que atua num campo social diferente do acadêmico. No caso da cartografia, ela não se resume a uma reportagem jornalística porque esta se presume “objetiva”, enquanto que o texto cartográfico inclui “as contradições, os conflitos, os enigmas e os problemas que restam em aberto” (BARROS; KASTRUP, 2009, p. 72). A matéria quer apresentar um fato com suas minúcias e detalhes, a cartografia quer mostrar que a realidade pesquisada é complexa e contraditória. A contradição da reportagem se dá por meio da “escuta dos dois lados” (que eu questiono e problematizo), o contraste da cartografia se dá na polifonia, na pluriversidade dos discursos e no não direcionamento interpretativo dos eventos. Tanto a reportagem quanto a análise cartográfica demandam de categorias de análise para que possamos compreender o seu contexto – e aí, na cartografia, entram os analisadores, que são os acontecimentos, as práticas ou os dispositivos que apontam aspectos de uma estrutura social que, a priori, eram impensados (Aguiar; Rocha, 2007). São cenas do cotidiano que nos revelam linhas de força, tramas e redes dentro de um contexto que permitem, como se diz na Antropologia, “estranhar o habitual”, contribuindo para o entendimento do processo em curso na investigação. Nos próximos parágrafos eu entro em cena com eles.

3.2. Narrativas menores: as de maior importância

Cartografar significa situar feixes e enredamentos de corpos e territórios de (re)existências que se encontram em conexão. Território, neste estudo, se configura como vocábulo multisssemântico, que pode remeter tanto a espaços físicos e geográficos (como bairros, vilas, favelas, comunidades) quanto simbólicos e políticos, mas que sempre é dinâmico, processual, como um campo de forças e de exercício de dialéticas e contradições (Santos, 1999). Compreendo aqui o conceito de território para além de uma mirada geoespacial, como algo que transcende as propriedades geo-jurídico-políticas produzidas pela Geografia eurocêntrica (Haesbaert, 2020). Lido num contexto (latino-americano) que dialoga com as lutas pelas transformações sociais, o território se configura como

um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência dos grupos subalternos, especialmente os povos originários. Desdobram-se assim desde os territórios do/no corpo, íntimo (a começar pelo ventre materno), até o que podemos denominar territórios-mundo, a Terra como pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos – e, conseqüentemente, de territorialidades – aos quais estamos inexoravelmente atrelados. Tudo isso se desdobra hoje dentro daquilo que se designa como pensamento decolonial, uma busca por pensar nosso espaço e, de alguma forma, o próprio mundo, considerando as bases espaço-temporais – a geohistória, enfim – em que estamos situados. (Haesbaert, 2020, p. 76)

Ao se dimensionar território nessa perspectiva, a cartografia pode contribuir para que possamos compreender as dinâmicas territoriais (físicas e intangíveis) estabelecidas. Ela demanda uma postura que nos instiga a assumir “posições contundentes e comprometidas com o combate ao cárcere racial (enclausuramento e desvio do ser) e às suas produções de injustiça cognitiva” (Rufino, 2019, p. 11). Nesse procedimento, encarna-se a remontagem de construção de saberes na edificação de outro projeto de mundo e permite-se que saberes consolidados da Academia possam estar em trânsito e no mesmo patamar de legitimidade e importância que as práticas sociais, culturais, políticas, econômicas e subjetivas dos povos lidos como subalternos. Ao recuperarmos a clássica pergunta de Gayatri Spivak, se pode o subalterno falar, podemos discorrer a respeito dessa noção mesma do que é ser subalterno: não é aquele que não tem voz, mas é aquele que é falado pelo outro (Souza, 2018). Lélia González (1984) evoca essa concepção quando observa que nós, pessoas pretas, não tínhamos “voz própria” porque éramos sempre falados pelo outro, na terceira pessoa, como se fôssemos infantilizados. A subalternidade se revela, no campo da linguagem, como uma impossibilidade, uma interdição

das expressões e da maneira própria desses sujeitos falarem – o que está intimamente ligado à noção de epistemicídio que orienta esta pesquisa. No entanto, compreendo que a questão não é se o subalterno pode ou não falar, mas como ele fala e quem o escuta. Se “a linguagem é também um lugar de luta” (hooks, 2019, p. 74), de disputa de posicionamentos, de perspectivas e narrativas, a questão é a desqualificação das nossas vozes (subalternizadas, inferiorizadas) pelo sistema racista que insiste ou em nos invalidar ou só tomar nosso conhecimento como válido a partir de “pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossa cultura, e mesmo em nós”. (Kilomba, 2019, p. 51).

Nesse âmbito entram as *narrativas menores*, expressas por pessoas em lugares minoritários do ponto de vista da hegemonia que apresentam o seu ser e estar no mundo *através* da língua maior – ou hegemônica. A noção de narrativas menores tem influência no conceito estético de *literatura menor* de Gilles Deleuze e Felix Guattari. Para eles, a literatura menor está vinculada com três elementos: a desterritorialização da língua (uma língua hegemônica reconfigurada e forjada em condições minoritárias – o pretuguês de Lélia González, por exemplo), o seu caráter individual e político e a sua dimensão coletiva. O objetivo da literatura menor, assim, é criar uma nova expressão, com o compromisso não de “representar o mundo, mas intervir nele, produzir novas sensibilidades e intensidades” (Ionta, 2011, p. 92). É um tipo de fala que não está dentro dos cânones e das formas próprias de representação hegemônica. Por mais que a língua maior seja a convencionalmente utilizada, o jeito como isso é feito se dá por outros atravessamentos (Souza, 2018): é um sistema linguístico revestido de elementos destoantes da norma dita culta e correta, é uma prosódia com sotaque, temperada. A partir dessa dimensão, temos que o grande combustível desta pesquisa está na reunião de narrativas menores acerca da atuação político-cultural da juventude negra direcionada pelo enfrentamento ao epistemicídio e pela luta por uma política de vida.

Em condições limitantes de locomoção por causa da pandemia de Covid-19, a estratégia para iniciar o trabalho em si contemplou uma observação de como as redes de sociabilidade e de atuação política juvenil negra se configuraram na internet. A luta contra o epistemicídio não para, ela se dá de formas diversas e múltiplas, que congregam ações de formação, de informação, de articulação, de mobilização, entre outros. Não foi proposta deste trabalho, no entanto, fazer uma etnografia online, mas partir da condição de precariedade nas ações presenciais por causa do isolamento social para começar a trajetória em busca dos sujeitos interlocutores. Assim, fiz um levantamento preliminar de grupos e coletivos engajados com o ativismo político-cultural que, composto majoritariamente por jovens negros/as, estejam em uma nítida proposta de se contrapor a um discurso genocida. Na medida em que esse

levantamento foi sendo elaborado, eu pretendia entrar em contato com seus responsáveis para apresentar a investigação, convidá-los a estarem comigo nessa trajetória e compreender como esses coletivos se constituem. Ainda, quis observar (a partir da internet e posteriormente, com a redução da pandemia, *in loco*) suas ações, articulações e produções que coadunam com o cerne desta pesquisa: evidenciar o ativismo político-cultural realizado pela juventude negra como possibilidade de enfrentamento ao apagamento de referenciais epistemológicos, culturais e políticos dessa população. Seja por meio da comunicação, da arte e cultura, da formação política, a ideia foi de identificar redes de sociabilidade que se constituem em difusores e arquitetos de uma outra possibilidade de subjetivação política para as juventudes negras.

Diante os atravessamentos que surgiram, o caminho da pesquisa se configurou por cenas que estão no cruzo entre quatro elementos: o pesquisador, a cidade sitiada e a morte do poeta; um duplo assassinato: epistemicídio midiático; o poeta, as amigades e a cidade; e epistemicídio e direito à cidade. Estes tópicos serão abordados no capítulo a seguir.

4. “OLHAR PRA RECIFE NÃO TEM COMO NÃO VER JAPA”: UMA CARTOGRAFIA MEMORIALÍSTICA

*a questão não é se há luz no fim do túnel:
a questão é você não entrar no túnel*

Miró da Muribeca

4.1. Testemunhos oculares da história de Japa Rua

Desde que cheguei a Recife, moro na mesma região, nas proximidades do Parque 13 de Maio, entre os bairros da Boa Vista e de Santo Amaro. A região é considerada um *point* da Esquerda recifense – torna-se, quando há manifestações nas ruas do Centro, um ponto de encontro pós-protestos, pois há vários bares que atendem a diversos públicos (de pessoas mais antigas até mais novos, de pessoas mais abastadas até quem não tem tantos recursos financeiros). Durante o *lockdown* pandêmico, a localidade (costumeiramente movimentada) ficou desértica. Todos os bares ficaram fechados. Antes, de segunda a sábado, ouvia-se a zuada dos frequentadores dos bares (algo que nunca incomodou). Agora, durante o período de isolamento, era o mais sepulcral silêncio. Nada se ouvia, apenas as vozes das pessoas em situação de rua que começaram a ocupar aquele espaço em demasia. Muitas pessoas nessa condição se estabeleceram nesse quarteirão de rua onde havia movimentação continuada. Às segundas, majoritariamente, o silêncio era quebrado pelo carro da “comunidade”²² que chegava trazendo alimentos a quem se situava nessa condição. Quebrava-se o silêncio também quando havia pronunciamentos do então “presidente” da república²³ e nós, domiciliados do entorno, íamos às janelas bater panelas (numa tentativa de ressignificar o que outrora havia sido o panelaço..., mas isso é outra história). Ou quando havia discussões, brigas e confusões entre as

²² “Comunidade” era como genericamente as pessoas em situação de rua naquele local chamavam as iniciativas assistencialistas de instituições religiosas (maior parte evangélicas) que consistiam em levar alimentos a quem tinha fome no momento.

²³ Jair Messias Bolsonaro foi eleito o 38º presidente da república em 2018 pelo Partido Social Liberal, que posteriormente se fundiria ao Partido Liberal. Seu governo foi marcado pela execução de um projeto fascista de desmonte de políticas públicas e o fortalecimento de ações que contribuíssem para uma política de morte, como a liberação sem precedentes ao acesso a armas de fogo. O exemplo mais patente disso foi a sua condução genocida da pandemia de Covid-19 entre 2020 e 2021. Negando a ciência, impôs a crença na cura da doença em um remédio que serve para matar verme; boicotou as ações de enfrentamento à Covid pelo isolamento social – as unidades federativas tiveram que agir por conta própria, como o caso do governo de Pernambuco e dos demais estados nordestinos, que se uniram em ações conjuntas para contrapor a essas ações equivocadas; por fim, chamando a doença de “gripezinha” ou “resfriadinho”, desestimulou toda e qualquer iniciativa de vacinação que surgia como alternativa de se enfrentar à doença. No período mais intenso da pandemia, foram notificadas mais de 700 mil mortes. Em depoimento CPI da Covid, o epidemiologista Pedro Hallal, da Universidade Federal de Pelotas, relata que “quatro em cada cinco mortes pela doença no país eram evitáveis caso o governo federal tivesse adotado outra postura — apoiando o uso de máscaras, medidas de distanciamento social, campanhas de orientação e ao mesmo tempo acelerando a aquisição de vacinas. Ou seja, de acordo com suas estimativas, **pelo menos 400 mil pessoas não teriam morrido pela pandemia**”. Fonte: Agência Senado - <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/06/24/pesquisas-apontam-que-400-mil-mortes-poderiam-ser-evitadas-governistas-questionam> (acessado pela última vez em 16 de fevereiro de 2024; grifos meus).

peessoas em situação de rua e as domiciliadas no prédio onde eu morava – interessante que isso era semanal e aos sábados. Na medida em que foram ocorrendo as primeiras ações de flexibilização do isolamento, pouco a pouco a rua retomava ao seu movimento (que não seria mais como era antes). E foi num desses momentos, no início de 2022, que aconteceu o fato a seguir.

Era dia 6 de janeiro de 2022, Dia de Reis. Aproximadamente 11 e meia da noite. Eu estava na sala assistindo alguma coisa na TV ou mexendo na cozinha, não me lembro direito, quando escuto uma movimentação na rua. A priori, parecia ser uma discussão como outra qualquer. Só que parecia que estava escalonando. As pessoas falando mais alto. Acho que houve uma derrubada de mesa. Olho pela janela e vejo dois rapazes próximos à esquina da Rua da União. Um deles caminha à frente em direção à Rua da Saudade. Vem o outro rapaz atrás que para no meio do caminho. Ele busca uma cadeira de um dos bares e senta. Coloca a mão no ventre, algo errado acontecera. A constatação: o rapaz havia sido ferido na barriga com um golpe de faca. Começa então uma mobilização para atendê-lo: uma pessoa dá água (ele reclamava de sede, muita sede), outra tenta estancar o sangramento; um vizinho joga uma camisa para ajudar nisso. Eu e outras pessoas ligam para o SAMU – na ligação que eu fizera, o atendente me comunicou que já estavam cientes e a caminho. O tempo foi passando e nada da ambulância. Alguém resolve então levar o rapaz para uma emergência: colocam-no dentro de um carro e saem em disparada para o Hospital da Restauração, a maior emergência pública de Pernambuco. Algumas pessoas na rua estão impressionadas; outras, indignadas. Um rapaz que estava com o moço que foi esfaqueado joga um capacete de moto violentamente no chão e grita “PORRA, JAPA!”. Ali eu descobri o nome dele: Japa.



Figura 2. Fotografia de Japa Rua. Fonte: Instagram @japarua.

No dia seguinte, fui procurar informações sobre o ocorrido. Fiz uma busca no Instagram, procurando por algumas palavras-chave como “Mamede Simões” e “assassinato”, descobro quem era o rapaz. E que, infelizmente, ele tinha falecido. **Japa Rua**: poeta, *slammer*, *rapper*. Um frequentador de batalhas e saraus. Um agitador cultural. Uma figura conhecida do circuito do hip hop em Recife. Um jovem preto de 25 anos, de cabelos cacheados, olhos puxados (por isso o apelido). Fiquei assustado. Nunca antes na minha história morando naquela região algo semelhante acontecera. Foi algo drástico, dramático e fatal, e que me deixou paralisado. Mesmo lendo as postagens, percebi que as informações não davam conta da dimensão do que havia acontecido. A bem da verdade, os dados que eu conseguia acessar eram difusos e como eu não sabia ainda direito quem era a vítima, não compreendi a gravidade da situação. Anotei o que aconteceu no meu diário, ferramenta metódica que me auxilia nos registros da pesquisa.

Meses depois, o assunto volta à minha vida de forma, digamos, atravessada. Em uma

manhã de sábado, retornava para casa depois de algumas compras na região do São José, área do Centro do Recife famosa pelo seu mercado de mesmo nome. Passei pela Ponte Seis de Março, mais conhecida como Ponte Velha, que liga a Casa da Cultura²⁴ à Rua Velha e à Rua da Glória, uma parte antiga do bairro da Boa Vista. Virei à direita na Rua José Mariano, cuja continuação é a Rua da Aurora, e virei à esquerda numa rua que faz esquina com uma Igreja Batista, a Bulhões Marques. Essa é uma via sem saída de carros que dá num edifício chamado Evariste Galois – ela continua no sentido Rua da Imperatriz, mas para quem está a pé ou de bicicleta, formando-se um beco. E foi nela que vi um grafite com o desenho de um jovem negro, com cabelos ondulados presos no alto, sentado com os braços apoiados nas pernas, olhos penetrantes que contemplavam diretamente para a câmera, quebrando as quartas-paredes. Acima, um lambe em formato de placa de rua com os dizeres “Beco Poeta Japa Rua”. Rememorei o evento que ocorrera no início do ano e percebi ali um registro de alguém que atravessara a vida de Recife e de moradores dela de forma intensa – caso contrário, não acredito que haveria algum tipo de homenagem assim. Observei o beco, que posteriormente descobri que era um local frequentado por Japa, e pensei na possibilidade de tomar a história dele como possível ponto de articulação da minha pesquisa.

²⁴ Equipamento público que hoje abriga uma feira de artesanato e apresentações culturais, mas que foi um presídio até 1973.

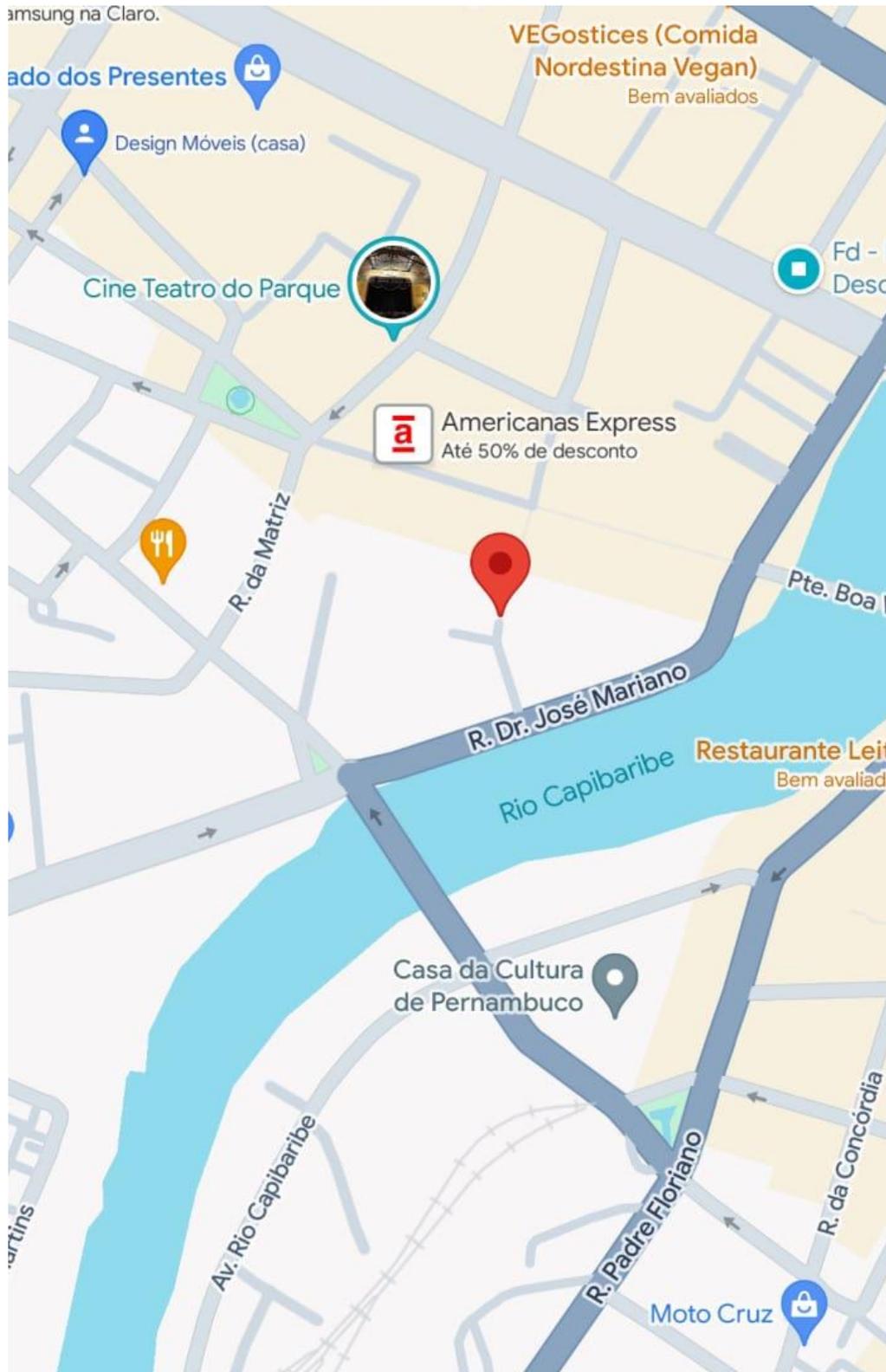


Figura 3. Localização do Beco do Biu, local onde se encontram as homenagens a Japa, na Boa Vista. Fonte: Google Maps.



Figura 4. Street view do Beco do Biu, local onde se encontram as homenagens a Japa, na Boa Vista. Fonte: Google Maps.

Dessa forma, percebi que poderia ser interessante seguir com a pesquisa tendo como mote a memória que Japa Rua deixou nas pessoas e na cidade de Recife. Estava promovendo uma articulação entre o poeta, as juventudes e os territórios. Dialoguei com algumas pessoas (colegas de pós-graduação, inclusive) se essa abordagem proposta seguia de forma ética com a memória da vida de Japa. Senti-me seguro depois de diversas respostas afirmativas, que creditaram positivamente o que eu estava fazendo – isso seria depois confirmado pelas pessoas com quem conversei, dizendo que a pesquisa era importante para manter viva a memória de Japa.

Retomei uma busca que fiz pela internet para compreender mais sobre o ocorrido e sobre

Japa. Algumas das manchetes que encontrei nos portais de notícia resumiam-se a contar do assassinato, sem aprofundar na sua biografia²⁵. A TV Globo dedicou um vídeo de quase três minutos no NE 2, noticiário local noturno (tempo consideravelmente relevante para uma reportagem televisiva). O Diário de Pernambuco, jornal mais longevo do Brasil e da América Latina (indo completar 200 anos em 2025), conseguiu ser o mais infame ao resumir o acontecimento em três parágrafos de três linhas cada – e com uma manchete por demais genérica; eu fiquei estarecido com tamanha indiferença do Diário com o fato. Somente isso daria um artigo ou uma dissertação com embasamento semiótico. De maneira menos abjeta, o Jornal do Commercio conseguiu contextualizar melhor o acontecimento do que seu rival, mas não sem certa ironia sobre o fato de a Mamede Simões ser “point da intelectualidade recifense”. O LeiaJá e a Folha de Pernambuco foram sucintos como o Diário, mas não tão reles.

VEÍCULO	MANCHETE	LINK	PRINT EM
TV Globo	Artista morre após ser esfaqueado na Rua Mamede Simões, no Centro do Recife	https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2022/01/08/artista-morre-apos-ser-esfaqueado-na-rua-mamede-simoes-no-centro-do-recife.ghtml	20/03/2023
Diário de Pernambuco	Homem é esfaqueado na Rua Mamede Simões	https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2022/01/homem-e-esfaqueado-na-rua-mamede-simoes.html	20/03/2023
Jornal do Commercio	Artista morre esfaqueado na Rua Mamede Simões, point da boemia recifense	https://jc.ne10.uol.com.br/pernambuco/2022/01/14931317-artista-morre-esfaqueado-na-rua-mamede-simoes-point-da-boemia-recifense.html	22/03/2023
LeiaJá	Polícia investiga assassinato de jovem na Mamede Simões	https://www1.leiaja.com/noticias/2022/01/08/policia-investiga-assassinato-de-jovem-na-mamede-simoes	22/03/2023
Folha PE	Artista é assassinado a facadas na rua Mamede Simões, no Recife; suspeito segue foragido	https://www.folhape.com.br/noticias/artista-e-assassinado-a-facadas-na-rua-mamede-simoes-no-recife/211748/	22/03/2023
Agora Nordeste	Artista morre após ser esfaqueado no Centro do Recife	https://www.agoranordeste.com.br/noticia/01/08/2022/artista-morre-apos-ser-esfaqueado-no-centro-do-recife.html	22/03/2023
Brasil de Fato	Em memória de Japa: amigos e família homenageiam	https://www.brasildefato.com.br/2022/01/14/em-memoria-de-japa-amigos-e-familia-homenageiam-artista-morto-no-recife	22/03/2023

²⁵ A quem interessar, os prints das reportagens estão disponíveis neste link:

	artista morto no Recife		
Esquerda Diário	Juventude negra Recife perde Japa, um artista da cena hip-hop e da cultura negra de Pernambuco	https://www.esquerdadiario.com.br/Recife-perde-Japa-um-artista-da-cena-hip-hop-e-da-cultura-negra-de-Pernambuco	22/03/2023
Marco Zero Conteúdo	Se o amor não morre o poeta também não pode morrer	https://marcozero.org/se-o-amor-nao-morre-o-poeta-tambem-nao-pode-morrer/	20/03/2023
Marco Zero Conteúdo	Ainda há tempo no Beco do Poeta Japa Rua	https://marcozero.org/ainda-ha-tempo-no-beco-do-poeta-japa-rua/	20/03/2023

Tabela 1: manchetes e links de notícias sobre a morte de Japa. Fonte: pesquisa do autor.

No que tange a veículos noticiosos, se eu quisesse mesmo saber não apenas sobre o assassinato, mas sobre Japa, eu precisaria acessar mídias não convencionais ou independentes. O portal Brasil de Fato menciona em uma reportagem o sarau que foi feito em memória da vida de Japa, que aconteceu no Beco do Biu – foi nessa ocasião que o local foi batizado como Beco do Poeta Japa Rua, com a instalação de um lambe em formato de placa de rua com essa descrição, e que houve a produção dos grafites em lembrança a ele. A reportagem dialoga com Tuca Duarte, uma das primeiras pessoas que busquei conversar quando percebi a importância de se fazer um registro sobre Japa dentro do contexto da minha pesquisa. As dificuldades e desencontros da vida impediram que tivéssemos um encontro, mas trago aqui o que ela disse na reportagem (Barros, 2022, online):

“Ele era um artista de rua, uma pessoa do movimento da cultura, era um poeta, então nada melhor que manter essa memória dele viva através da arte. Ele respirava arte, vivia arte; [essa] seria a melhor forma de falar tudo que a gente queria falar para ele”, diz a militante.

“Vai ser um momento de reunir amigos, família e pessoas que se sensibilizaram com o caso, e através da arte mostrar quem ele era. Isso é o que a gente quer: que conheçam como ele era importante para a cultura de rua”, afirma.



Figura 5. Fotografia do lambe afixado numa das paredes do Beco do Biu em homenagem a Japa. Créditos do autor da tese.

O site Esquerda Diário, que faz parte do Movimento Revolucionário de Trabalhadores

(MRT)²⁶, lamentou a morte de Japa e disse que o assassinato foi uma fatalidade que aconteceu com um jovem negro reconhecido por ser parte da cena artística de Recife.

Japa era um jovem que carregava várias aspirações e sonhos, que se expressavam nessa disposição de construir a cena do hip hop e levar adiante a cultura negra nordestina, assim como na sua denúncia ao racismo e toda forma de injustiça social nos poemas e grafites. Era um amigo e querido, que deixa as marcas na cena de um jovem que nunca se resignou frente à opressão da luta e cultura negra.

Tanto Brasil de Fato quanto Esquerda Diário são destoantes no que se refere à abordagem da morte de Japa em comparação à imprensa hegemônica-tradicional. Junto dessas duas mídias, temos a Marco Zero Conteúdo, agência de jornalismo independente do Recife, que publicou duas reportagens-crônicas sobre o poeta – ambas são de autoria de Giovanna Carneiro, uma das pessoas com quem conversei para esta pesquisa cujo relato será abordado nas próximas linhas. Em um dos textos, fica evidente a “falta” que Japa iria fazer na vida cultural da cidade:

A partida precoce de Japa deixará uma lacuna não apenas para o movimento hip hop, mas também para toda a cultura do Recife, que perdeu um poeta ávido e “cheio de luz”, como relatam os amigos e artistas que conviveram com ele. “As pessoas precisam ver a dimensão da cultura, do hip hop e da poesia de Pernambuco e saber o quanto Japa estava presente nesses movimentos”, afirmou Tuca Duarte, integrante do coletivo de arte Point Bomb²⁷.

Recife perdera para a violência urbana um personagem de suas ruas e da sua cultura periférica, um sujeito que era um catalisador e um agregador, que tinha a poesia como veículo para transformar a realidade, o entorno. Nas minhas andanças virtuais para poder localizar a trajetória de Japa na pesquisa, deparei-me com um imenso texto publicado no Instagram e que marcava o perfil do poeta. O texto traz um sentimento de perda grande, além de uma reverência à figura de Japa.

É bem triste pensar e escrever isso. Meu amigo Japa morreu de verdade. Sim, pior que foi. Foi de quê? De verdade. Eu duvido nada que ele disse uma verdade que fez o cidadão se sentir atravessado de tal modo que a única forma que encontrou de revidar foi com a violência fatalista e ridícula, pequena feito quem não tem uma palavra na boca nem no juízo. Que doidera essa lástima.

²⁶ “O Movimento Revolucionário de Trabalhadores, o MRT, é uma organização política que integra a Fração Trotskista - IV Internacional, com organizações como o Partido dos Trabalhadores pelo Socialismo, o PTS na Argentina, e o Partido de Trabalhadores Revolucionários, o PTR no Chile, junto a diversas outras organizações pela América Latina, Central, EUA e Europa. Lutamos pela construção de um partido revolucionário no Brasil e no mundo. Defendemos a auto-organização da classe trabalhadora ao lado da juventude, das mulheres, negros, LGBTs e indígenas e impulsionamos o Esquerda Diário, que integra a Rede Internacional de jornais digitais diários em 14 países e 8 idiomas.” Fonte: <https://mrt.org.br/> (acessado pela última vez em 11 de dezembro de 2023)

²⁷ Mais adiante irei abordar sobre o coletivo Point Bomb, que contribuiu para a realização desta pesquisa.

Foda é que meu mano foi histórico, coletivo, loko até dmss [demais], sincero e irreverente do início ao fim. Fim não né, pq ele viveu e partiu pela sua ideia e isso jamais morrerá. Jamais morrerá o cuidado que ele sempre expressou com quem ele vivenciou de perto. O olhar tímido, sensível, preciso e coerente. Incisivo y imprevisível de encontrar palavras, métricas, rimas y um freestyle que não tinha outra fonte. Uma suavidade de quem já sabia que a vida nem a pena valia, se não fosse a desobediência.

Eu sinto muito irmão, pois eu queria aprender tanto com a sua performance neste mundo. Foi certamente um privilégio cada encontro que as esquinas nos proporcionou [sic]. Eu sabia disso. Eu sentia que era muito valioso aquele tempo, mesmo sem cogitar essa brevidade. Foi foda. Esse pirraia já era de outra dimensão, tem como não.

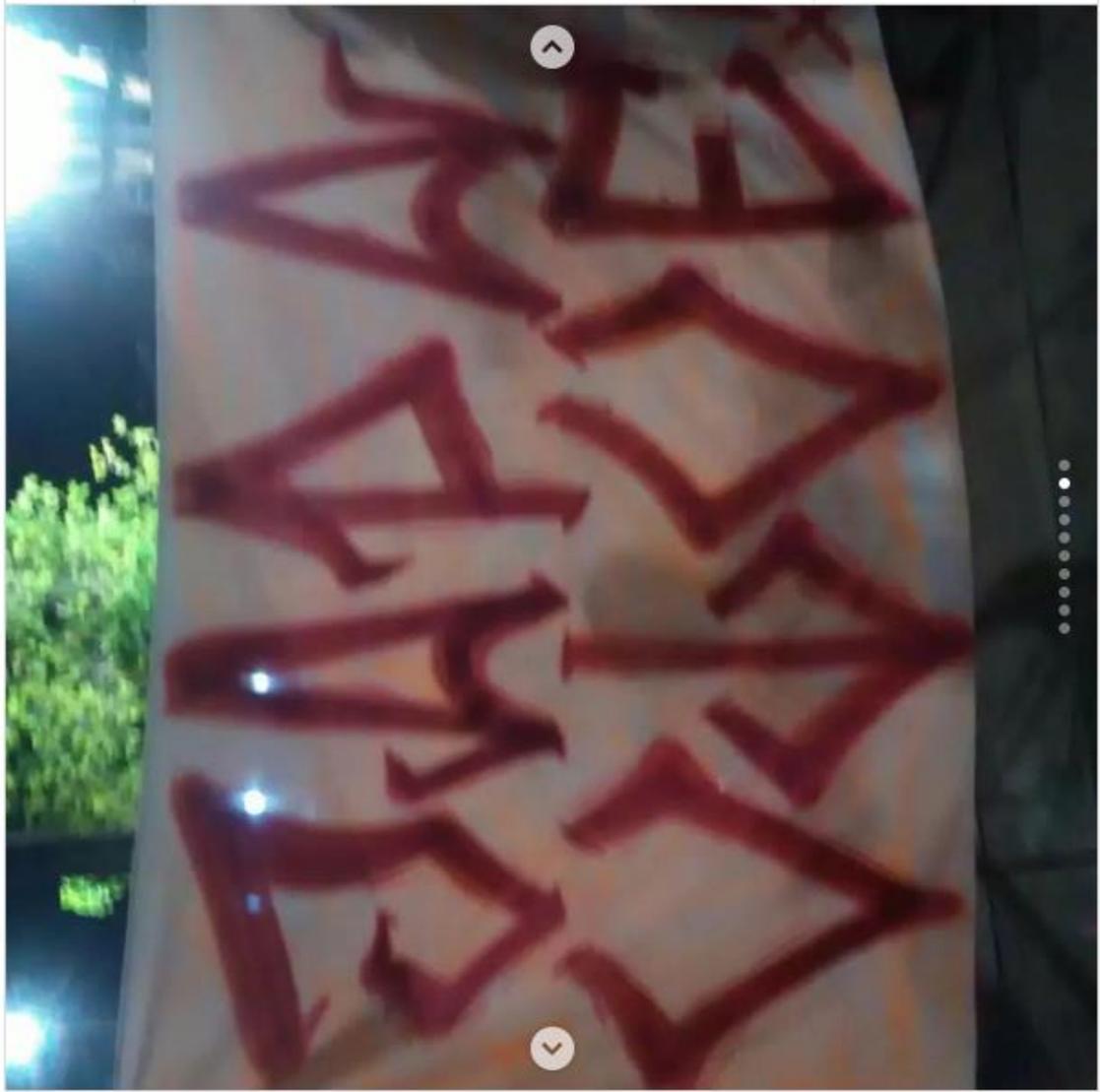
Num desses encontros de dezembro, ele disse q eu tava vindo de [#Camaragingibre](#). Tu crê [sic] que ele reforçou que se eu fosse usar esse termo, era pra envolver ele? Porra boy, a última coisa que eu saí de casa mastigando nesse pedal tinha sido exatamente uma lasca de gengibre. Bote fé quem tiver, pois isso tudo aconteceu fim da tarde num cruzamento em que eu pedalava na Conde da Boa Vista e ele atravessava a faixa de pedestre, o que me fez parar para ser bem recebido na cidade. Botei ele no quadro e descemos para a casa da cultura, num evento cheq.

Uma missão boka. Foi assim que ele fez a vida, o nome e todo impacto em cada ser vivente que o assistiu. Que sua nova morada lhe acolha com a boniteza de quem só queria brincar, além de [#sexoganjaerap](#). Coisa de quem sabe. E taligaaado né, qq de menos dá tua ideia, cachorro. 🌿

Hoje (21) tem Sarau Japarua Japavive lá em Biu, umas 17h. Ocupar a cidade com arte e consciência é oq ele dava valor.

Sigo na fé da sua última mensagem: só luz!!! 🌻²⁸

²⁸ Texto postado no Instagram em 21 de janeiro de 2022, disponível em <https://www.instagram.com/p/CZAKryILECN/> (acessado pela última vez em 28 de agosto de 2023).



bicicastelo • Seguindo
Luz na Vida

bicicastelo 83 sem

É bem triste pensar e escrever isso. Meu amigo Japa morreu de verdade. Sim, pior que foi. Foi de quê? De verdade. Eu duvido nada que ele disse uma verdade que fez o cidadão se sentir atravessado de tal modo que a única forma que encontrou de revidar foi com a violência fatalista e ridícula, pequena feito quem não tem uma palavra na boca nem no juízo. Que doidera essa lástima.

Foda é que meu mano foi histórico, coletivo, loko até dmss, sincero e irreverente do início ao fim. Fim não né, pq ele viveu e partiu pela sua ideia e isso jamais morrerá. Jamais morrerá o cuidado que ele sempre expressou com quem ele vivenciou de perto. O olhar tímido, sensível, preciso e coerente. Incisivo y






Curtido por vique.fc e outras pessoas
21 DE JANEIRO DE 2022

Adicione um comentário...

Figura 6. Print do post de Bicastelo. Fonte: Instagram @bicicastelo.

O post tem data de 21 de janeiro de 2022. Dada a intensidade do texto, resolvi contactar o seu autor. Coincidência, ele se chama Bruno, vulgo Bicicastelo. Fiz um contato via direct do Instagram. Encaminhei a ele a seguinte mensagem:

Oi, Bruno. Boa tarde! Tudo bem? Me chamo Bruno também. Tô realizando uma pesquisa sobre os grupos culturais de juventude na Grande Recife e como eles fazem enfrentamento ao genocídio da população negra. Eu vi um post seu bem emocionante sobre o Japa, eu estou na proposta de ter o Japa como um fio condutor pra entender como as juventudes se organizam e transitam pela cidade. E também entendendo que a memória de Japa é algo que se inscreveu de maneira forte nas ruas da cidade. Queria ver se podemos trocar uma ideia e te explicar com mais calma minha proposta. Cê topa uma conversa? Muito obrigado desde já. E um abraço!

Ainda que houvesse uma pequena demora, a resposta de Bruno foi muito entusiástica:

Salve meu irmão
até de nome somos da mesma qualidade!! FFFFé irmão
a morte do meu irmão Japa foi uma covardia q ainda me dói diariamente. Ir na cidade e não poder encontrá-lo é uma sensação mtt horrível
vc chegou a conhecê-lo?
eu quero mtt poder participar nesse privilégio de estar nesse projeto
bora q vamos?!

Trocamos contato de WhatsApp e marcamos de nos encontrar em um ponto que era conhecido como Beco do Biu e que reunia, segundo ele, diversas pessoas da poesia marginal local. Isso, o beco pelo qual passei alguns dias antes, entre a Rua da Imperatriz e a Bulhões Marques.

Encontrei Bicicastelo na esquina da Conde da Boa Vista com a Rua do Hospício. O local é conhecido por receber, periodicamente, a Batalha da Escadaria, a mais antiga rinha de MCs do Nordeste. Num primeiro momento, sua presença parecia transmitir tranquilidade e harmonia, além de certa empolgação em saber que eu estava incluindo Japa na pesquisa. Andamos uma quadra da Boa Vista e viramos à direita na Sete de Setembro, rumo ao beco do Bar do Biu. Bruno foi me contando um pouco da sua trajetória: ele é artista de rua e vive de ônibus em ônibus vendendo sua arte, fazendo poesia. Além de artista de rua (seria artista de ônibus?), também é músico. Me disse que também tocava coco, mas não me recordo de eu ter perguntado em qual grupo tocava – posteriormente, busquei essa informação pelo Instagram e achei: ele é integrante do Coco dos Malungos, da Grande Recife. Foi até interessante que num momento eu perguntei de religião e espiritualidade, e ele me disse que a religião dele era a música. Me fez na hora de lembrar uma frase de Fela Kuti sobre a música, que ela é algo espiritual e que você

não pode ser leviano com ela²⁹. Andamos pela Sete de Setembro passando pelo Banco do Brasil, atravessamos a Imperatriz e chegamos no Bar do Biu. Minutos antes de nos encontrarmos havia chovido – eu estava em casa e me perguntava: “poxa vida, será?”. Por uma benesse do universo, a chuva parou 15 minutos antes do horário que havíamos marcado de encontrar, 20 horas. Chegamos no Bar do Biu e Bruno foi meio que fazendo as vezes de anfitrião, me apresentando para as pessoas. Mostrou-me os grafites feitos na parede do beco em homenagem a Japa. Ali eu parei e pensei: “o rolê é mais profundo que eu pensava”. E era.

Bruno foi me apresentando para as pessoas que ali estavam. A primeira delas era Pato, um amigo próximo de Japa e que, segundo Bruno, ainda sofria com a passagem do poeta. Bruno fez uma intermediação com Pato para que pudéssemos conversar – rolou um pequeno momento de tensão porque Pato estava visivelmente bêbado, mas nada que eu considerasse um atrapalho à conversa. Depois dessa introdução, consegui ouvir algumas palavras de Pato que reforçavam o que se dizia de Japa. Pato inclusive contou uma história de que, quando ele foi pai, Japa teria sido a única pessoa dentre seus amigos que tinha ido visitá-lo em casa (não mencionou o bairro, mas disse: “Japa foi lá na putaquepariu onde eu morava pra me ver”). Abraçou-me, deixei-me por ele ser abraçado, apoiou o braço no meu ombro e ficou repetindo palavras que tinham a ver com as dores de ter perdido um amigo leal e fiel.

Depois, Bruno me conduziu para outra mesa, onde havia quatro pessoas. Ele foi meio que um cicerone para mim, me apresentando e inclusive dizendo da proposta da minha pesquisa para as pessoas (o que, no momento, tornou-se positivo para mim; se eu chego só, bem possível que eu não teria abertura suficiente para conversar com as pessoas). Da rodinha, a primeira que ouvi foi Rafael, que focou em pormenores sobre o dia do assassinato – não vou dar esses detalhes aqui porque não convém para o que quero escrever; mas, em suma, ele disse que o rapaz que matou Japa estava ali no beco naquele dia, inclusive com o poeta, e que tudo que culminou na Mamede teria tido início com uma besteira no Beco do Biu. Foi uma briga de bar que acabou mal, infelizmente. Na mesa (em pé) estávamos, além de Bruno, Rafael e eu, Val, Abraão e Lucas. Ali também expliquei a ideia da pesquisa para as pessoas e, do fim ao cabo, acabamos trocando ideia sobre aleatoriedades diversas que, num primeiro momento, não tinham a ver com a pesquisa. Mas tinham a ver com minha presença e minha sociabilidade lá no espaço.

²⁹ “A música é algo espiritual, não se brinca com a música. Se você é leviano com a música, você morrerá jovem. Quando as forças superiores dão a você o dom da música, ele tem que ser bem usado para o bem da humanidade. Se você usa para si próprio ou enganando as pessoas, você morrerá jovem.” Fela Kutí, “The Music is the weapon” – disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2XtkbruUslw> (acessado pela última vez em 28 de agosto de 2023). No original, Fela usa a expressão “play with music” no sentido de brincar com a música de forma irresponsável. Dada a ambiguidade que o verbo “brincar” tem em português, preferi usar a expressão “ser leviano”.

Significa dizer: não adianta eu querer impor o que eu quero, eu preciso ser deixado levar pelo campo em certo aspecto.

Biu fecha, caminhamos rumo à Conde da Boa Vista. Bruno me pergunta se quero ir embora ou se topava ficar mais tempo, e eu disse que topava. Ficamos ali em frente às Americanas da Sete de Setembro, onde de segunda a sábado tem umas barraquinhas que vendem comida e bebida, de frente ao Beco da Fome. Esse local é uma viela paralela à Avenida Conde da Boa Vista, atrás do Edifício Pirapama, e possui esse nome porque era um conhecido ponto de comercialização de comidas baratas na região³⁰. Um litrão de Brahma foi suficiente para dialogarmos mais a respeito da presença de Japa na cidade. E nesse diálogo étlico, Bicicastelo solta uma frase que me deixa encastelado: “Japa é Exu”. No sentido de que o encontro que ocorreu ter sido promovido por causa da existência do poeta. Pensando que Exu é força dos encontros e desencontros, da palavra, da comunicação, e que também era uma segunda-feira, fiquei pensando nessas coisas. Dialogamos também sobre essa questão que vem tanto me instigando que é a memória viva das pessoas, de como elas impregnam a cidade na medida em que transitam por ela. Finalizamos a noite nos despedindo e com Bruno retornando à cidade onde mora, Camaragibe, na metropolitana.

Em se tratando de trânsito, é interessante observar uma característica de Japa nesse contexto: ele era um “poeta do coletivo”, com “coletivo” aqui sendo sinônimo de ônibus. Faço esse ligeiro trocadilho porque, no meu entendimento, Japa era um artista de transporte público e também um artista que afetava o público. Percebo que não se passava incólume à presença dele nos lugares. É o que Larissa Pessoa me contou na sua entrevista. Dançarina, performer, bailarina e coreógrafa, é moradora da Várzea (bairro onde fica a UFPE) e quando a entrevistei estudava Licenciatura em Dança, tendo como foco de pesquisa as danças urbanas, em especial o Bregafunk. Sua primeira interação com Japa foi pouco antes da pandemia, no BRT que liga a Zona Oeste ao Centro de Recife pela Avenida Caxangá. Pedindo licença para declamar, consegui fazer com o que o burburinho do ônibus diminuísse e as pessoas nele prestassem atenção. A poesia declamada àquela ocasião mobilizou muito Larissa, que acabou não interagindo com ele diretamente no momento, mas mandando uma mensagem na *inbox* do Instagram posteriormente.

Ele falou o Instagram dele no final, peguei e já mandei mensagem pra ele: “vêi, você me fez chorar” e ele respondeu “eu vi” (risos). E desde então a

³⁰ Informações mais detalhadas sobre o Beco da Fome podem ser visualizadas nesta reportagem da Revista Continente: <https://revistacontinente.com.br/secoes/arquivo/conde-da-boa-vista--a-sociedade-recifense-se-encontrava-aqui> (acessado pela última vez em 16 de fevereiro de 2024).

gente começou a trocar mais. Ele tinha uma coisa – ele TEM uma coisa, porque pra mim Japa é vivo e continua trocando comigo, sobre cutucar minha cabeça até eu falar “eu já tô na lombra”. E ele fez “é isso, continua”. Ele teve uma fase que morou aqui na Várzea e frequentava aqui a Praça da Várzea e às vezes saindo da escola nos encontramos, e ele tem essa troca com Recife. Entro no BRT, automaticamente penso em Japa, mesmo antes dele se encantar. Entrava no BRT e muitas vezes eu saía mandando mensagem pra ele “tás bem? Tás aqui? Tás por onde? Tás pelo Derby (que era muito um local que ficam pessoas que entram e saem do BRT para recitar)”. Olhar pra Recife não tem como não ver Japa.

O legado de Japa transparece na fala das pessoas entrevistadas como algo que não irá se perder no tempo. Um “menino brincalhão”, nas palavras de Luana Consegue. Produtora cultural e DJ, Luana é cria de Areias (zona oeste do Recife) e, à época da entrevista, morava em Pau Amarelo, Paulista, na metropolitana. Conheceu Japa, assim como Larissa, em uma viagem de ônibus urbano indo para a roda de coco de Mãe Beth de Oxum, no Guadalupe, bairro do sítio histórico de Olinda. Começaram a trocar ideia e, desde então, sempre se encontravam no Centro de Recife, e chegaram a morar um mês juntos numa casa da Rua Floriano Peixoto, no São José, área central da capital.

Ele passou quase um mês lá em casa porque não tava conseguindo pagar o aluguel. Esse mês com ele foi massa, era o dia inteiro brincando com ele. Tanto faz como eu estivesse, ele vinha e me fazia rir, diariamente. Ele era apaixonante, era um menino apaixonante. De uma aura saudável, respeitadora. É como se o mais simples resumisse Japa. Teve uma vez que a gente tava chegando no Ibura, na casa de uma amiga minha, na UR-11. A gente amanheceu na cidade, no Traga a Vasilha³¹. Eu tava [no ônibus] praticamente dormindo e Japa estava lá gritando para que eu acordasse, e a gente desceu do ônibus na maior risada. Quando eu pensava que ia descer no pior humor, lá vem ele alegrar, naquela manhã cheia de ressaca... Eu tive poucos momentos com ele, mas foram poucos momentos que se fizeram, assim, extensos, sabe?

Alguns dias depois do encontro presencial com Bicicastelo, tive uma reunião virtual com Giovanna Carneiro, a jornalista que escreveu duas reportagens sobre Japa para a Marco Zero Conteúdo. As suas matérias permitiram a mim acessar uma reminiscência do que teria sido Japa em vida. Os textos de Giovanna surgem como um contraponto à forma como a mídia hegemônica abordou o assunto e contribuem de forma substancial para que possamos

³¹ O Traga a Vasilha é um encontro de batuqueiros que se reúnem às sextas-feiras, perto da meia noite. O nome vem da chamada, que é para pessoas trazerem suas “vasilhas”, seus instrumentos, para bater na rua. O Traga “surgiu para juntar, de forma neutra e igualitária, pessoas que gostam de tocar maracatu e outros ritmos populares. Fundado em pleno ano 2000, já batucou pelo Poço da Panela, em Olinda, na Rua da Aurora e na Rua da Moeda até chegar, em 2006, no local atual [na rua Mariz e Barros, no Recife Antigo].” Leia mais em: <https://veja.abril.com.br/cultura/traga-a-vasilha-a-tradicao-no-som-dos-tambores-do-recife/> (acessado pela última vez em 24 de novembro de 2023)

compreender a dimensão e a importância que Japa Rua tem para o cenário cultural periférico da Grande Recife. Fiz contato com Giovanna e ela aceitou conversar. Havia um impedimento que era o fato de ela não estar em Recife no dia que marcamos, mas em sua cidade natal no interior – e, por conta disso, fizemos a conversa de maneira online. Um mês depois voltamos a conversar, também pela internet (e pelo mesmo motivo acima). Os dois encontros se complementam e acabam se tornando uma conversa só.

Giovanna, assim como Luana e Larissa, também conheceu Japa num local que possivelmente se tornaria característico ele estar presente: nos ônibus da cidade. Ao transitar entre o Centro e a Zona Oeste (mais especificamente a Várzea, onde Giovanna morava pela proximidade da UFPE, onde cursava Jornalismo), a então estudante frequentemente encontrava Japa nos coletivos declamando poesia, o que fez com que se despertasse nela certo afeto – não tinha proximidade e/ou intimidade, mas era uma admiração enquanto artista. Ao ficar sabendo do assassinato e de que a vítima era Japa, resolveu pautar a Marco Zero a respeito disso. Explicando à redação que não era um mero evento relacionado a um assassinato, mas que tinha a ver com uma história de um jovem artista e mobilizador cultural, a jornalista conseguiu sua pauta. Foram duas reportagens publicadas sobre Japa na Marco Zero Conteúdo, com espaço de uma semana entre elas – *Se o amor não morre, o poeta também não pode morrer* e *Ainda há tempo no Beco do Poeta Japa Rua*. As matérias acabaram extrapolando o Jornalismo e se tornando um memorial sobre Japa, que afetou as pessoas de quem ele era próximo.

Tanto na primeira reportagem de Giovanna para a Marco Zero como em outra, publicada no Brasil de Fato, havia a menção a pessoas que tinham proximidade com Japa e que eram organizadoras de um evento que era por ele frequentado: o Sarau Boca no Trombone³². É um recital que acontece em Água Fria, zona norte do Recife, geralmente na primeira terça-feira do mês, no Campo do Barreirão. O Boca no Trombone possui um aspecto híbrido: é tanto sarau de poesia quanto batalha de MC's. O sarau se organiza em dois momentos: o primeiro é de batalha, com a seletiva de MCs na primeira fase e com o embate final na segunda fase. Intercalando os momentos, entra o recital, onde pessoas podem livremente declamar poesias (autorais ou não).

O dia era oito de agosto de 2023. O sarau estava retomando as atividades depois de quatro meses parado, o último encontro tinha sido em 18 de abril. Cheguei no Campo do Barreirão perto das 19h30, fui de Uber Moto e parei na parte alta do campo. De lá, eu desci um

³² Apesar de antiga (de 2017), esta reportagem da Revista Continente traz um pouco da dimensão do sarau, que foi sendo atualizada conforme o tempo: <https://revistacontinente.com.br/secoes/reportagem/boca-no-trombone--um-grito-desabafado> (acessado pela última vez em 04 de setembro de 2023).

pequeno caminho estreito e íngreme até a base. O Recital e a Batalha acontecem numa esquina do campo, que é bem aqueles campos de várzea, de bairro, de poeira batida. Eu cheguei num momento em que o pessoal ainda estava se organizando – ao mesmo tempo em que havia uma pelada ocorrendo. O cenário era meio caótico: um futebol correndo no campo, cachorros espalhados pelo local, casas coladas à beira do campo, galera da Batalha colando e conversando, a caixa de som para servir de base sendo ligada, crianças gritando e brincando pela rua. Um cenário periférico, aquele caos que emana uma energia muito típica de quebradas.

Aproximei-me da galera e perguntei se já ia começar. O pessoal falou que iriam iniciar daqui a pouco, estavam esperando Adelaide chegar. Adelaide é uma das organizadoras da batalha. Mora em Água Fria, é mãe e à época foi recentemente eleita delegada da Conferência Municipal de Juventude do Recife. Me aproximo dela e me apresento, dizendo um pouco da minha proposta. Adelaide já era uma pessoa com quem buscava aproximações porque duas pessoas com quem conversei anteriormente, em sondagens para ver que caminhos eu deveria perseguir, mencionaram o nome dela. Registrando nossa conversa de maneira autorizada por meio de um gravador, perguntei a Adelaide sobre Japa e qual era a importância dele para o sarau. Eis sua resposta:

O Japa tem uma importância muito grande aqui no Boca no Trombone. Quando ele chega pra cá, a gente tá num momento de descoberta na poesia, porque a gente é um coletivo de batalha de *rap*, né? A poesia e mais poetas começam a colar, ele vem com a poesia dele, que é de amor entre tantas poesias de denúncia, de militância, ele chega com uma poesia calma, de amor. E através dele vários poetas também começam a descobrir esse gênero, que é um gênero também.

Um ponto interessante na fala de Adelaide diz respeito ao teor das poesias de Japa. Contrariando a tônica de construção de poesias duras, sobre a realidade e a violência cotidiana, Japa quebrava expectativas e falava de assuntos mais, digamos, “brandos”. Não que falar de amor seja leve, mas eu estou entendendo que a forma poética de Japa para lidar com os temas garantia certa leveza aos seus textos. Não somente Adelaide observa isso, mas Giovanna também chamou a atenção para a forma como Japa recitava seus textos. Sua prosódia era diferenciada e, também, o teor das suas letras. Segundo a jornalista, o rapaz estava sempre disposto a fazer o outro sorrir. Isso, pelo visto, tornava Japa uma figura agregadora, que motivava positivamente o seu entorno, causando as mais sinceras alegrias – efeito político de uma presença potente e vitalizadora.

A conversa com Adelaide foi bem rápida porque a batalha estava sendo organizada no momento, e também porque ela estava cuidando de sua filha, que não parava quieta. Num

determinado momento da conversa, ela chama Maria Helena, a Dinda, que também organiza o recital e a batalha. A conversa com Dinda durou mais tempo, e ela me deu mais informações sobre o sarau e de como Japa foi importante para a sua construção. Um aspecto que chama a atenção do Boca no Trombone foi ressaltado por Dinda: o espaço do sarau não é competitivo como é o *slam*. Dinda contou que lá atrás rolou uma ideia de transformar o Boca num *slam*, mas o que se concluiu é que o espaço é para a declamação, e não para a competição – o motivo tem a ver mais com o perfil de pessoas que chegavam ao Boca no Trombone para recitar, e Japa era um desses. Segundo Dinda, Recife não conta com muitos espaços para a declamação poética periférica que não seja competitiva – um dos espaços onde isso ocorria era o Point Bomb.

O Point Bomb tinha espaço pra recital. Mas não tem muito recital por Recife. De poesia periférica tem mais *slam*, só que *slam* é competição, essa é uma diferença marcante pra gente. A gente dialoga, mas é diferente. A gente já debateu muito sobre virar *slam* na época que tava bombando, mas a gente tomou a decisão que não, a gente não queria fazer competição de poesia não. Principalmente por pessoas como Japa, Japa não quer ganhar o *slam*.



Figura 7. Registro da reunião do Point Bomb Recife de 26 de maio de 2023. Fonte: Instagram @point.bomb.recife

O Point Bomb Recife surgiu em 2015 como um encontro de pessoas que picham e grafitam na Grande Recife. A ideia era de ser um local de conversas, escambo e vivências em grupo. O Point começou no Parque 13 de Maio, mas teve que sair de lá por uma situação de insegurança – pois bem, desde essa época o Centro do Recife já coabitava com essa questão: conheço essa região e sei que o trânsito por ela depois de certo horário se torna insalubre se você não possui certos “traquejos” (apertar o passo, escolher passar por uma rua e não outra etc.). De lá, o Point foi para a Praça do Arsenal, no Recife Antigo e hoje é realizado “na beira da maré, no [cais do] Paço Alfândega, centro [antigo] do Recife”³³. O encontro não agrega somente a galera da pichação / do pixo e do grafite, mas conta com a participação também de pessoas que são dos movimentos sociais, de instituições da sociedade civil, de artistas de rua, profissionais da saúde e pessoas afeitas à causa.

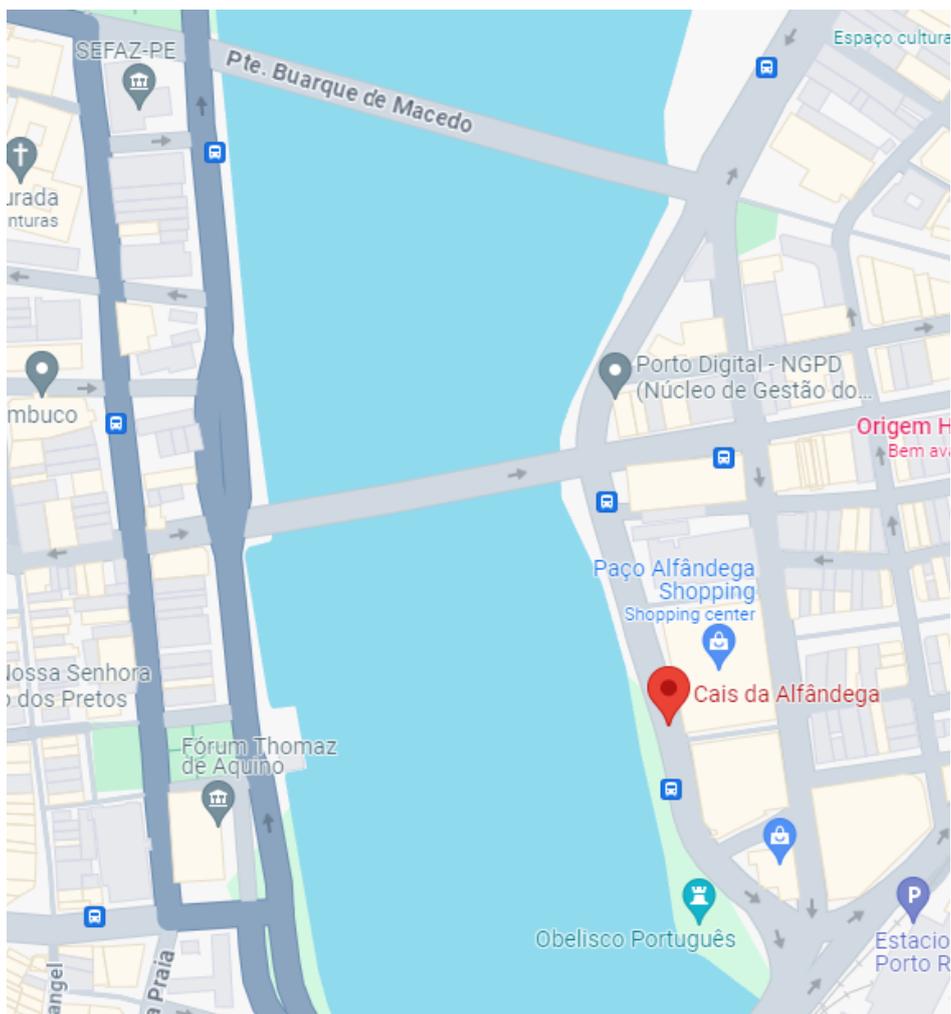


Figura 8. Localização do Cais da Alfândega, onde hoje são realizados os encontros do Point Bomb Recife. Fonte: Google Maps.

³³ <https://www.anf.org.br/112440-2/> (acessado pela última vez em 08 de dezembro de 2023).



Figura 9. Street view do Cais da Alfândega, onde hoje são realizados os encontros do Point Bomb Recife. Fonte: Google Maps.

Fui apresentado ao Point Bomb por Junior Cardeal. Eu o conheci em 2019, quando frequentou um curso de formação de agentes comunitários de comunicação que eu participei enquanto equipe, em Recife. Foi uma atividade que durou quatro meses, com encontros semanais aos sábados na Universidade Católica de Pernambuco (Unicap), na Soledade. Promovido pela Agência de Notícias das Favelas, instituição do Rio de Janeiro, foi um momento onde pessoas jovens e adultas se encontraram num processo de constituir uma rede que pudesse contribuir para o debate da comunicação comunitária na Grande Recife. O curso fazia parte de um projeto maior da Agência, que era de estabelecer uma redação local do jornal *A Voz da Favela* em Recife. Foi uma iniciativa interessante, mas que não seguiu adiante por motivos que não cabem ser discutidos aqui no momento. Junior era do Ibura, não lembro exatamente de qual parte – o Ibura é um mundo³⁴. À época dessa ida ao Point, ele dava aula de

³⁴ Mencionei anteriormente que eu havia conhecido as bordas de Recife pelo Ibura em duas ocasiões – em Três Carneiros Alto e na UR-11. Pois bem: “Terceiro maior bairro do Recife, o Ibura (“água que arrebenta”, ou “nascente de água”, em tupi) é intimamente ligado às águas desde antes de sua fundação. Suas 21 vilas - entre elas, as famosas Unidades Residenciais (URs) - foram construídas pela COHAB para abrigar moradores afetados principalmente pela cheia que atingiu a cidade em 1966.” (<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2015/03/ibura-zona-sul-distante-de-boa-viagem.html> - acessado pela última vez em 08 de dezembro de 2023). No Ibura, temos da UR-01 até a UR-11, exceto a UR-07 que fica na Várzea, bairro da UFPE.

Educação Física na rede pública no Cabo de Santo Agostinho, município que compõe a região metropolitana. Ele também é um ativista da causa indígena urbana, sendo um dos apoiadores da Aldeia Marataro Kaeté, ocupação que se estabeleceu no Engenho Monjope, em Igarassu, também na Metropolitana³⁵.

Junior foi uma das pessoas com quem dialoguei sobre a minha proposta de trazer Japa à baila da pesquisa. Quando eu tive o insight de costurar a trajetória de Japa com o ativismo cultural juvenil de Recife, eu estabeleci um combinado: de que eu não iria seguir adiante com a investigação se isso causasse algum tipo de incômodo nas pessoas. Sendo eu um pesquisador que vem de fora (do Sudeste, ainda por cima) e que teve pouco trânsito pela cidade no que tange às movimentações juvenis (em decorrência do isolamento social contra a Covid-19), levei bem a sério o ditado “em terra alheia, pisa no chão devagar”, pois “quem não sabe andar pisa no massapê e escorrega”. Não sendo nato da região, mas interessado em seguir adiante com a pesquisa nesses termos, coube aqui um exercício ético de conversar com pessoas próximas aos movimentos onde Japa colava para saber: estou sendo ético ou me comportando como urubu?

Esse questionamento advém da minha vivência enquanto jornalista. Não tive a oportunidade de trabalhar em redações de noticiários cotidianos, mas sou uma pessoa que, desde muito cedo, assistia a telejornais e programas noticiosos. Sendo criança nos anos 1990, presenciei um fenômeno de audiência chamado *Aqui Agora*, que poderia ser considerado o pai do Balanço Geral e de outros programas sensacionalistas³⁶. O “jornalismo pinga-sangue”, de fácil assimilação e de gosto popular, envereda-se por um caminho de explorar a miséria humana nos seus mais tênues limites – com corpos negros em evidência, esse espetáculo tende a extrapolar a razoabilidade e a dita objetividade jornalística. Expliquei às pessoas que eu não queria explorar o assassinato, mas estabelecer um ponto de contato entre a vida de Japa e a vida de Recife – um relato memorialístico e, em parte, biográfico. A mídia já traz suas miradas sobre corpos como nossos que, fatal e infelizmente, tombam devido às diversas violências (físicas, morais, ambientais e psicológicas). Posto isso, por que não trazer Japa a partir de perspectivas sobre ele, de pessoas que testemunharam uma figura que impactou a vida delas e que, mesmo falecida, ainda vive? Todas as pessoas com quem conversei me afirmaram que essa pegada era boa, que não era exploratória e mais do que isso: que era necessária. Junior foi uma das pessoas que me disse isso e me apoiou no processo da pesquisa, apresentando-me ao Point Bomb Recife

³⁵ Mais detalhes aqui: <https://marcozero.org/indigenas-ocupam-terreno-em-igarassu-e-defendem-criacao-de-reserva-indigena-urbana/> (acessado pela última vez em 11 de dezembro de 2023).

³⁶ <https://observatoriodatv.uol.com.br/noticias/os-27-anos-do-aqui-agora-uma-arma-do-povo> (acessado pela última vez em 13 de dezembro de 2023)

e à Luana Consegue.

Era necessário esse referendo para que eu pudesse visualizar que riscos haveria de eu empreender tal abordagem. Na medida em que eu conversava com as pessoas e apresentava a proposta, pareceu-me haver mais benefícios do que riscos menos pelo tema em si, mas talvez pela postura que eu tive diante a temática. Não é simples falar de mortalidade juvenil, quanto mais de um poeta como Japa, que deixou marcas indeléveis na cidade. Ao mesmo tempo, sua história não poderia ficar enterrada sob os escombros de um processo continuamente epistemicida, de morte e apagamento cotidiano que insiste em invisibilizar nossos corpos, territórios e atitudes. O maior risco que poderia haver era da rejeição à participação e do rechaço à minha pessoa por tratar do tema – e foi pensando nessa possibilidade que eu criei essa estratégia ética de perguntar. Antes de seguir, indagar se é correto e/ou justo o modo como pesquiso e abordo a vida de Japa. Se hoje estou aqui escrevendo sobre o artista, não é porque eu saí a esmo pegando as informações e colocando no papel; é porque eu pisei devagar no chão, tive uma atitude atenta e respeitosa e não busquei sozinho as respostas às minhas indagações. Isso aparece na forma como me aproximei do Point Bomb Recife, por exemplo.

Fui à uma reunião do Point numa sexta, dia que tradicionalmente eles fazem esses encontros. Cheguei às 19h30 no Cais da Alfândega, no Recife Antigo, e logo me encontrei com Junior, que me apresentou Luther, um dos coordenadores da reunião. Luther é grafiteiro e, à época, cursava Serviço Social na Unicap. Disse a ele a minha proposta de pesquisa e, no esteio do que eu disse no parágrafo acima, ficou agradecido por eu fazer esse trabalho. Abriu um momento de fala para que eu pudesse apresentar minha pesquisa e convidar quem tivesse interesse para dar um relato. Houve pessoas que manifestaram interesse e de quem peguei o contato, mas que posteriormente não seguiram na conversa. Participei de uma segunda reunião e, nesta, um dos participantes me apresentou à Larissa Pessoa.

Como havia dito, Dinda mencionou o Point Bomb como um local que praticava sarau e não *slam*. O fato de Recife, segundo ela, ter bem menos espaços para declamação e mais para competição (menos saraus e mais *slams*, no caso), me chamou bem a atenção porque eu fui um frequentador de sarau periférico e compreendo bem a dimensão e a diferença entre você subir no palco para usar seu texto como arma de **competição** e subir no palco para usar seu texto como arma de **expressão**. Não há desabono a nada aqui, apenas uma marcação na diferença que precisa ser evidenciada e que, nesse sentido, me faz me aproximar de Japa no que tange à sua prática poética. Japa, ao que parecia, não tinha interesse pela competição, mas pela fruição do espaço e pela oportunidade de verbalizar os seus escritos. No meu entendimento, espaços como *slams* e saraus se complementam porque contribuem conferindo oportunidades àquelas

pessoas que querem “ganhar o jogo” e às pessoas que estão ali simplesmente pela partida.

Roberta Estrela D’alva (2017) observa que saraus e *slams* fazem parte de um movimento que se espalhou pelas periferias do Brasil no início dos anos 2000. Os saraus ressignificaram o que se chama de “poesia marginal”, atrelada à literatura marginal periférica de Férrez e de Miró, e se manifestaram por meio de ações coletivas como o Sarau Cooperifa, em São Paulo, e o Coletivoz, em Belo Horizonte. O *poetry slam*, ou somente *slam*, parte da proposta, tal como o sarau, de democratizar o acesso à poesia, acrescentando à sua performance um jogo de cena onde a torcida entra como elemento constituinte. Há aqui a adição de elementos como a emoção, o senso de participação e a votação, baseada na performance empreendida pelo *slammer*, que não pode ultrapassar três minutos e que não pode fazer uso de quaisquer outros recursos senão a voz (D’Alva, 2017).

O Boca no Trombone movimentava artistas, *slammers*, rappers e poetas da Zona Norte, mas não somente. Japa, que era frequentador assíduo, morava em Jaboatão, mas no Centro. Deixe-me ilustrar um pouco o que isso significa: não tenho o endereço exato de onde Japa morava, mas, supondo que ele se situasse nas imediações do Terminal Integrado de Jaboatão, usando transporte público o tempo mínimo gasto no deslocamento seria de uma hora e 10 minutos, conforme a simulação feita abaixo.

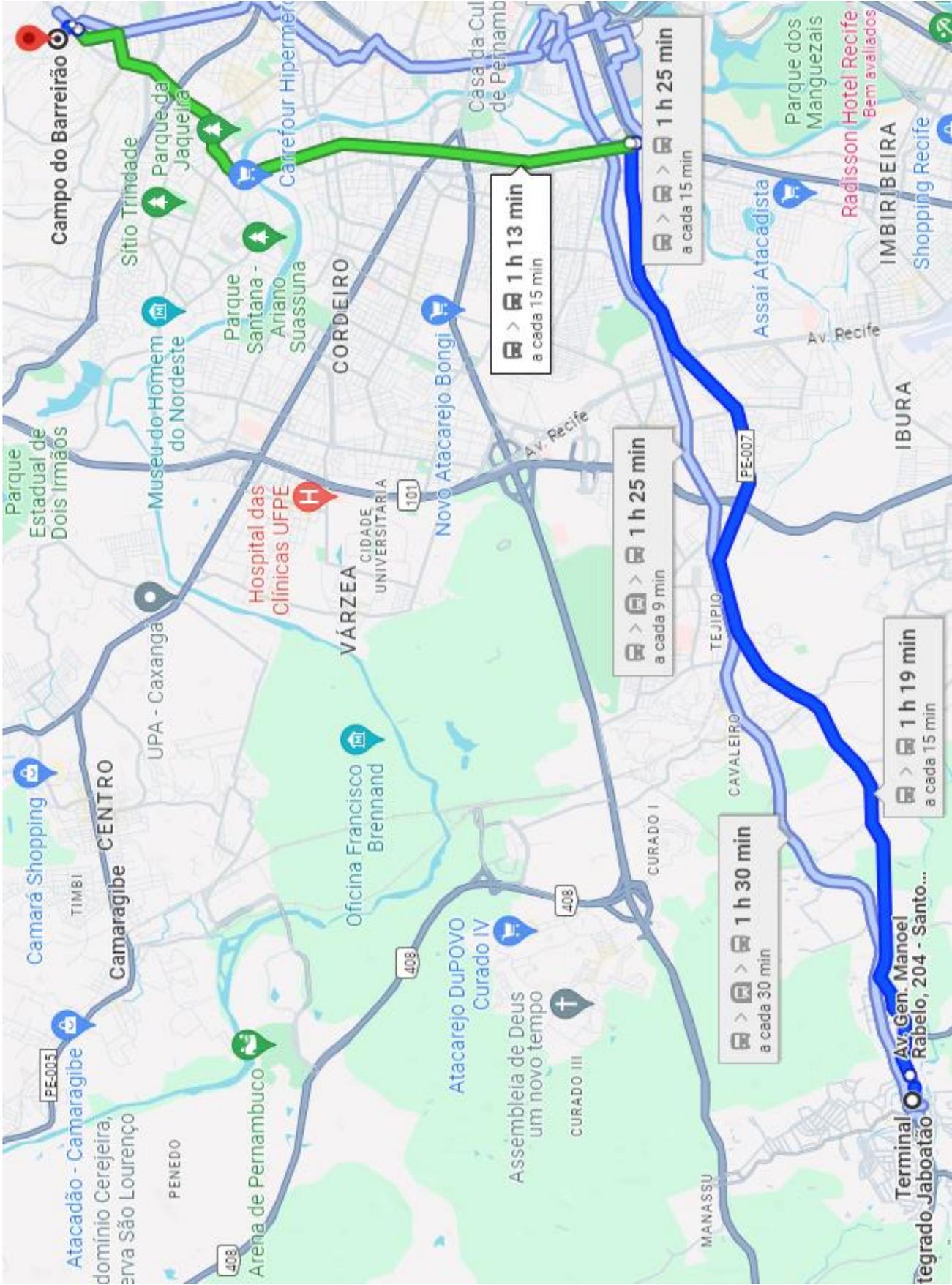


Figura 10. Mapa com o possível trajeto que Japa faria da sua casa ao Sarau Boca no Trombone. Fonte: Google Maps.

Pense que toda vez que tinha sarau ele fazia esse trajeto (ou algum caminho semelhante). Para quem não conhece a Grande Recife, parece simples esse deslocamento – pega o ônibus Jaboatão/Parador (ou o metrô linha Centro) até Afogados e, de lá, o TI Xambá/Largo da Paz. O Google Mapas estima pouco mais de uma hora, mas eu daria pelo menos – pelo menos! – uma hora e meia. E por que estou trazendo isso à discussão? Porque as condições de socialização juvenil numa cidade como Recife dependem das suas condições de mobilidade. A possibilidade (ou não) de circular pela urbe, o direito (ou não) de vivenciar a cidade de maneira plena, a segurança (ou sua falta) quando andamos pela rua dizem sobre como as cidades são (e como deveriam ser) constituídas; há aqui o imperativo de uma cidade neoliberal que insiste em organizar a vida de seus habitantes a partir de espaços privados, como os shopping centers, em detrimento de uma vida comunitária no espaço da rua, que compreendo ser o âmbito da democracia cidadina. Quanto mais se privilegia o acesso ao espaço privado, mais a rua agoniza. Na volta, segundo me relatam, Japa tinha que ir para o Cais de Santa Rita para pegar o ônibus da madrugada, que aqui chamam bacurau – em alusão a uma ave de hábitos noturnos. Transitar pelo centro de uma Recife que depois das 21 horas torna-se um deserto e, por que não dizer, hostil, é colocar seu corpo em risco diante a vontade e a necessidade de fruir de um néctar cultural necessário à sua vivência.

Aqui, preciso fazer um parêntesis. Eu analiso essa realidade da Recife Noturna a partir do momento em que, experimentando uma retomada da ocupação das ruas após os períodos mais severos de isolamento social decorrente da pandemia de Covid-19, começo a novamente ir em eventos. Eu frequentei por alguns anos (de 2010 a 2015) o Duelo de MCs em Belo Horizonte, que era realizado numa região central, o baixio do Viaduto Santa Tereza. Nunca fui do hip hop, mas estava ali pelo rolê. Sentia o Duelo como um verdadeiro “ponto de encontro” não só do pessoal do rap, do break ou do grafite, mas de pessoas que queriam curtir um evento na rua, conversar e tal. É a partir dessa referência que fui acompanhar a Batalha da Escadaria, que acontece na esquina da Rua do Hospício com a Av. Conde da Boa Vista – local que foi meu ponto de encontro com Bicicastelo.

O evento acontece desde 2008 e é a rinha de MCs mais antiga do Nordeste³⁷ e que hoje é Patrimônio Cultural Imaterial da Cidade do Recife. A primeira coisa que me chamou a atenção quando cheguei foi a questão dos recursos utilizados para a batalha. Sem fazer qualquer tipo de comparação descontextualizada, eu vi uma rinha de MCs que se sustenta muito na vontade de

³⁷ Vanessa Gonzaga, “A mais antiga do Nordeste, Batalha da Escadaria reúne gerações do rap no Recife”. Brasil de Fato (online), 2022. Link: <https://www.brasildefatope.com.br/2022/01/21/a-mais-antiga-do-nordeste-batalha-da-escadaria-reune-geracoes-do-rap-no-recife> (acessado por último em 07 de novembro de 2022).

fazer acontecer com o que se tem do que buscar apoio para aprimorar o evento. Mesmo nos seus primórdios, o Duelo de MCs tinha um som que amplificava os beats e as vozes (tinha dias que o som estava ruim, mas era o que se tinha naquele momento). Na Escadaria, os *beats* são colocados em uma caixinha de som pequena, estilo JBL de praia. Os MCs não contam com microfonação, as rimas vão à capela – o que prejudica, em alguns momentos, a inteligibilidade do que está sendo dito, principalmente quando o BRT passa. Não quero dizer com isso que obrigatoriamente tem que ter um aparato técnico complexo para a batalha acontecer; mas me chama a atenção que isso acontece com um evento consolidado, com 14 anos de trajetória.

Se por um lado eu percebi uma precariedade técnica, por outro eu vislumbrei uma riqueza de conteúdo nas rimas. Talvez por ter deixado de acompanhar batalhas, senti que houve um “salto quântico” naquilo que é dito e no ritmo que é dito. Quem acompanhou as batalhas de MCs no início dos anos 2010 sabe o tipo de conteúdo que era proferido nas rimas. Eu me lembro de diversas vezes os *rappers* usarem termos homofóbicos e misóginos na pista e a galera toda curtir porque foi uma rima foda. Com as discussões sobre gênero, raça e sexualidade ganhando esse território (que era estritamente masculino), parece ter havido uma sensibilização da galera, que passou a usar outras referências para as rimas. Eu não vi ninguém xingando a mãe, chamando o outro de viado, dizendo que era mulherzinha. A disputa hoje se estabelece em um patamar conceitual que evita, fortemente, esse tipo de ofensa. Ao lado disso, eu reparei em como há uma articulação no sentido da velocidade mesma em que a rima é dita. A velocidade do *flow* me chamou muito a atenção: as palavras eram ditas numa rapidez articulada que o público reagia com êxtase.

A Batalha terminou pouco antes da meia-noite, mas, mesmo antes de acabar, eu percebi que o local estava esvaziando. O término foi meio “seco”: o vencedor pegou o prêmio, tirou uma foto para ir para as redes sociais e só. Não houve nem a rima final do vencedor (como eu via de praxe em BH). Na medida em que esse esvaziamento ocorria, eu fui percebendo o seu motivo: a necessidade de as pessoas pegarem o último ônibus antes do bacurau. Em BH, depois do duelo, havia uma “resenha” nos bares próximos, que fechavam perto das duas da manhã. E mesmo sem ir aos bares, havia os ambulantes que vendiam cerveja. O fim súbito da Batalha da Escadaria me pegou de surpresa ao mesmo tempo em que me fez pensar sobre as condições objetivas de se realizar tal tipo de evento – a primeira delas sobre o local mesmo onde ele acontece.

O Centro do Recife é inóspito de noite. Depois que o sol se vai, eu não consigo transitar com tranquilidade por suas ruas. Há sempre aquela sensação de perigo à espreita, de você ter que estar sempre alerta, pronto, atento, principalmente para evitar qualquer situação adversa.

Eu não tinha esse medo crônico quando circulava de madrugada em BH, mas não me iludia pensando ser a cidade um mar de rosas – ela tinha (ainda tem) seus bolsões perigosos para se andar à noite. Mas me parece que todo o centro do Recife é um bolsão de insegurança. Digo isso de forma compadecida, porque eu ando pelas suas ruas durante o dia e acho essa cidade tão impressionantemente conquistadora que eu fico triste por isso acontecer, de as ruas ficarem um pleno deserto à noite. E me pus a pensar se isso seria um elemento que influenciasse o jeito que a Batalha se esvazia, visibilizando um “Direito à Cidade” que não se aplica. Acredito que a maior parte das pessoas que frequenta a Escadaria seja oriunda de bairros periféricos, onde o transporte coletivo é precário ou restrito. Locais nos quais a oferta de ônibus se dá de maneira mais intensa nos horários de pico e que praticamente desaparece depois das 22 horas. Como é possível pensar a ocupação de um espaço na rua se, por trás, há todo um processo de expulsão dela? Fiquei imaginando a potencialidade da Batalha da Escadaria de ser um espaço que pudesse iniciar uma ressignificação daquela parte do Centro do Recife. O Duelo de MCs fez isso com o Viaduto Santa Tereza em BH, e hoje esse local é referência. Pensar naquela calçada cheia de gente, de todos os cantos da Grande Recife, que pudesse curtir o evento sem se preocupar demais com o último transporte, garantido até mais tarde.

Retomando o Boca no Trombone, o recital terminou por volta das 11 da noite. Antes de ir embora, reparei num grafite que havia numa das casas ao redor do Campo do Barreirão: uma homenagem de Adelson Boris a Japa. É uma estilização de uma das fotos mais conhecidas do poeta, na qual ele está sentado, abraçando as pernas e olhando “para a câmera”. A diferença é que, nesta pintura, Japa está com uma auréola na cabeça e duas asas, simbolizando a representação de um “anjo”, entidade tipicamente presente no plano astral que também se faz atuante no mundo encarnado para ajudar as pessoas.

Na próxima seção eu realizo uma análise mais detida sobre aspectos dos encontros, fragmentos e percepções que tive durante a investigação. Em especial no que tange ao fato de Andreyvson Richard não ser apenas Japa, mas Japa Rua.



Figura 11. Acima, fotografia do grafite de Adelson Boris na parede de uma casa do Campo do Barreirão, local de realização do Sarau Boca no Trombone, inspirada na foto que se tornou referência de Japa, abaixo. Fonte. Arquivo pessoal.

4.2. “Se por um lado nos querem mortos, por outro insistimos em nos mantermos vivos”: memória como chave de vivência

É comum para mim, enquanto pesquisador, que eu me referencie em outros escritos e reverencie aqueles que chegaram antes de mim. Não seria diferente aqui, porque a frase que abre esta seção está presente em outro trabalho que também investe na cartografia para biografar experiências de resistência e de reexistência de trajetórias de jovens negros/as: a dissertação “Escrivivências Coletivas”, de Aldemar Ferreira da Costa (2021). Resolvi trazer essa passagem porque sua leitura me impactou muito no que tange ao desejo que essa frase carrega. Entendo que, para que a gente consiga construir um conhecimento pertinente, temos que olhar para nossos pares e ver o que já vem sendo produzido. E a partir desse trabalho eu penso, para o nosso contexto aqui, algumas perguntas: qual seria a melhor forma de visibilizar a memória de Japa contida nas reminiscências das pessoas com quem conversei? Como pesquisador e jornalista, fico constantemente me perguntando como estamos lidando com as memórias e narrativas de certos grupos sociais – em especial a juventude negra. Eu tenho severas críticas sobre a postura que nós, jornalistas (e o Jornalismo em geral), temos em relação ao tratamento que é dado à morte de certos sujeitos – no caso, sujeitos pretos, periféricos, “marginais”.

Para tanto, necessito pontuar que a descrição dos eventos aqui constantes não está apenas no campo relatorial – ainda mais lidando com sujeitos que estão em constante movimento de resistência e de reexistência, caso das juventudes negras. A palavra *resistência* vem do verbo *resistir*, que quer dizer não sucumbir, não ceder, seguir firme diante uma situação. É permanecer de pé diante uma adversidade. É um termo que também se refere a obstáculo, empecilho, impedimento: quando enfrentamos resistência a alguma coisa, significa dizer que ali há uma dificuldade colocada para se alcançar um objetivo, por exemplo. A produção de resistência por parte das juventudes negras não se dá de maneira vazia, porque elas produzem ativismo político-cultural que visa, dentro da perspectiva desta pesquisa, enfrentar o epistemicídio e construir outras narrativas de si enquanto coletividade. É um processo que se dá por maneiras diversas e não definidas a priori, mas que tem um propósito: subverter narrativas de forma a enfrentar o poder colocado (Marcial, 2013). Deriva desse termo outro igualmente relevante, a reexistência, um jogo de palavras cujo sentido tem a ver com a resistência e como ela se articula com a existência dos sujeitos subalternizados, tão negada pelos vilipendiosos processos coloniais. Poderíamos entendê-la como “uma ação estratégica intimamente ligada à retomada das narrativas sequestradas pelos representantes da colonialidade e a imposição por parte deles de sua lógica” (Santos; Santos, 2022, p. 7). São

ações fundamentais para que se garanta a vida das pessoas e comunidades subjugadas (Evaristo, 2021). E, estando ciente de mecanismos sofisticados, as juventudes negras vêm criando estratégias de enfrentamento aos apagamentos constantes de sua representação. Uma das vias para a resistência e a reexistência é, portanto, a produção cultural e artística, que contribui para que haja possibilidades de elaborar outras narrativas para sua própria história e para sua realidade atual mais próxima.

Na disputa por uma representação mais favorável a si mesma, a juventude encontra na produção cultural (música, literatura, cinema, entre outras expressões), possibilidades de elaboração de outras narrativas para sua própria história e realidade atual. São estes os atos de *reexistência* a que me refiro. São inúmeras as expressões culturais que têm por enredo ou trama o retrato de outros aspectos da história e da realidade destes personagens da vida real. (Ortegal, 2019, p. 126)

As pessoas que trago aqui neste texto produzem cultura. Promovem, de maneira articulada a outros sujeitos, empreendimentos artísticos que contribuem para a promoção de si e do grupo. Japa, incluso nesse contexto, era um produtor de cultura. Um jovem negro que usava a poesia como resistência e, mais, inspiração para a reexistência das pessoas que se aproximavam dele. Por isso, preocupa-me a todo instante remeter a Japa não a partir da sua morte, mas trazendo à tona o que ele foi em vida – e, no que tange ao caro debate desta pesquisa, como sua memória contribui para que outras memórias possam seguir no enfrentamento ao epistemicídio; na verdade, percebo que o próprio movimento de pessoas próximas (e não tão próximas assim) de Japa já se trata de uma ação que visa enfrentar um apagamento que, aqui, está bem próximo do esquecimento. Quando eu conversei com Luana, Larissa, Giovanna, Bicicastelo e outras pessoas (de maneira informal), fica evidente a necessidade de sistematizarmos essas reminiscências num tipo de texto que possa revelar, a quem não conheceu, a memória de Japa para as outras pessoas. A ideia é lembrar, lembrar com frequência, para não esquecer, pois o esquecimento seria a verdadeira morte. A respeito disso, Giovanna Carneiro menciona:

Tive feedbacks muitos dos amigos. Muito mais pra galera mais próxima. Como foi possível transmitir o valor de Japa, era isso que merecia – não merecia falar sobre o crime. Não queriam que virasse mais um caso policial.

Esse foi o grande elogio. Contar a história de uma forma bonita. Tive feedbacks também de quem não tava próximo, principalmente da crônica. Pela forma de escrita. Muito mais pela escrita que pela história.

Sim, não era necessário que abordássemos sobre o crime porque, sobre violências, temos uma mídia majoritária-hegemônica que insiste em abordar situações sobre os corpos negros a partir do prisma da morte matada. Pesava mais a necessidade de se evidenciar uma trajetória que, mesmo oculta ou pouco visível, influenciou a dinâmica cultural de uma cidade. E um questionamento, no âmbito da Comunicação e também da Psicologia, é como lidar com a memória dessas pessoas que se situam num lugar de contribuir para uma narrativa sobre a cidade. O pleno exercício do direito à memória passa por buscarmos o que Michael Pollak chama de memórias subterrâneas: parte das culturas minoritárias, elas são o contraponto a certa “memória oficial”; elas trafegam por um universo invisível de forças e contraforças que, ao emergir, provocam “intensos ruídos na transmissão oficial dos fatos ou na forma como o social é construído a partir do represamento das pessoas que ocupam lugares periféricos ao plano arquitetônico dos grandes centros” (Fonseca, 2013, p. 257). Um dos veículos de manifestação dessas memórias é a escrita, que contribui para que a História, com H de Hegemonia, possa sofrer rasuras e fraturas e sua cena ser composta por outras narrativas. Seu poder não se resume ao mero fato de trazer à tona as lembranças, mas, ao trazê-las, provocar incômodos na cena pública estabelecida sobre dado evento.

Japa foi notícia nos meios de comunicação, é certo, mas há uma narrativa sobre o artista que não pode ser estabelecida apenas por tais meios. De certa forma, todas as reportagens que noticiaram o poeta removeram-no de certo anonimato, mas isso se deve apenas por mencionar seu nome de registro e seu apelido. No Jornalismo, quando alguém relevante socialmente está prestes a morrer, criamos o que se chama de obituário: as equipes de jornalismo dos meios de comunicação preparam a história daquela pessoa, mostrando sua trajetória, guardando registros e organizando-os para uma posterior publicação. Foi o que ocorreu com Pelé: ao saberem que ele já estava em cuidados paliativos, certamente os jornalistas já estavam preparando tudo para quando ele falecesse – na verdade, é capaz que esse material já estivesse sendo preparado há bem mais tempo. Os obituários são constantemente atualizados quando se trata de alguém mais velho ou mais adoentado, e são imediatamente liberados após o falecimento da pessoa. Via de regra, não existe obituário para quem a previsibilidade de morte é tida como baixa – no caso de pessoas jovens, nós não dizemos que alguém com menos de 30 anos vai morrer em breve. No entanto, instaura-se um paradoxo quando observamos a realidade de uma parcela da juventude no Brasil – e falo da juventude negra, na qual um jovem negro do sexo masculino morre a cada

20 minutos. Há uma juventude cuja previsibilidade de morte é alta, e para esses sujeitos não se pensa em criar obituários. Entendo se tratar de uma discussão complexa porque, levando-se em consideração as taxas de mortalidade de jovens negros, se a regra jornalística fosse aplicada, precisaríamos alimentar obituários cotidianamente, no intuito de preservar, de alguma forma, a lembrança das trajetórias desses sujeitos, tidas como “marginais”. Ao ler as notícias sobre o assassinato de Japa, sinto a frieza do *Hard News*³⁸ contaminando a descrição dos fatos: tendo em vista se tratar de “mais um” corpo estendido no chão, a mídia hegemônica não se preocupa em compreender o acontecimento – não apenas esse em si, mas o fenômeno ampliado do genocídio da juventude negra.

Mas, para poder registrar a memória de Japa, um obituário seria a melhor estratégia? Essa pergunta surge por conta da carga que a palavra “óbito” tem no grupo social onde Japa se insere, a juventude negra. Uma possibilidade seria de pensar em um perfil, estilo jornalístico que apresenta uma pessoa a partir de uma narrativa que se concentra em momentos da vida de um personagem não-ficcional. Geralmente, o perfil é construído com a pessoa em vida, com a pessoa jornalista entrevistando a pessoa perfilada em profundidade – por horas e até mesmo dias, o que faz com que seja um estilo jornalístico centrado no indivíduo. Dois são atributos importantes do perfil: o “pleno destaque na pessoa, preocupando-se em desvendar a ideologia das personagens”; e a “eliminação dos pressupostos do jornalismo meramente informativo, diminuindo a negação da subjetividade e o famoso foco no factual” (Pontes da Silva, 2010, p. 409). É um formato por meio do qual podemos construir retratos e paisagens jornalísticas que se baseiam na vida cotidiana. Pondero que, por mais que se pratique um perfil de Japa neste texto, esse conceito não poderia ser aplicado *ipsis literis* por dois motivos: um, o perfilado já ter feito a passagem e, dois, ser uma forma de escrita individualizante. Principalmente este último me faz refletir sobre os termos que, muitas vezes, precisamos utilizar para dar o devido nome às coisas. A questão da morte de Japa pode até ser superada, mas narrá-lo como indivíduo é um problema porque estou construindo uma grafia sua no que diz respeito à memória coletiva de pessoas que conviveram com ele. E isso se dá não apenas no âmbito do sentimento, do que as pessoas sentiam ao estar perto dele, mas na proposta de articular tais afetos com um registro sobre a cidade de Recife e seus entornos. Memoriar Japa é um ato transbordante porque cuida de lidar com um sujeito que, a partir dos testemunhos aqui postos, evidencia uma dinâmica sobre ser jovem negro e periférico e também ser um ativista jovem negro e periférico. Se não é

³⁸ *Hard News* é o jornalismo cotidiano, dinâmico, que necessita constante atualização. É um estilo que não permite o aprofundamento e a discussão sobre um fato, é o fato pelo fato.

obituário tampouco perfil, este trabalho que empreendo em mostrar Japa como memória ainda viva de Recife receberia qual nome?

Posto isso, busquei, ao longo da pesquisa, organizar esses registros da poesia de Japa pelos saraus e recitais que frequentava. E me deparei com uma triste realidade: há pouco material disponível a respeito dos seus textos. Conversei com diversas pessoas, principalmente aquelas articuladas ao Point Bomb Recife, e consegui alguns textos, que transcrevo abaixo.

I.

*quando eu crescer
eu quero é ser criança
viver tempos bons
com gosto de infância
esquecer vingança
ganância
me concentrar na dança
no todo que se move
em tudo que se
movimenta
e que pra aprender se assenta, feito criança
que entende que a vida tem mais interrogação do que ponto
mas não final*

O poema I aparece em um registro de sua participação em um sarau no Bar Burburinho, na Rua da Moeda, no Recife Antigo. Uma poesia que, parecendo leve, remete ao desejo contraditório de se tornar adulto permanecendo-se inocente, esquecendo vinganças e ganâncias – ou seja, deixando de lado as vilanias de uma vida insensível. Aqui há um jogo de tempo interessante porque nos provoca o estranhamento do sentido cronológico da vida porque é como se Japa quisesse “voltar” no tempo e ser aquilo que ele já foi. Em um desejo utópico, parece inspirar em nós certa ingenuidade, haja vista a dureza da vida de um jovem adulto. E, em se tratando de um jovem adulto negro periférico, essa dureza aumenta de forma exponencial.

A Região Metropolitana do Recife se caracteriza por uma alta incidência de mortalidade jovem negra – pelos dados do Atlas da Violência de 2023, das 27 unidades da federação, Pernambuco possui a sexta taxa mais elevada de homicídios de jovens por 100 mil (74,2), a sétima taxa de mortalidade de jovens homens (135,4) e a oitava taxa de homicídios de pessoas negras, (43,4) – no estado, 83% dos homicídios têm como vítimas pessoas negras. São índices bem acima da média nacional (49,0, 91,2 e 31,0, respectivamente) (Cerqueira; Bueno, 2023). Diante esse cenário, sabendo do pulsante desejo de permanecer vivo, como não temer uma

morte prematura, um encerramento antecipado da vida? Pela palavra, Japa descreve um sentimento coletivo que é de lutar pela vida, no sentido inclusive de que ela não se encerra em si mesma. “A vida tem mais interrogação do que ponto / mas não final” evidencia esse desejo de continuação, de reticências que indicam um prolongamento da frase-vida. É nessa pegada que Larissa cria um poema para homenagear o artista após seu falecimento:

Japa,
 Artista de Jaboatão
 Fazedor da arte de rua,
 Preto,
 Que pede licença pra recitar.
 Traz dentro dos coletivos a genialidade nas palavras que atravessam o peito de forma
 tão sutil quanto a ponta de uma lança.
 Questionador
 Pensador
 Poeta
 Arteiro
 Vagalume
 Gigante
 Pixo
 Lambe
 Letra
 Inquieto
 Perspicaz
 Japarua,
 que atravessou minha vida numa magnitude encantada, e que hoje faz parte da minha
 arte.

Por sua causa, hoje eu também desejo ser criança ao crescer e viver aqueles tempos bons com gosto de infância.

Tento usar palavras para alcançar Japa, mas sempre foi muito mais confortável ser perfurada pela lança ao invés de lançá-la.

Com amor e confusões: Larissa Pessôa.

Nas palavras de Larissa materializa-se um personagem que viveu encarnado e que, desencarnado, permanece vivo nas memórias e nas reminiscências dos sujeitos que foram por ele afetados. Os textos de Japa são lança. As atitudes de Japa – como poeta, como jovem negro periférico, como artista – eram algo que realmente marcava a vivência de quem estava próximo. Ainda em vida ele certamente contribuiu para que outros, como ele, pudessem também exercer a arte como expressão (política) de si. Hunter de Akaya é uma pessoa que pode falar um pouco

disso. Iniciado na poesia aos 16 anos, foi integrante de uma banda de reggae, por onde se inseriu de maneira mais contundente no universo cultural. Foi numa andada da vida que apareceu para ele um menino que veio conversar com a namorada de Hunter, que estava grávida à época. Foi ali que começou uma história: por meio da troca de poesias.

Era pouca gente que conhecia Japa e que dizia que ele era só um conhecido. Para muita gente, Japa se tornava um amigo, um parceiro mesmo. Ele interagia, trocava informação, falava merda pra cacete, a gente discutia essas bobeiragens – que era na verdade um debate filosófico sobre a vida. E querendo ou não me fez acender a voltar a vender meus livretos, ele me incentivou bastante a voltar na poesia. (...) Quando ele foi lá em casa, ele viu meu livreto, que nunca tinha visto antes. Ele endoidou, começou a me xingar, ele disse “Por que tu não volta a fazer teus livros?” “É porque, Japa, não tô mais naquela pegada que eu tava”, minha vida tá outra, eu penso e almejo voltar de vento em popa como era antes, minha vida era restrita à arte, não fazia mais nada, e sobrevivia bem disso. Mas as obrigações foram apertando. Daí ficou aquela ânsia de continuar e eu querendo fazer um livreto quero agrupar todos num só e fazer nova, mas isso é coisa que penso mais pra frente, com cautela.

Na Química, catalisador é aquele elemento que contribui para uma melhor reação entre as substâncias, aumentando sua velocidade. A sua ausência não significa que a reação não irá acontecer, mas sua presença contribui para que ela seja mais efetiva, eficiente e/ou rápida. Trazendo essa analogia ao campo das Ciências Sociais, Ana Paula Pinto nos apresenta a noção de sujeitos catalisadores como aquelas pessoas que contribuem para que um movimento ganhe força e relevância no cenário social – mas sempre alertando de que esses sujeitos não agem de maneira isolada e excepcional, pois isso seria desumanizar a nossa experiência histórica (Pinto, 2021). Diante as conversas-testemunho que compõem este texto, podemos notar um elemento que constitui Japa enquanto um ativista político-cultural: trata-se do seu caráter de sujeito catalisador, que eu mencionei em capítulo anterior. Quando eu li a definição desse termo, veio em mim o *insight* da compreensão do que sujeitos e sujeitas são dentro de uma proposta coletiva de militância. É nessa chave que Japa entra, no meu entendimento. Como um sujeito “avulso”, Japa seria apenas um jovem poeta. Entretanto, percebe-se que o artista é um catalisador por ter provocado tanto sentimento nas pessoas que dele se aproximaram. Um ponto a se considerar quando lidamos como ativismo, memória e juventude negra:

Mudamos o jogo da memória se começamos a perceber que, nessa luta, sujeitos por quem inclusive temos afeto foram também importantes para termos a medida da presença negra para além do Pelourinho, além do chicote, além da senzala. Sujeitos que nos são próximos têm que ser objetos das nossas prioridades como fazedoras de memórias negras antirracistas. Negras antes de

tudo, porque essa desculpa de colocar um antirracista na frente para ficarmos de escanteio também não vale. (Pinto, 2021, p. 23)

Não se passava incólume ao trabalho que ele realizava com as palavras. Mas, por mais que fosse uma figura relativamente conhecida, tive certa dificuldade de encontrar registros de Japa se apresentando ou mesmo de escritos. As pessoas com quem conversava disseram ter perdido esses materiais por fatores diversos: um celular que foi roubado ou que estragou, o e-mail cujo acesso foi perdido, dentre outros. Paradoxalmente, estamos em uma era na qual possuímos recursos capazes de estocar grande quantidade de informações cuja dinâmica de acervo é frágil. Mesmo havendo o recurso do *backup*, parece que não o fazemos com o devido tempo necessário para que os dados não sejam perdidos por alguma adversidade. Eu já sofri disso quando perdi fotos de uma viagem que realizei em 2016: deixei o celular próximo da praia e a maré entrou nele; o aparelho não queimou, mas as imagens foram destruídas e não houve como recuperá-las porque naquela época eu não fazia *backup* na nuvem. É estranho esse debate no sentido de que dispomos de recursos para não perdermos certas memórias, mas a nossa vida cotidiana com as informações não leva em consideração a importância do acervo – não como algo estático, museológico, mas como referência, *index* que poderia ajudar a organizar a... memória. Porque a preservação de uma cultura não passa apenas pelo plano imaterial e intangível, mas conta com o suporte de elementos e bens tangíveis. Uma boa representação disso são as pinturas rupestres: ainda que não consigamos decifrar totalmente seu significado, é uma memória gravada em pedra que remete ao passado daquela população e que diz um pouco sobre ela. O meio material é, sim, um apoio para a compreensão da trajetória pretérita de uma população – certamente não se bastando em si mesmo. É necessário fazer uma reflexão sobre esses artefatos que usamos para conservar, guardar e preservar a memória – insisto: não num sentido estático, mas dinâmico, atualizável. Como um backup de arquivos que, na medida em que você os modifica, você os atualiza também no lugar onde estão guardados.



Figura 12. Print da página do Point Bomb Recife. Ao centro da foto, Japa Rua, de bermuda preta e camiseta marrom.

O fato de não haver mídias físicas suficientes para apresentar Japa a nós não significa não haver memória(s) sobre ele. A sua influência enquanto ativista político-cultural é presente na narrativa das pessoas que esta pesquisa traz, a ponto delas se inspirarem e criarem seus próprios textos, suas próprias prosas e poesias. Entretanto, em um mundo de tecnologias de terabytes, é frustrante que haja muito pouco guardado sobre o poeta em bits. Se não há um estoque físico da memória de Japa, esta se encontra, então, nos depoimentos. Posso afirmar que não se tratam apenas de meros relatos, uma comunicação sobre um fato. Na interação que tive com as pessoas que conversaram comigo, o que havia ali era algo da ordem do testemunho, de uma declaração de alguém comprovando algo. O testemunho é mais forte que o relato no sentido não de se colocar como verdade absoluta ou única, mas pelo fato de ser um tipo de depoimento que parte de alguém que presenciou algo com vigor e afeto. O testemunho é “um modo de expressão que começa a criar memórias, valores, e outros pontos de vista” (Navasconi, 2023, p. 5). São histórias que se conectam em uma articulação maior que contempla a vida de Japa, a vida das pessoas que contribuíram com este texto e a vida de uma capital nordestina. Tais histórias não são meros relatos objetivos porque são experiências que este grupo de pessoas vivenciou na coabitação de uma vida comum com Japa – mesmo essas pessoas não se conhecendo, percebo haver a instalação de uma coletividade que tem Japa como uma referência não somente de vida, mas de vivência. Os relatos aqui são testemunhais porque presentificam uma memória que, cronologicamente, encontra-se no passado, mas que pela força da lembrança coletiva não se submerge no esquecimento.

Em termos dinâmicos, a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo, na medida em que necessita de uma comunidade afetiva, forjada no “entreter-se internamente com as pessoas” característico das relações nos grupos de referência. Esta comunidade afetiva é o que permite atualizar uma identificação com a mentalidade do grupo no passado e retomar o hábito e o poder de pensar e lembrar como membro do grupo. (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 289)

Cada palavra, cada gesto, cada menção feita aqui a Japa diz sobre a memória dele e sobre a memória da coletividade à qual ele se encontrava envolvido. O caráter testemunhal dos relatos reforça esse aspecto, porque não são meros “causos” ou situações nas quais as pessoas simplesmente viam Japa. Não era isso: eu via no rosto de cada pessoa interlocutora o quanto o assunto afetava. O testemunho tem essa força de “quase verdade” – e eu digo isso porque não podemos acreditar em verdades absolutas, únicas e universais, mais em perspectivas mais verdadeiras que as outras. Do meu lugar de investigador, eu percebo a veracidade dos relatos a partir da força que eles mesmos têm, da forma como cada pessoa verbalizou suas palavras. Japa até hoje afeta as pessoas e, se não afetasse, eu não estaria aqui escrevendo uma tese que o coloca

como referência catalisadora de um ativismo político-cultural juvenil da Grande Recife. A poesia de Japa reverbera numa acústica pública de modo que a voz dele ecoa uma coletividade que o precede e o sucede. Sua lírica evidencia a vivência numa cidade que segrega, com precariedades urbanas. E que, mesmo assim, faz com que haja a prevalência do amor.

4.3. Andreyvson Richard não era apenas Japa, mas JAPA RUA

II.

*uns de metrô e outros de ônibus, né?
 pior condução, né? pior condição
 a qual vai se conscientizar essa é a solução aqui, é?
 buracos e ruas e ruas em buracos
 essa cidade está entregue às baratas, aos ratos
 o foda é que nos acomodamos, claro. isso é um fato
 mas se tu se habilitar para fazer algo o teu planeta fica grato
 uma paz faremos um pacto, porque o tempo é curto e passa muito rápido
 e você nem percebe, como muita coisa ao seu redor
 e isso lembra uma nota musical, notas de dar dó, precisamos de mais ação
 esquecer essas ficção para a gente, de apontar o dedo e estender mais as mãos
 porque se deus é um pai, ele nos fez para ser irmãos
 para que o amor seja nossa realidade, não a nossa interpretação*

O poema II aparece em um vídeo de Japa declamando na Batalha Histórica, em Igarassu, na região metropolitana. A rua era palco e alvo dos poemas de Japa. O elemento de denúncia aparece com provocação ao interlocutor sobre o que precisa ser feito para mudar a realidade – e isso se evidencia no verso “se tu se habilitar para fazer algo o teu planeta fica grato”. O caráter “militante” da sua poesia entra em contato com um dos elementos mais evidenciados pelas pessoas com quem conversei, que é o amor. Esse sentimento, difícil de se conceituar ou definir, aparece na poesia desse jovem negro periférico como ação, ao encontro do que apresenta bell hooks (2020). Amor como uma atitude de promover em si e no outro o crescimento pessoal e espiritual. Os testemunhos que escutei sobre Japa parecem indicar pistas de que o amor que tanto o poeta falava não era esse amor romântico/romantizado, não se tratava de um melodrama afetivo. O amor, aqui, lembra aquela frase famosa de João Guimarães Rosa em “Grande Sertão: Veredas”, que a vida quer da gente é coragem. Para correr riscos, para sermos fraternos diante nefasto e mórbido cenário social. “Para que o amor seja nossa realidade, não a nossa interpretação” é o verso que fecha a poesia com esse convite, de que o amor seja elemento central na nossa vida, e não apenas um desejo ou pensamento.

Amor, para bell hooks (2020b), é um ato de aprendizado – e em nossa cultura, muitos de nós não sabemos o que é isso. É um processo no qual continuamente olhamos para nós e para as outras pessoas com afeto e cuidado. Mas sem se limitar a esses dois sentimentos, porque ela mesma fala que existe a possibilidade de cuidado e amor não necessariamente são sinônimos. Em se tratando de população negra, o grande desafio está em falar de amor quando somos originários de processos de desamor, anulação de si e, por que não dizer, de epistemicídio. O apagamento atinge também nossas referências afetivas e amorosas, e talvez por isso seja tão difícil nós praticarmos (ativamente) o amor. Desde o processo de sequestro dos nossos corpos até as formas contemporâneas de relacionamento (afetivo e/ou sexual), estamos desconectados com o real sentido do amor. Talvez ouvir um rapaz jovem como Japa falar de amor seja, ao mesmo tempo, revolucionário e inconcebível, porque estamos acostumados a narrativas que tiram a humanidade que falar desse assunto. É estranho. E que bom que seja porque quaisquer transformações passam pela estranheza, por questionar o que é naturalizado. Se é “natural” que entre nós não haja amor, que passemos a nos enxergar mais detidamente e nos perguntar por que não amamos³⁹.

Começar por sempre pensar no amor como uma ação, em vez de um sentimento, é uma forma de fazer com que qualquer um que use a palavra dessa maneira automaticamente assuma responsabilidade e comprometimento. Somos com frequência ensinados que não temos controle sobre nossos “sentimentos”. Contudo, a maioria de nós aceita que escolhemos nossas ações, que a intenção e o desejo influenciam o que fazemos. Também aceitamos que nossas ações têm consequências. Pensar que as ações moldam os sentimentos é uma forma de nos livrarmos de suposições aceitas convencionalmente, como a de que pais amam seus filhos, de que alguém simplesmente “cai” de amores sem exercer desejo ou escolha, de que existe algo chamado “crime passionai”, isto é, a ideia de que ele a matou porque a amava demais. Se nos lembrássemos constantemente de que o amor é o que o amor faz, não usaríamos a palavra de um jeito que desvaloriza e degrada o seu significado. Quando amamos, expressamos cuidado, afeição, responsabilidade, respeito, compromisso e confiança. (hooks, 2020b, pp. 39-40.)

A poesia de Japa fala de amor e de lugares. O lugar é um dos elementos constituintes da memória social, ao lado das pessoas/personagens e dos acontecimentos (Dias, 2013). O lugar, que é tão cantado em músicas, letras e prosas, que se faz presente como lar, como casa, como pouso temporário. Um lugar pode ser caminho de Orixás, Ogum e Iansã, como Arlindo Cruz

³⁹ “O mundo se despedaça”, de Chinua Achebe, é uma interessante literatura para compreender esse tópico, porque aborda a questão da invasão colonial por meio dos afetos, e de como estes são quebrados de maneira sutil, sem uma violência explícita.

declama⁴⁰. Para que possa existir, um território precisa ser habitado das reminiscências e afetos que uma pessoa em uma determinada situação provocam e/ou estimulam nas outras pessoas. Aqui, nesta pesquisa, o lugar que se constitui como lócus de memória é a rua, pois é nela que se desvela a circulação de um jovem artista negro periférico. Japa vem se tornar um narrador em perspectiva das presenças, ausências e discursividades múltiplas sobre a vivência no contexto urbano metropolitano por meio dos seus textos e também das lembranças que provoca nas pessoas interlocutoras deste trabalho. Não quero romantizar tampouco vilanizar a rua, mas entendê-la também como um “sujeito” ativo na produção de subjetividades sobre a memória de uma juventude articulada em ações político-culturais incidentes na urbe.

A Grande Recife é um território multifacetado, colorido com as cores do mangue, da cultura, da arte, do sangue, da violência, das contradições. Um mesmo quilômetro quadrado da capital pernambucana é capaz de comportar tudo isso, de maneira caótica e ordenada ao mesmo tempo. Ande pelos bairros de Santo Antônio e São José nos dias e horários comerciais: ali pulsa uma cidade que é barulhenta, suja, chamativa, bela, agitada, cheirosa e, antes de qualquer coisa, surpreendente. Para o bem e para o mal. É nas ruas que Recife se manifesta, que ela acontece e se deixa acontecer – e onde existe uma presença e uma reexistência juvenil negra, a despeito de todos os fatores que dificultam viver e vivenciar a cidade. Batalhas de MC’s, saraus, rodas de passinho, encontros de coco. A rua dá a energia para a promoção desses encontros na mesma medida em que se coloca como lugar de perigo. Não que ela seja, em si mesma, perigosa, mas porque ela vem sendo degradada com o passar dos anos.

Nos parágrafos anteriores, eu evidenciei as dificuldades de circulação por Recife e região metropolitana. Dentre os fatores mais nítidos, dois se colocam como determinantes da relação de como as juventudes negras vão viver a cidade: a precariedade do transporte e a desertificação do Centro à noite – por mais inquietos que somos ou que tenhamos sido, há que se dimensionar o risco de se transitar pelo centro depois que o sol se vai. É uma coisa que sempre aparece desde que moro aqui. Nas primeiras interações que tive com a cidade, lembro uma vez de estar num fiteiro fazendo umas chaves e a moça que lá trabalhava me aconselhava a não ficar mexendo com o celular na rua, porque ele poderia ser roubado. Como um morador da região, vejo como a situação de degradação aumentou em especial após a pandemia e o isolamento social, porque ficou sem a circulação de pessoas e, no meu entendimento, a melhor segurança que existe em uma cidade é a presença de pessoas nas ruas. E no caso dos bairros da Boa Vista, de Santo Antônio e São José, circular pelas suas ruas depois que o sol se põe é se

⁴⁰ “Meu Lugar”, composição de Arlindo Cruz e Mauro Diniz.

colocar em risco.

Luana Consegue conversava sobre isso com Japa, inclusive aconselhando-o a não ficar tanto na rua. Ela me disse que praticamente todas as noites os dois estavam juntos, dando rolê. Até que ela falou para que se preservassem, porque eles ficavam muito na rua.

Quando você diz de se preservar, você quer dizer o que, exatamente?

De se proteger. Até porque a gente tava circulando diariamente no Centro do Recife, que querendo ou não tem suas estatísticas. Já passei por alguns perrengues no Centro. Questão de segurança, de assalto, por ser mulher, entende? Eu vinha alertando ele: “amigo, fica mais em casa, deixa de tá indo tanto, ficar tanto no Centro depois de tu largar do teu trampo”. E aí, comecei a me afastar para que eu me protegesse também. Como te falei, a gente ficava muito na rua, e aí comecei a visar essa coisa da vulnerabilidade diária. Eu morava num local bem mais longe da Conde da Boa Vista, na Floriano Peixoto, e vez ou outra eu vinha só; o que me salvava era minha bike. Japa às vezes tinha que ir lá pro Cais de Santa Rita pra pegar um busão, ele ia só; a gente tava junto, mas no final cada um ia pro seu rolê, pegar seu busão, sua bike.

Na medida em que a gente quer viver a cidade, a cidade não quer que a gente viva ela.

Quando a gente fala de Centro, é justamente essa questão.

Obviamente é um pedido contraditório porque um artista de rua vive dela para ganhar seu sustento. As juventudes negras exercem suas artes estando na rua: expressões como as batalhas de MC’s, os saraus e *slams*, as rodas de bregafunk não acontecem em ginásios fechados ou quadras poliesportivas – até acontecem, mas não gerados nesse contexto. O pedido para que Japa não ficasse na rua não tinha a ver com a rua em si, mas com a vulnerabilização a que a rua foi colocada.

Para quem é oriundo de diásporas, não é qualquer coisa você constituir lugares e espaços. A própria noção do termo “diáspora” leva em consideração o fato de que se trata de coletividades em dispersão, e encontrar um território onde se possa ficar é uma forma de se encontrar enquanto sujeito de uma coletividade. Em se tratando da diáspora negra no Brasil, percebo que esse lugar (que não é apenas físico, mas também ontológico), não é algo fixo: Milton Santos (1997, p. 19) analisa-o como “um campo de forças, como o lugar do exercício, de dialéticas e contradições entre o vertical e o horizontal”, onde o que é mais interessa é o processo. O que me faz lembrar a própria característica do quilombo enquanto território referencial ontológico para as produções de vida e de conhecimento da população afrodiáspórica no Brasil. Os encontros que apresento nesta pesquisa ocorrem na rua: o bar onde

bebo com Bicicastelo, a Batalha da Escadaria, o Sarau Boca no Trombone, o Beco do Bui. O espaço e o território são dimensões centrais na vida dos jovens. Tendo foco o contexto urbano, a rua se torna esse espaço-lugar que toma primazia no exercício criativo das juventudes negras, envolvendo quatro funções (Campos, 2020):

- Sociabilidade: a rua é o ponto de encontro. É nesse lugar em que se estabelecem vínculos e contatos, onde há a possibilidade de se socializar para além de espaços de consumo (shoppings) ou de controle (escola);
- Construção identitária: a rua constrói identidades e identificações. Subjetividades são promovidas nos espaços urbanos a partir de múltiplas vertentes e possibilidades. Aqui é o espaço onde o “eu” constrói-se no coletivo, na presença de um “nós” comunitário – e isso vai além do estabelecimento de “subculturas”, termo problemático, porque pressupõe haver culturas “superiores” (Aguillera Ruiz, 2016);
- Participação e cidadania: a rua é reivindicação. É espaço para se forjar um direito à cidade, no qual a urbe é pensada e sentida por quem a vive, não por quem a planeja de maneira fria e distante;
- Experimentação e criatividade: a rua é provocadora. É um território que permite a invenção de novas formas e práticas de fazer arte e cultura, sendo inclusive matéria-prima para “o desenvolvimento de exercícios de índole criativa” (Campos, 2020, p. 592).

Esta última função, a experimentação e a criatividade, talvez compreenda os elementos mais vitais na vida da juventude negra e nos seus empreendimentos de resistência e reexistência. Se outrora a rua era vista como o lugar da vadiagem e vagabundagem, ainda que essa noção persista, ela segue acompanhada da discussão sobre a rua como lugar de potências, afetos e enfrentamentos. A criatividade do ativismo político-cultural das juventudes negras abraça a rua não como *locus amoenus*, como lugar tranquilo e comum, mas como enfrentamento aos apagamentos cotidianos que tais grupos sofrem. É aparecendo na rua, no cenário público, que a visibilidade acontece e, sendo vistos enquanto grupos sociais, são lembrados. Aquele ditado “quem não é visto não é lembrado” dialoga com essa perspectiva, porque a memória de/sobre um grupo social é o que determina se esse grupo permanece existindo na arena pública ou se vai ser apagado e, por conseguinte, vítima de epistemicídio. É na rua onde as juventudes negras produzem memória. “Rua”, aqui, é um verbete plurisemântico porque não se vincula apenas à

espacialidade física, mas a um lugar ontológico. Ela se torna, dentro desse nosso debate, em um instrumento de coesão e manutenção das identidades dos grupos.

4.4. Já Pá Rua: porque a verdadeira morte se chama esquecimento

III.

*flores, cores, amores, dores, noites mal dormidas
 histórias mal escritas, dedos em feridas, becos sem saídas – o que faço?
 tropeço em caminhos, mas não diminuo os passos
 esticados, para chegar primeiro lá na frente
 em luas crescentes ou em águas correntes pensamentos ruins ausentes e pá
 também dependo do meu ódio para me expressar,
 não posso chorar nem me lamentar.
 a caminhada é longa, tenho que andar pra no topo chegar
 sem me importar com o que vão achar ou falar.
 venci conflitos, não quero buchichos, muito menos atritos
 pau no cu dos meus inimigos
 amigos, não me deram mão quando eu tropecei
 familiares não me deram mão quando eu precisei.
 minas de fé? isso é mito, tomaram um chá de sumiço e sumiram
 e o pior é que eu nem pedi para nascer
 me jogaram nessa porra só pra eu me foder e no fim das contas morrer
 criador, me livra dessa ilusão,
 que meu ego não ultrapasse a razão, já me sinto campeão
 e não jogo por empate disposto para qualquer combate
 covardes vão pelos ares, afogo eles em mares
 profundos são os pensamentos, tem que pensar em um amor
 mas não me contento, me perco no tempo, mas algo me conto
 deram-me me promoções, mas não quero o desconto,
 e eu quero estar pronto para dar o troco a todos os poucos que pagam de louco
 e se o bagulho está doido, ainda acham pouco
 foi difícil, mas venci o jogo*

No transcurso da pesquisa, na medida em que ouvia e sentia os testemunhos, surge de maneira evidente para mim a necessidade de falarmos do conceito de morte sob dois aspectos: o da finitude *versus* extermínio e o do encantamento *versus* desencantamento.

O primeiro aspecto se enquadra, numa perspectiva afrodiáspórica, com a morte se apresentando como um processo que propicia e restaura a vida (simas, 2020, pp. 43-46). Um itã conta que o Orixá Obatalá recebeu de Olodumare, o deus maior, a função de criar os humanos para povoar a terra. Pedindo licença a Nanã, a senhora do barro primordial, Obatalá iniciou a feitura dos seres humanos a partir da lama que, depois de moldados, recebiam o *emi*,

o sopro da vida, e vinham para a terra. Acontece que teve um dia que o barro foi acabando, e com preocupação Olodumare convocou os orixás para pensarem numa alternativa, mas ninguém encontrou uma solução. Diante da possibilidade de o processo de criação ser interrompido, Olodumare determinou que, depois de um tempo, os seres deveriam ser desfeitos e sua matéria retornar à matriz originária para que novas pessoas pudessem ser moldadas com parte da matéria restituída. Faltava definir o responsável por tirar o *emi* e conduzir as pessoas de volta à lama fundamental, e Iku se disponibilizou para essa tarefa. Assim, todos os dias Iku vem ao mundo para escolher quem deve ser reconduzido; nessa recondução, Nanã chora; e são as lágrimas de Nanã que amolecem o barro e facilita a moldagem de novas pessoas.

O segundo aspecto é a respeito da dualidade entre encantamento e desencantamento. Não somente nas perspectivas afrodiaspóricas, mas também nas ameríndias, o falecimento do corpo não significa o fim da vida, mas o restauro da matéria para a constituição de novas vidas. Aquele corpo ancestral que retorna à lama possui uma memória que, coletivamente, será cultuada e eternizada. Aquela saudação de pedir licença a quem veio antes de nós faz todo o sentido se pensarmos que essas pessoas ainda existem de maneira espiritual e etérea. Aqui, o desencarne não é oposto à vida, mas é visto como espiritualidade. Numa perspectiva de ancestralidade, **“só há morte quando há esquecimento”** (Simas; Rufino, 2018, p. 11, grifos meus). Há pessoas que, mesmo falecidas, permeiam nosso imaginário e seguem sendo lembradas – daí, elas são encantadas. O desencanto vem com a morte, com o falecimento da memória e a gênese de um apagamento dessas reminiscências. É nesse ponto que o epistemicídio se estrutura e se ramifica como um elemento que contribui para o nosso genocídio: sacrifica nossa memória em detrimento de outra, supostamente “melhor” e hierarquicamente “superior”.

O contraponto do esquecimento é a manutenção da memória daquelas pessoas que hoje são reverenciadas como ancestrais. Eu me lembrar de alguém significa um duplo movimento de vida: que eu estou vivo (porque lembro) e que a outra pessoa também segue viva (porque me lembro dela). A verdadeira razão de existência da memória é para que pudéssemos nos manter vivos enquanto corpos encarnados e desencarnados, dotados de razão, emoção e espírito. É pela memória que nos alimentamos das nossas ontologias, perspectivas de vida, do nosso jeito de ser e de viver. Não se trata de um mero processo cognitivo individual, mas uma expressão tão interessante do que é o ser humano que eu mesmo me perco nas poucas tentativas de conceituar ou defini-la. É por isso que falar de epistemicídio é falar de esquecimento: ao sofrer o apagamento das minhas referências, anoro-me em referências outras que diferem de quem (ontologicamente) sou. Talvez por isso que lembrar de onde viemos seja tão perigoso

para o status quo.

Japa faleceu em 2022 e sua lembrança permanece viva nos testemunhos, nas paredes, nas poesias criadas *in memoriam* e, também, na produção de novos espaços que reverenciem a poesia como estratégia de vida. Ainda no ano de 2022, o artista foi homenageado no “Festival Recifense de Literatura A Letra e a Voz”, ao lado de outro grande nome, Miró da Muribeca. A programação do evento contou, dentre outras atrações, com batalhas de rima, no estilo da Batalha da Escadaria e do Duelo de MC’s⁴¹. Em janeiro de 2024, nos 45 do segundo tempo, quando eu já estava com a tese encaminhada, surge uma novidade que me faz adiar o depósito. No dia 27, um sábado, acontecia a primeira edição do Recital Já Pá Rua, uma evidente homenagem ao poeta falecido.

Soube disso por meio de uma conversa no grupo de WhatsApp do Point Bomb Recife, do qual faço parte. Adentrei ao grupo na época que eu me aproximei do coletivo, e por lá eu articulei algumas pessoas para participar da pesquisa. Eu havia mandado uma mensagem avisando que parte desta pesquisa tinha sido publicada em formato de capítulo do livro *Insubmissas práticas psicossociais: tarefas do presente, questões urgentes*, organizado pelas professoras Cátia Paranhos (da Universidade Federal da Grande Dourados, MS) e Jaileila Menezes, minha orientadora do doutorado, e fornecido gratuitamente⁴². É um compilado de experiências que destoam das práticas corriqueiras e tradicionais de se fazer pesquisa no âmbito da Psicologia, e eu tive a oportunidade de levar um fragmento desta investigação para lá. Enviei ao grupo com o intuito de comunicar o andamento da pesquisa e convidar para a leitura. Nesse diálogo, um dos integrantes mencionou que no sábado anterior ao dia que enviei havia acontecido uma iniciativa de homenagear Japa. Eu fiquei pilhado e interessado demais em saber disso, quando me passaram o perfil do Instagram do recital. Um dos textos publicados explica o seu objetivo⁴³:

Recital "JÁ PÁ RUA" é uma iniciativa que busca preencher dois espaços. O primeiro é o centro do Recife, que pós pandemia, deixou de ser palco de tantas iniciativas como saraus, recitais, slams. A segunda, e não menos importante, é a saudade deixada nos corações dos amigos, familiares e admiradores de JAPA RUA, morto em 2022, que foi um dos principais poetas marginais do Recife que usava o próprio centro da cidade como palco de seus poemas, seja em ruas, praças ou ônibus.

⁴¹ <https://www2.recife.pe.gov.br/noticias/24/08/2022/festival-recifense-de-literatura-letra-e-voz-volta-ruas-da-cidade-neste-fim-de> (acessado pela última vez em 18 de fevereiro de 2024).

⁴² Para acessar a publicação, vá ao site da Pedro e João Editores ou clique neste link: <https://pedroejoaoeditores.com.br/produto/insubmissas-praticas-psicossociais-tarefas-do-presente-questoes-urgentes/>

⁴³ https://www.instagram.com/p/C2dWZ_ELD44/ (acessado pela última vez em 31 de janeiro de 2024).

O próprio título é um trocadilho usando o nome do poeta para trazer uma chamada de convocação para voltar a ocupar as ruas do centro. A princípio, a ideia é começar fazendo uma vez por mês. A primeira edição acontecerá dia 27/01/24, na praça Otávio de Freitas, no Derby, em frente ao Memorial da Medicina e Cultura da UFPE.

O recital vai funcionar de duas formas. A primeira parte vai ser aberto para todo mundo que queira falar e recitar poemas, podendo ser de sua autoria ou não (sendo essa segunda opção dando os devidos créditos). A segunda parte é em formato de Slam, onde poetas irão declamar suas produções autorais e ao fim das rodadas de declamação, após votação, a pessoa vencedora levará um prêmio em dinheiro.

Então fica o convite para todo mundo que gosta de recitar/escutar poesia, para se juntar e fortalecer o espírito de coletividade para apreciar arte.

BORA JÁ PÁ RUA!

RECITAL "JÁ PÁ RUA!"
27/01/24 17H EDIÇÃO #1

PRAÇA OTÁVIO DE FREITAS - DERBY
DECLAMAÇÃO ABERTA
SLAM (PREMIAÇÃO EM DINHEIRO)

recitaljaparua

O Recital "JÁ PÁ RUA" é uma iniciativa que busca preencher dois espaços. O primeiro é o centro do Recife, que pós pandemia, deixou de ser palco de tantas iniciativas como saraus, recitais, slams. A segunda, e não menos importante, é a saudade deixada nos corações dos amigos, familiares e admiradores de JAPA RUA, morto em 2022, que foi um dos principais poetas marginais do Recife que usava o próprio centro da cidade como palco de seus poemas, seja em ruas, praças ou ônibus.

O próprio título é um trocadilho usando o nome do poeta para trazer uma chamada de convocação para voltar a ocupar as ruas do centro. A princípio, a ideia é começar fazendo uma vez por mês. A primeira edição acontecerá dia 27/01/24, na praça Otávio de Freitas, no Derby, em frente ao Memorial da Medicina e Cultura da UFPE.

O recital vai funcionar de duas formas. A primeira parte vai ser aberto para todo mundo que queira falar e recitar poemas, podendo ser de sua autoria ou não (sendo essa segunda opção dando os devidos créditos). A segunda parte é em formato de Slam, onde poetas irão declamar suas produções autorais e ao fim das rodadas de declamação, após votação, a pessoa vencedora levará um prêmio em dinheiro.

Então fica o convite para todo mundo que gosta de recitar/escutar poesia, para se juntar e fortalecer o espírito de coletividade para apreciar arte.

BORA JÁ PÁ RUA!

design: @diniz.ttt

Curioso por [redacted] e outras pessoas
 23 de janeiro

Adicione um comentário... [Publicar](#)

Figura 13. Print da página Recital Já Pá Rua, convocando para primeira edição do sarau. Fonte: Instagram @recitaljaparua

Fui atrás da pessoa responsável pela idealização desse novo espaço de declamação de poesia, e então conheci Sofio. À época da entrevista, ele era um jovem negro LGBTQIA+ de 26 anos que tinha graduação em Dança pela UFPE e desenvolvia trabalhos relacionados à arte-educação. Morando em São Lourenço da Mata, cidade da região metropolitana de Recife, desenvolvia também trabalhos artísticos relacionados ao rap e à poesia. Foi nas andanças pelo movimento hip hop e pelos saraus que Sofio conheceu Japa, por meio de uma amiga que vira o poeta declamar no BRT. O primeiro encontro foi na Batalha da Escadaria, e era no Centro do Recife onde Sofio sempre encontrava Japa. Havia ficado sabendo da morte por meio de um grupo de WhatsApp, e no dia as informações que haviam chegado eram demasiado confusas. Tem um aspecto que o arte-educador coloca que é da qualidade da informação sobre o dia que Japa falecera. A dor da perda foi grande, com certeza; mas Sofio observa que pior mesmo foi a forma como as notícias sobre o homicídio foram narradas.

Eu acho que o que fez a morte dele ser mais trágica foi a fofoca. A fofoca fez com que a coisa fosse mais dolorosa. Porque a primeira parte que disseram foi que ele tinha tido um ataque na rua Mamede [Simões] e que ele ficou três horas agonizando no chão. E todo mundo gritando pela ajuda e ninguém dava ajuda. Então, você imagina que seu amigo morre pedindo ajuda, gritando, gemendo no chão e ninguém dá ajuda nessa porra. Você fica extremamente conturbado, consternado e tal. Aí depois quem estava lá começa a falar que não tinha sido dessa forma, que tinha sido uma briga e que nessa briga rolou o esfaqueamento. Que ele não tinha percebido, que prontamente as pessoas foram atrás de ambulância, a ambulância não chega a tempo, alguém bota dentro do carro e vai. Então, o cenário de início foi muito traumático, sabe?

Essa é uma narrativa que outra pessoa corrobora. Larissa Pessoa também recebera a notícia da morte de Japa de maneira sensacionalista.

Eu não tava lá na Mamede. E o que chegava pra mim era o que as pessoas estavam falando. E um cara que eu não conheço, que não conhecia Japa, decidiu simplesmente relatar todo o acontecido de uma forma extremamente agressiva: que ele [Japa] tinha sido deixado na rua, que as partes do corpo estavam pra fora, que ele tinha ficado lá e que tinha morrido lá. E na hora eu parei e fiz “ninguém socorreu ele?”, sabe, assim, a raiva foi aumentando, tudo tomando uma proporção muito grande para uma pessoa que tá de luto, que tá tentando entender o que aconteceu, porque o processo do luto faz parte depois do que se explica, do que se aconteceu (...) [O suposto relato] era muito detalhista; então pra mim foi real aquilo ali. Pra mim foi totalmente irresponsável. Eu fechava o olho e imaginava a cena. Eu não consegui dormir nesse dia nem falar com ninguém. (...) Só depois eu descobri que Japa foi levado pro hospital, que tinha gente com ele, e aí foi acalmando. Mas ainda assim tem o ódio a essa pessoa – por quê? Por que em cima disso você ainda fazer uma fofoca, uma *fake news*, ser carniceiro mesmo, sabe?

Reparem o quão violento foi esse processo de revitimização de Japa. Uma vez vitimado pela morte, uma segunda vez pela irresponsabilidade na transmissão de informações sobre seu falecimento. Eu sou testemunha ocular do que aconteceu e afirmo, convictamente, o caráter falacioso, mentiroso e especulativo dessa história de que o poeta teria agonizado no meio da rua. Houve uma comoção, uma tentativa de mantê-lo vivo, o que não foi possível.

Sim, fico um pouco inflamado ao falar disso e, às vezes, a escrita sai um pouco mais rude do que o meu convencional. Mas como não ficar indignado com algo assim? A morte, entre nós que somos pretos, tornou-se algo de certa obsessão cultural espetacularizada pela mídia. Nosso corpo é sempre uma carne barata, de segunda. É por isso que, em vez de me ater às narrativas de morte, eu louvo e evidencio as atitudes de se manter nossas memórias vivas, de realçar estratégias de vivência, sobrevivência e resistência. E, mesmo com o tombamento de corpos de nossos semelhantes, que promovamos ações de reexistência dessas memórias. Não tem romantismo aqui, mas um ato sincero de apego à vida, que no caso de Japa se dava por meio da poesia.

Diante tantos episódios de massacres físicos, morais, culturais e ontológicos das pessoas negras, a poesia parece atenuar as práticas que insistem em nos anular enquanto sujeitos – a arte do cantar, do declamar, da recitação seriam formas de como nós, pessoas negras, lidamos com o fardo pesado do racismo cotidiano, sendo um refresco à alma e uma afirmação da nossa humanidade (Silva; Batista, 2020). Nas escutas e conversas que tive com as pessoas interlocutoras desta pesquisa, amor seria um sentimento-chave que orientaria Japa nos seus escritos e nas suas declamações. Amor, esse afeto que parece ser algo tranquilo, mas que é difícil de ser dito e pensado. O amor é o que nos faz sentir mais vivos, como bem explana bell hooks (2020b). E é o amor que nos faz ter certa leveza para lidarmos com a vida e, conseqüentemente, com a morte, o único evento certo que temos em nossa trajetória terrena e o que nos dá mais medo.

Se o amor entra no jogo da relação entre vida e morte, ele nos empodera para que possamos não somente viver bem, mas também morrer bem. Nisso, entra o elemento do luto como o sentimento necessário para o entendimento da morte como parte da vida. Não estou aqui dizendo, no caso da população jovem negra brasileira (onde Japa se inclui), que a morte é algo que precisa ser aceita de maneira “confortável” – não é isso, porque as condições nas quais os corpos negros jovens tombam no Brasil são adversas e cruéis. Tenha-se em dimensão também o fato de que qualquer exercício de afeto por parte da população negra é algo interdito pelo “simples” fato de que, no sistema colonial, o controle das pessoas escravizadas demandava

de que estas reproduzissem os afetos dos colonizadores – “a sobrevivência de pessoas negras escravizadas também seria mediada por sua capacidade de reprimir as emoções socialmente indesejadas e expressar aquelas que manteriam seus senhores confortáveis” (Tavares, 2021, p. 63-64). Uma visível contradição: para poder viver, as pessoas escravizadas tinham que “morrer” por dentro, causando um assassinato da alma, nos dizeres de bell hooks (2020b). Entretanto, do ponto de vista de uma discussão sobre luto e amor, haja vista que a morte é algo que permanentemente nos ronda, qual seria a estratégia para lidar com ela no cotidiano?

Uma vez que amar permite que nos desapeguemos do medo, esse ato também guia nosso luto. Dado que o compromisso é um aspecto importante do amor, nós que amamos sabemos que devemos preservar os laços na vida e na morte. Nosso luto, nossa permissão para que sintamos a perda de pessoas que amamos, é uma expressão do nosso compromisso, uma forma de comunicação e comunhão. Saber disso e ter a coragem de reivindicar o nosso luto como uma expressão do amor não torna o processo simples numa cultura que nos nega a alquimia emocional do luto. Em grande medida, nossa desconfiança cultural em relação ao luto intenso está enraizada no medo de que liberar tal paixão nos tome e nos afaste da vida. Esse medo, porém, geralmente é equivocado. Em seu sentido mais profundo, o luto é uma chama no coração, um calor intenso que nos dá consolo e alívio. Quando recusamos a total expressão do nosso luto, ele se mantém como um peso em nosso coração, causando dor emocional e padecimentos físicos. O luto frequentemente é mais implacável quando os indivíduos não estão reconciliados com a realidade da perda. (hooks, 2020b, p. 160)

É como expressão do amor que Japa deixou nas pessoas (e como uma política de luto, de reverência à ancestralidade) que Sofio envereda pela criação de um espaço de deferência ao poeta, à poesia e à cidade do Recife. Diante um evento de perda, o luto se converte em ação que repercute no âmbito público, não sendo uma ação individualizante ou singular. A partir da ligação que tinha com o artista, acreditando que a morte foi demasiado banal e ridícula e que ele não merecia o fim que teve, Sofio constrói essa proposta que reinventa essa história e apresenta uma perspectiva mais bonita do que foi/é Japa. Nisso, interpreto como uma investida de se deslocar da narrativa focada na morte e evidenciar o legado de Japa enquanto ente encantado – por conseguinte, vivo.

Então como é que eu, amigo dele, colega dele, parceiro dele, poderia dar continuidade a um legado que ele construiu, mesmo que talvez essa não tenha sido nem a intenção dele, sabe? De ser um nome na poesia de Recife... Como é que a gente dá continuidade a um legado? Como é que a gente faz com que o centro que ele ocupava continue sendo ocupado pelas poesias? Como é que a gente faz com que a comoção não passe? (...) Então todas essas interrogações, esse ócio das pessoas não falarem mais, das pessoas começarem

a esquecer, me deixou inquieto, assim. E me fez pensar em como é que a gente poderia juntar todas essas questões sem ser algo pontual. (Sofio)

Com receio de que o nome de Japa caísse no ostracismo, Sofio levanta a bandeira pela defesa do seu legado. Ao realizar esse apoio, o arte-educador não ressalta apenas a importância do poeta, mas do fazer poético numa região que se encontra degradada, o Centro do Recife. Ocupar essa região, que cada vez mais sofre com a falta de atenção do poder público, é no meu entender uma tática que visa, inclusive, a ressignificação desse território. É uma atividade que mistura o medo de se estar num espaço insalubre e que precisa de cuidados especiais com o amor pela arte e pela cultura. Para não deixar de acontecer, estratégias são elencadas para evitar situações de violência – lembra-se da rápida (porém conjunta) dispersão da Batalha da Escadaria? Sofio me disse algo semelhante: quando o sarau termina, todas as pessoas caminham juntas, uma ao lado da outra, num processo de proteção coletiva contra eventuais sinistros.

A ideia é que o Recital Já Pá Rua seja periódico – em princípio, sendo mensal. Além disso, existe a proposta de torná-lo itinerante, ocupando diversos espaços como a frente do Cinema São Luiz e o Pátio de São Pedro, situados respectivamente na Rua da Aurora e no Bairro de Santo Antônio. Eu também amo o Centro do Recife⁴⁴ e percebo uma iniciativa dessa como potência para contribuir para ressignificar esse território por meio da manutenção da memória de Japa Rua.

(...) a gente encontrava o Japa no BRT, a gente encontrava o Japa nas praças, a gente encontrava na rua, então querendo ou não, o centro também vira cenário afetivo, o arquitetônico, o asfalto, o ônibus, o barulho... ele faz parte de uma memória sonora, afetiva, olfativa, dos encontros com ele. O centro vira cenário para o recital, mas também vira cenário para a memória, essa é a principal motivação para que aconteça no centro. (Sofio)

O Recital Já Pá Rua acena para o cenário cultural de Recife como mais uma importante iniciativa criativa que se dá nas ruas. O simples fato de ele acontecer demonstra uma vinculação dos sujeitos com a história da cidade que não é contada nos logradouros e nos livros de História, com H de hegemonia. As produções aqui evidenciadas são articuladoras de memórias que somente quem viveu sabe, sentiu, presenciou, viveu. Não podemos cair em um discurso de considerar a memória como mero depósito de lembranças, mas como um ente que paira e vivifica a nossa existência, tendo como lastro a nossa ancestralidade. Ela é, antes de tudo, “território” vivo, político e simbólico no qual se lida de maneira dinâmica e criativa com as

⁴⁴ Referência à fala de Kleber Mendonça Filho no filme “Retratos Fantasmas” (2023).

reminiscências e lembranças no intuito de permanentemente cultivá-las (Barros, 2009).

A mais recente iniciativa de se construir a permanência da memória de Japa é esse sarau. Mas já na época de sua morte diversas pessoas se juntaram para promover uma homenagem a ele no Beco do Biu, transformando-o em Beco do Poeta Japa Rua. Quero retomar esse território, o qual visitei dessa vez durante o dia. Mencionei que o Beco do Biu fica na Boa Vista, entre a Rua Bulhões Marques e a Rua da Imperatriz, e que era um consagrado ponto de encontro do poeta com seus convivas. Numa atitude de fazer com que a memória de Japa permanecesse na cidade, um grupo de artistas promoveu um sarau nesse local no dia 21 de janeiro de 2022, duas semanas depois do incidente. O evento teve a cobertura de Giovanna Carneiro, cujo texto publicado na Marco Zero Conteúdo transcrevo aqui, parcialmente:

“A arte mata a morte”, disse o amigo no microfone como forma de acalanto. “E sustenta a vida”, respondi em pensamento. Nessa sexta-feira, 21 de janeiro [de 2022], eu tive a difícil e importante missão de acompanhar o sarau que amigos e familiares prepararam em homenagem ao poeta Japa Rua, assassinado há duas semanas. Escolhi ser o menos formal possível porque o que eu vi e ouvi não cabe em um texto jornalístico, objetivo e puramente informativo. É preciso sentir e refletir sobre o que se sente.

(...)

Se, aos 25 anos de idade, o poeta reuniu dezenas de amigos e admiradores de sua arte, e causou uma mobilização que uniu diversos movimentos culturais e sociais para homenageá-lo, o quão grandioso Japa seria se tivesse mais 10, 20, 30, 40 anos pela frente?

Eis que penso na diferença que existe entre partir e ser partido pela violência. E penso também o que separa aqueles que conseguem sobreviver dos que morrem cedo demais. Sorte? Destino? Divindades? Na grande maioria das vezes a resposta está na cor da pele, no gênero, na sexualidade, no endereço, na condição financeira, na maneira de se vestir ou de falar... Imposições estruturais e estruturantes de um país fundado no colonialismo patriarcal e branco.



Figura 14. Registro do grafite de Japa Rua no Beco do Biu. No alto, à direita, o lambe em formato de placa de rua em sua homenagem. Créditos: Acervo pessoal.

A imagem acima apresenta um dos grafites feitos para reverenciar Japa no Beco do Biu.

Era dia quando fiz essa imagem, de modo que é possível visualizar os dizeres “Estou vivo”, em letra cursiva, à esquerda, e “Japa vive”, em caixa alta, à direita. Ao lado destes dizeres, um pequeno desenho em tinta azul clara, num formato que lembra um anjo com um rabo de diabo (ou um diabo com auréola de anjo), de olhos semicerrados, como se estivesse encarando o interlocutor. Esse desenho era a marca registrada de Japa – caso você o encontre pela cidade de Recife, lembre-se que é a presença dele naquele local. Até tentei achar outros desenhos dele pelas paredes e muros do Centro, sem sucesso – parece que a dinâmica dos escritos urbanos é veloz e voraz. Vejo isso num dos muros do Ginásio Pernambucano, escola de Ensino Médio situada no quarteirão compreendido entre a Rua da Aurora e a Rua da União. Há pixos que se sobrepõem a lambes, que são colados em cima de outros lambes, que tampam outros pixos e assim vai. Há uma sobreposição de escritos que dificulta até mesmo identificar quem veio primeiro, o que ficou, quem apagou quem etc. Evidencia-se aqui, talvez, uma certa disputa narrativa pela rua, digo, pelo muro. No Beco do Biu, preservou-se essa memória no muro onde Japa encontra-se eternizado pelo grafite.



Figura 15. Detalhe do desenho que era marca registrada de Japa. Créditos: Acervo pessoal.

Na foto, está uma mesa de plástico de bar vermelha com uma cadeira de plástico branca. A mesa está desabitada, sem ninguém sentado nela. Quando fui tirar a foto, até pensei em removê-la do cenário, mas não fiz isso: apenas enquadrei o grafite de Japa com a mesa no mesmo plano. Ao visualizar a foto, imediatamente depois, veio à mente uma música antiga:

*Naquela mesa, ele sentava sempre
 E me dizia sempre o que é viver melhor
 Naquela mesa, ele contava histórias
 Que hoje na memória eu guardo e sei de cor
 Naquela mesa, ele juntava a gente
 E contava contente o que fez de manhã
 E nos seus olhos era tanto brilho
 Que mais que seu filho, eu fiquei seu fã*

*Eu não sabia que doía tanto
 Uma mesa num canto, uma casa e um jardim
 Se eu soubesse quanto dói a vida
 Essa dor tão doída não doía assim
 Agora resta uma mesa na sala
 E hoje ninguém mais fala no seu bandolim
 Naquela mesa, tá faltando ele
 E a saudade dele tá doendo em mim*

“Naquela mesa” foi composta pelo jornalista e crítico musical Sergio Bittencourt para homenagear seu pai, Jacob do Bandolim, falecido em 1969. Dizem até que a música foi feita durante o funeral, de tão abalado que Bittencourt ficou. Houve diversas versões gravadas por artistas como Nelson Gonçalves, Elizeth Cardoso e, mais recentemente, Otto. A música fala dessa falta que faz alguém querido, que sempre esteve presente em carne nos espaços e que agora se faz em alma. E apresenta um pouco de como dói essa ausência. Luana Consegue nos transmite essa sensação de dor e perda ao passar pelo espaço.

Você chegou a ir em Biu depois das homenagens?

Cheguei, mas não me senti mais confortável de estar lá. Eu fui depois de um mês [do incidente] na Mamede, e depois eu fui em Biu. Fiquei uma tarde lá... Nossa, não passei nem duas horas, e depois fui embora e nunca mais voltei. Depois de mais de cinco meses eu passei lá de novo, dei um tempo lá e fui embora. E nunca mais. Não me senti mais à vontade pra ir pra lá. Não era mais a mesma coisa, não tinha a mesma energia, era uma memória triste.

Por mais que Luana sinta tristeza ao passar pelo beco, eu vejo que ele é necessário. É importante cultivarmos espaços de reminiscências no sentido de não deixar que certos eventos caiam no esquecimento. Lembro-me do relato de um amigo meu de Belo Horizonte que viajou ao Chile e, indo ao estádio de futebol em Santiago, observou um espaço preservado no meio da arquibancada: era a estrutura do local na época da ditadura de Augusto Pinochet, que durou dos anos 1970 até os anos 1990. A ideia era nítida: manter aquele espaço significa lembrar de um nefasto evento para que, caindo na memória, ele não se repita. O memorial de Japa é um espaço que dialoga com essa noção de “não-esquecimento”, de fazer com que haja uma constante rememoração do poeta e para que se faça justiça em relação ao seu nome: até o momento do fechamento deste texto, o autor da facada mortal não havia sido preso.

É por meio de processos coletivos que a memória se apresenta como enfrentamento aos esquecimentos e, conseqüentemente, ao epistemicídio. Cultuar a memória de um ente falecido permite que, do culto da sua memória, ele possa nascer como ancestral. Isso só poderia acontecer por meio dos ritos funerários, que “atuam como forças de restauração do equilíbrio momentaneamente sofrido e rompido, um modo de domínio sobre a morte, as lacunas e os vazios” (Martins, 1997, p. 43). Quando Japa foi enterrado no Cemitério Parque da Paz, na Muribeca, em Jaboatão dos Guararapes (na Grande Recife), as pessoas ali presentes resolveram homenageá-lo com um sarau na hora do funeral. E isso, segundo Larissa, fez com que o sentimento pela morte do artista pudesse ser melhor digerido.

Pra mim, o processo se acalmou mais do luto quando resolveram fazer um sarau no velório. Botar ele sendo recitado, recitar sobre ele, foi uma coisa muito linda que ali eu consegui dar uma parada de chorar, no soluço, aquele choro compulsivo... E mais ainda entender que a arte dele estava em todas as pessoas ali. Tava transitando, tava entre. Realmente perceber que ele não morreu, só foi tirado dele o maior mecanismo de comunicação dele, que foi o corpo, esse corpo que atravessou muita gente. A primeira coisa que cheguei a conhecer Japa foi a palavra, de eu olhar pra frente por ele tá pedindo licença pra recitar. Realmente não tem como olhar pra Japa e associar à morte porque ele sempre foi inquieto.

Falando em inquietude, retomo aqui o encontro que tive com Bicicastelo, meu cicerone nesse caminho de busca e salvaguarda da memória de Japa. Cicerone é uma pessoa que faz o papel de guia para turistas em uma determinada região. A palavra vem de Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.), orador e estadista romano, que – dizem – era uma pessoa eloquente e com um

conhecimento profundo, algo que se esperaria de um guia⁴⁵. Podemos dizer que tais qualidades também eram visíveis em Bruno Bicicastelo, que me orientou pela trajetória de Japa tanto me apresentando ao Beco do Biu e às suas personalidades locais, quanto descrevendo para mim, na mesa do bar, a relação que ele teve com Japa. Durante nosso papo, Bicicastelo pegou uma folha de papel branca A4 de uma pastinha que ele portava – ele é produtor de fanzines e tinha vários exemplares à venda. Nessa folha ele começou a rascunhar alguns escritos. Enquanto trocávamos ideia, ele recorrentemente visitava a folha e assinalava, a lápis, alguma coisa. Fiquei observando isso de maneira curiosa, numa possível “reversão” dos papéis de entrevistador e entrevistado. Estaria ele fazendo as vezes do registro, coisa que eu deveria fazer? Ao final, quando estávamos nos despedindo, ele me mostra o papel. Entrega para mim e diz algo do tipo “fica para você, como parte desse registro de Japa”. Não vou me lembrar exatamente da frase, mas me recordo que era algo do tipo. Aqui embaixo segue a imagem dessa folha, cujo texto transcrevo a seguir.

A memória persiste

A experiência de quem é Japa não é minha, são vocês

Eu sou um veículo

Pessoa que transita por lugares que pulsam existências

Memórias, relatos, atravessamentos, reconhecimentos

Relatos não são um problema, o que se diz de outra pessoa constitui o que somos
“Japa é Exu.”

A palavra Laroyê

Movimento, coletivo, sentimento, trocas

Estar próximo de quem lhe inspira

⁴⁵ <https://exame.com/carreira/voce-sabe-de-onde-vem-as-palavras-chauvinista-e-cicerone/>

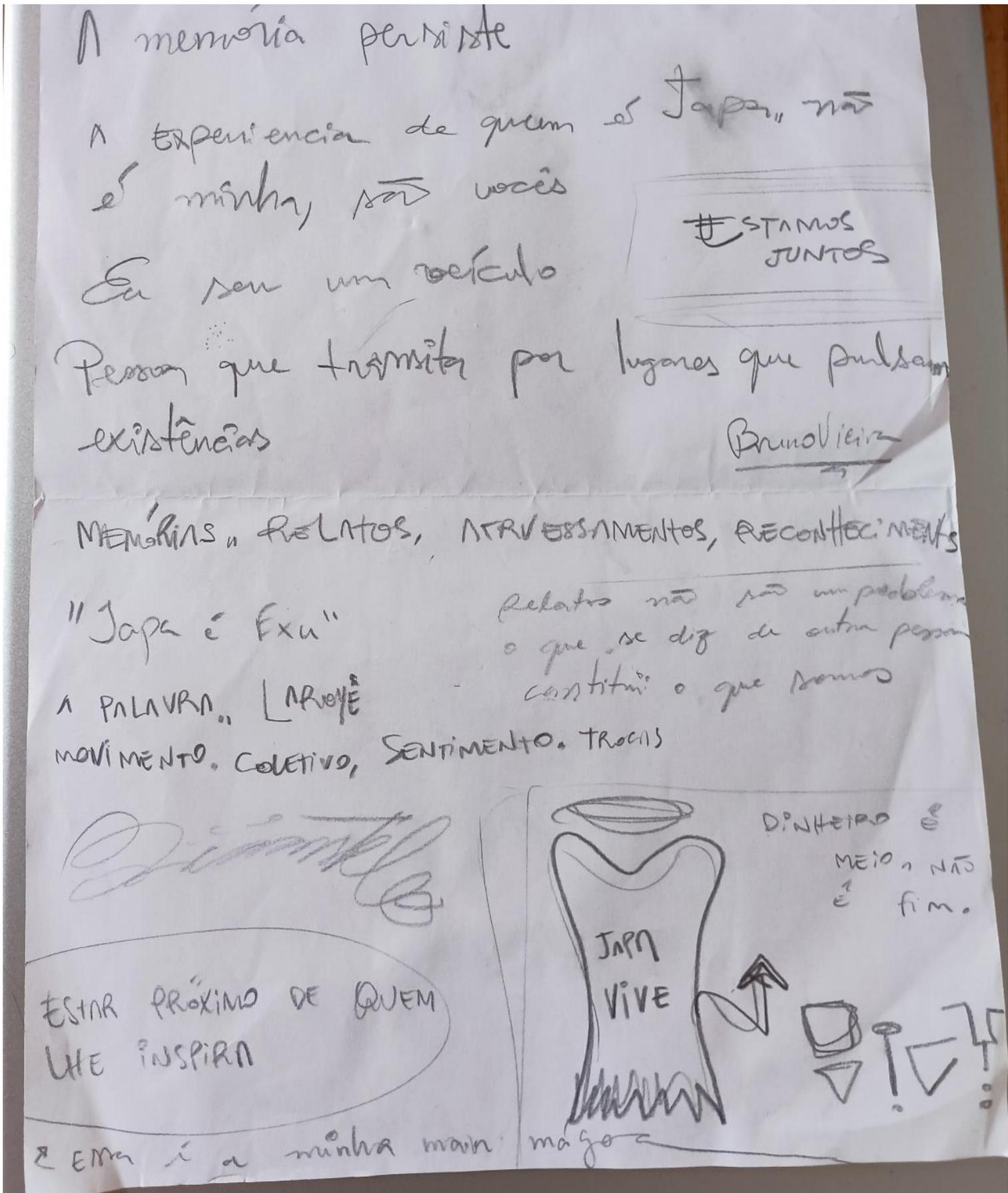


Figura 16. Imagem da folha que Bicastelo me deu depois do nosso papo étlico em um bar próximo da Conde da Boa Vista. Fonte: arquivo pessoal.

Cada uma das frases de Bicicastelo nessa folha daria, por si só, um trabalho acadêmico. A profundidade com que essas frases são ditas são escamoteadas por uma leveza do seu trabalho poético como artista. Pela arte, falamos de coisas profundas muitas vezes de maneira pesada e contundente, mas em outras com suavidade. A síntese disso pode estar na frase “a experiência de quem é Japa não é minha, são vocês”. Está explícita aqui a articulação entre o sujeito e a coletividade, um processo de reconhecimento de como o legado do poeta afeta a cidade e as pessoas nela inseridas. Outro ponto é equiparar Japa a Exu, uma comparação que considero interessante. Inspirador e arrojado, Exu é o orixá que abre e fecha caminhos, que é o senhor da comunicação e que estabelece o contato com as demais divindades. Japa era/é um poeta dos encontros, do trânsito, que foi a ponte para que eu pudesse escrever este texto. Esse papel que Bruno Bicicastelo me deu de presente é uma síntese deste trabalho, trazendo vários elementos que confluem para a construção dessa narrativa sobre Japa, sobre a juventude negra e sobre o Recife.

5. CONSIDERAÇÕES CIRCULARES: INÍCIO, MEIO, INÍCIO

O que é possível de se obter de considerações “finais” de um processo que não se acaba em si mesmo? Não pretendo, com este trabalho, “concluir” no sentido de finalizar e esgotar as análises sobre o ativismo juvenil político-cultural da juventude negra. É exatamente o oposto, quero que este trabalho instigue novas perspectivas e miradas sobre o assunto – e, por isso, prefiro falar em considerações circulares. Tomando emprestado o conceito de “início, meio, início” de Nego Bispo (Mayer; Bispo, 2020), estabeleço neste capítulo final uma análise que não é teleológica, não tem um fim em si mesmo.

Não vou dizer que foi um processo tranquilo. Houve mudanças de rotas, de configurações, uma pandemia no meio do caminho. Do momento de acesso à pós-graduação até a entrega desta tese o que mais aconteceram foram percalços, mudanças de rotas e rumos no âmbito da própria pesquisa, mas também no pessoal. Se estamos falando de um procedimento de pesquisa que, primeiramente, não é teleológico, mas processual; que tem preocupação em estar sempre dialogando com os sujeitos participantes; e que perceba e evidencie as dimensões sentimentais e afetivas do pesquisador, acho que podemos fazer um link com discussões de caráter afrodiaspórico que tendem, justamente, a quebrar a noção de neutralidade, que coloque o sentimento para o jogo e que compreenda a produção do conhecimento como algo espreado, descentralizado, desconcentrado. Podemos, assim, vislumbrar esse processo de pesquisa a partir de uma mirada que questiona o projeto moderno (e eurocêntrico) de ciência. No que tange ao campo das pesquisas em Psicologia (e às Ciências Humanas no geral), a afetividade é um elemento necessário, dando abertura para que se possa realizar uma “pesquisa de corpo inteiro”, na qual a pessoa pesquisadora está dedicada e atenta a perceber e a se perceber como parte do campo-tema. O registro dessas afetações contribui para a construção de um saber que leva em consideração não apenas uma matemática pura e simples, uma lógica dicotômica, mas a noção de relação e envolvimento.

Como investigador, acredito numa forma de pesquisar onde o pesquisador se afeta e se deixa levar pelo contexto em análise, e isso fez com que eu pudesse ter os entendimentos que trago nesta investigação. Buscando, sim, respostas, mas não tão preocupado com elas (e mais com o processo e a trajetória), ancorar-se na perspectiva de encruzilhada tornou-se o mote epistemológico da investigação. Foi na trilha de reminiscências e lembranças sobre Japa que construí esta proposta de memória coletiva sobre o poeta e também sobre uma parte das juventudes negras da Grande Recife. Esse é um ponto que eu gostaria de chamar a atenção, especialmente no que tange às nossas pesquisas que envolvem processos cartográficos. É

importante ter dimensão que, mesmo com os devidos rigores metódicos e acadêmicos, necessários à realização de uma pesquisa ética e comprometida, você necessita deixar o campo guiar. Há aqui uma riqueza que passa pela descoberta de novidades, de imprevisibilidades que enriquecem as pessoas que pesquisam e o campo de análise. Ao lado da encruzilhada, as práticas de pesquisa no campo da Psicologia precisam se afetar pela perspectiva acolhedora do quilombo. Em momento algum Japa fala expressamente em aquilombamento, mas aparecem aqui formas, mecanismos e ferramentas que se comunicam com práticas aquilombadas: o uso da oralidade e da escrita, a abordagem de temas sensíveis à nossa coletividade (como o amor) e o fato de ele ter-se inscrito na história como um sujeito catalisador e coletivo. Em se tratando da população negra, Japa nos chama atenção ao fato de que somos testemunhas de dois eventos complementares: o genocídio/epistemicídio e a sua conseqüente resistência/reexistência. Se há tentativas constantes de querer apagar e anular nossos referenciais, na mesma medida existem enfrentamentos que visem promover o espetáculo da vida diante o vaticínio da morte. E fica evidente que tanto Japa quanto as pessoas continuadoras de sua memória estão, constantemente, fazendo isso. E não podemos deixar de evidenciar que todas essas estratégias de resistência e reexistência são armas na luta contra o epistemicídio. Todas as iniciativas que se pautam na memória e no quilombo como valores a serem referendados cumprem com o papel de evitar que nossos valores caiam no limbo do esquecimento. Como disse Patricia Hill Collins, seria ingênuo pressupor que, ao compreenderem a sua própria condição de sujeitos jovens negros, não haveria capacidade de resistir às opressões (Guimarães, 2021).

Consciente destes mecanismos perversos e do processo de extermínio que a assola, a juventude negra vem produzindo, com os recursos que dispõe, estratégias de enfrentamento a esta realidade, ainda que desprovida de poderes econômicos ou institucionais. Na disputa por uma representação mais favorável a si mesma, a juventude encontra na produção cultural (música, literatura, cinema, entre outras expressões), possibilidades de elaboração de outras narrativas para sua própria história e realidade atual. São estes os atos de *reexistência* a que me refiro. São inúmeras as expressões culturais que têm por enredo ou trama o retrato de outros aspectos da história e da realidade destes personagens da vida real. (Ortegal, 2019, p. 126)

Há uma produção de conhecimento por parte da juventude negra que não é aceita como tal. Estamos produzindo saberes quando rimamos numa batalha de MC's; quando declamamos nossa poesia autoral num *slam* ou num sarau; quando dançamos, cantamos e festejamos por meio do coco, do bregafunk e outros estilos artísticos. Tendo como foco aqui a poesia e a

trajetória de Japa, é necessário observar como sujeitos como ele são capazes de escrever uma narrativa sobre uma cidade que insiste em anular corpos como os nossos. Ele produzia conhecimento por meio da poesia, em diálogo com a cidade e com o fato de ser um jovem negro periférico. E instiga outros sujeitos a seguirem esse fio condutor de querer fazer denúncias, mas também destilando amor. Essas dimensões não podem ser dissociadas do ativismo político-cultural dele e das demais pessoas que foram convidadas a compor esse cenário cartográfico memorialístico. Evidencia-se, aqui, Japa como esse ser coletivo, um sujeito catalisador, que promove a instiga e acende a brasa da resistência na gente. Sua memória, sendo plantada hoje, irá frutificar para alimentar e semear gerações vindouras. Uma herança que não se basta no indivíduo, mas reverbera por uma coletividade.

O legado que japa dá é a resistência, que a rua é da gente, a rua não pertence a governantes, não pertence a elite nenhuma. A rua é do povo, é por isso que é japa rua. E foi o maior legado que ele deixou pra todos nós, artistas de rua que conhecia ele, ele sempre deixava claro que a rua é nossa e a gente tem que ocupar. (Hunter)



Figura 17. Arte de Nemo nas paredes da Avenida Caxangá, no Cordeiro, em homenagem a Japa. Créditos: Lucas Luis.

Por fim, aproveito para retomar a importante pergunta de Yomaira García Acuña (2010, p. 60⁴⁶): em que sentido a Psicologia contribui para a construção da memória de uma coletividade e, por consequência, de que maneira se espera que essa memória coletiva dê um sentido crítico à Psicologia? Tendo o trauma como um dos assuntos mais pertinentes à área,

⁴⁶ GARCÍA ACUÑA, Yomaira. Psicología política y procesos de construcción de memoria colectiva. **Revista Electrónica de Psicología Iztacala**, v. 13, n. 2, 2010.

talvez fosse interessante agregar a questão de como lidamos com esse evento e também com o luto a partir de Políticas de Memória e de Vida. Partindo da perspectiva de que o testemunho nos ajuda a compreender certos fenômenos (como, neste caso, foi a morte e a vida de Japa), trazer esse dispositivo para o campo da prática psi em se tratando de processos coletivos traumáticos⁴⁷. Tal contribuição pode se dar por meio da elaboração de uma Clínica do Testemunho, em que as memórias, lembranças e reminiscências são constituintes de um processo de tratamento de traumas individuais e coletivos. O testemunho não é um simples depoimento, mas a construção de uma percepção dos acontecimentos com um fator de veracidade atribuído ao fato de aquela pessoa não somente ter visto algo, mas percebido no seu mais íntimo ser.

E deixo aqui lançada uma questão: na cartografia, uma preocupação que é evidenciada é sobre a restituição do trabalho para com o campo mapeado. Durante o processo, fui mantendo diálogos com as minhas pessoas interlocutoras, e acredito que a principal restituição que ocorrerá é contribuir para a manutenção do Recital Já Pá Rua. No momento em que escrevo esta tese, tudo se encontra muito novo ainda – mas, na conversa com Sofio (o organizador do evento), eu me dispus a contribuir de alguma forma para além da pesquisa. Finalizando esta tese no ano em que vou completar 38 anos, entendo que minha interferência nesse processo não é mais enquanto sujeito jovem dentro da faixa etária do Estatuto da Juventude. No entanto, enquanto ainda for possível para mim, as minhas incidências políticas (e intelectuais) irão no sentido de contribuir para a visibilidade de ações dessa galera jovem negra periférica que, pelas vias do ativismo político-cultural, vem negar os apagamentos e afirmar suas identidades. O combate ao epistemicídio, no meu entendimento, não terá fim; todo dia temos que reforçar ações que, aquilombadamente, remetam à nossa memória social. No âmbito de uma imaginação emancipatória, Japa foge do frio da faca, ainda está nos coletivos da cidade, olha risonho para nós. Que essa imaginação implique cada um de nós com potentes políticas de cuidado para toda a população negra.

⁴⁷ Exemplifico com o projeto ao qual me encontro vinculado atualmente, o Origepcol, uma parceria entre o GEPCOL/UFPE e o Museu da Pessoa. Por meio dele, realizamos uma ação que visava compreender as afetações e as memórias de pessoas atingidas pelas Enchentes de 2022 na Grande Recife. No Instagram, há mais informações a respeito: [instagram.com/origepcol](https://www.instagram.com/origepcol).

REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- Aguiar, Katia Faria de; Rocha, Marisa Lopes da. Micropolítica e o exercício da pesquisa-intervenção: referenciais e dispositivos em análise. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 27, p. 648-663, 2007.
- Aguilera Ruiz, Oscar. (2016). **Movidas, movilizaciones, y movimientos**: cultura política y políticas de las culturas juveniles en el Chile de hoy. Ril Editores.
- Alcântara, Débora Menezes. A categoria política quilombola na encruzilhada: um olhar possível do encontro das vertentes epistêmicas decolonial e das autoras amefricanas Beatriz do Nascimento e Lélia Gonzalez. In: **CONGRESSO INTERNACIONAL FÓRUM UNIVERSITÁRIO MERCOSUL**. 2017.
- Alvarado, Sara Victoria; Gómez, Ariel Humberto; León, María Cristina Sánchez. Jóvenes y participación política en el mundo contemporáneo: de la apatía a la antipatía por modos hegemónicos de vida. In: Vommaro, Pablo A., Alvarado, Sara V. (orgs.). **En busca de las condiciones juveniles latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2014.
- Anzaldúa, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 01, p. 229-236, 2000.
- Barão, Marcus; Resegue, Mariana; Leal, Ricardo (coord.). Atlas das Juventudes 2021. São Paulo, 2021.
- Barros, José D.'Assunção. História e memória—uma relação na confluência entre tempo e espaço. **Mouseion**, v. 3, n. 5, p. 35-67, 2009.
- Barros, Laura Pozzana de; Kastrup, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: Passos, Eduardo; Kastrup, Virgínia & Escóssia, Liliana. **Pistas do método da cartografia**. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- Barros, Maria Lígia. **Em memória de Japa: amigos e família homenageiam artista morto no Recife**. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2022/01/14/em-memoria-de-japa-amigos-e-familia-homenageiam-artista-morto-no-recife>>. Acesso em: 18 fev. 2024.
- Biko, Steve. **Escrevo o que eu quero**. Editora Ática, 1990.
- Borges, Pedro. **Epistemicídio, a morte começa antes do tiro**. Disponível em: <<https://almapreta.com/sessao/cotidiano/epistemicidio-a-morte-comeca-antes-do-tiro>>. Acesso em: 13 jun. 2021.

- Bosi, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. 2ª ed. Ateliê editorial, 2004.
- Campos, Ricardo Marnoto. Juventude e culturas de rua híbridas. **Sociologia & Antropologia**, v. 10, n. 2, 2020.
- Carmo, Aline Cristina Oliveira do. Quilombo como um conceito em movimento ou quilombismo e ubuntu. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 11, n. 2, p. 41-56, 2020.
- Carneiro, A. Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- Carneiro, Edison. O Quilombo dos Palmares. **Brasiliana**, 1958.
- Cerqueira, Daniel; Bueno, Samira (coord.). Atlas da violência 2023. Brasília: Ipea; FBSP, 2023. DOI: <https://dx.doi.org/10.38116/riatlasdaviolencia2023>
- Cruz Hernández, Delmy Tania. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. In: **Solar**. 2016. p. 45-46.
- D'alva, Roberta Estrela. SLAM: voz de levante. **Rebento**, n. 10, p. 268-286, 2019.
- Dantas, Luis Thiago Freire. **Filosofia desde África: perspectivas descoloniais**. Curitiba: UFPR, 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.21285.93925>>
- Rios, Fábio Daniel. Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo. **Revista Intratextos**, v. 5, n. 1, p. 1-22, 2013.
- Duarte Quapper, Claudio Orlando. **Discursos de resistencias juveniles en sociedades adultocéntricas**. Santiago: Universidad de Chile, 2006. Disponível em <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122312>> Acesso em 18 fev. 2024.
- Evaristo, Conceição. Narrativas de (re) existência. **Narrativas de (re) existência: antirracismo, história e educação**. Campinas: Editora da Unicamp, p. 23-48, 2021.
- Fachin, Patricia. **O fim do protagonismo juvenil e o retorno à ação política**. Entrevista especial com Regina Magalhães de Souza. maio 2017. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/568183-o-fim-do-protagonismo-juvenil-e-o-retorno-a-acao-politica-entrevista-especial-com-regina-magalhaes-de-souza>. Acesso em 25 jul. 2021.

- Fonseca, Dagoberto José. O fazer científico e o conhecimento africano: pistas e esboços—um breve diálogo, mas necessário. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 13, n. 36, p. 7-31, 2021.
- Fonseca, Maria Nazareth Soares. Posfácio: Costurando uma colcha de memórias. In: Evaristo, Conceição. **Becos Da Memória**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.
- Foucault, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- França, Rodrigo. **Pretagonismos**. Agir, 2022.
- García Acuña, Yomaira. Psicología política y procesos de construcción de memoria colectiva. **Revista Electrónica de Psicología Iztacala**, v. 13, n. 2, 2010.
- Geertz, Clifford. (1989). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- Gil, Carmem Zeli de Vargas. Jovens e juventudes: consensos e desafios. **Educação UFSM**, v. 36, n. 01, p. 25-42, 2011.
- GOIZ, Juliana de A. Das teorias racialistas ao genocídio da juventude negra no Brasil contemporâneo: algumas reflexões sobre um país nada cordial. **Aedos**, Porto Alegre, v. 8, n. 19, dez 2016, pp. 108-127.
- González, Lélia. (1984) Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.
- Gonzalez, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, jan.- jun. 1988.
- Guareschi, Pedrinho; Vinadé, Thaiani. Possibilidades militantes na liquidez contemporânea. **Psicologia Política**, São Paulo, v. 7, n. 14, s/p. 2008.
- Guimarães, Nadya Araujo. Entrevista com Patricia Hill Collins. **Tempo Social**, v. 33, p. 287-322, 2021.
- Haesbaert, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, v. 22, n. 48, 2020.
- Hercog, Bruna P. **Rumo às epistemologias das quebradas: iniciativas juvenis em arte e comunicação em Salvador (Bahia, Brasil) e Cali (Valle Del Cauca, Colômbia)**. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.
- hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática**. Editora Elefante, 2020a.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor**. São Paulo: Elefante, 2020b.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

Ionta, Marilda. A escrita de si como prática de uma literatura menor: cartas de Anita Malfatti a Mário de Andrade. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, p. 91-102, 2011.

Kastrup, Virgínia; Passos, Eduardo. Cartografar é traçar um plano comum. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 25, p. 263-280, 2013.

Kastrup, Virginia; Escóssia, Liliana; Passos, Eduardo. **Pistas do método da cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

Kilomba, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

Kroef, Renata Fischer; Gavillon, Póti Quartiero; Ramm, Laís Vargas. Diário de Campo e a Relação do (a) Pesquisador (a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 20, n. 2, p. 464-480, 2020.

Le Goff, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990

Lemos, Flávia C. S.; Aquime, Rafael H. S.; Franco, Ana Carolina F.; Piani, Pedro P. F. O extermínio de jovens negros no Brasil: práticas biopolítica em questão. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, São João del Rei, v. 12, n. 1, jan.- abr. 2017. Disponível em http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/revista_ppp/article/view/1912. Acesso em 26 out. 2021.

Lima, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 70, p. 20-33, 2018. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672018000400003&lng=es&nrm=iso. Acessado em 28 out. 2021.

Lira E., Castillo M. L. Trauma Político y memoria social, **Psicología Política** No 6, 95-116, 1993.

Maldonado-Torres, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa, Joaze; Maldonado-Torres, Nelson; Grosfoguel, Ramón (Orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

- Marcial, Rogelio. (2013) Jóvenes Contemporáneos: entre las nuevas tendencias y las viejas insistencias. In: Menezes, Jaileila de A.; Costa, Mônica R.; Santos, Tatiana C. dos. (orgs) **JUBRA: Territórios interculturais de juventude**. Ed. Universitária da UFPE. pp. 21-36.
- Marques, Samara da S.; Freitas, Flávia D.; Ferraz, Janaína dos A.; Nunes, Ana Paula; Rodrigues, Mário F.; Pereira, Juliano G.; Gonçalves, Luiz Alberto O. A urgência de outras ideias sobre as Juventudes Negras no Brasil. In: **Anais do III COPENE Sudeste – vidas negras importam**: afirmação de direitos das populações negras e indígenas e fortalecimento da luta antirracista. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, set. 2019.
- Martins, Leda Maria. (1997) **Afrografias da Memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza Edições e Editora Perspectiva.
- Martins, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Editora Cobogó, 2021.
- Mayorga, Claudia; Diniz, André Ribeiro; Pinto, Geíse P.; Borges, Larissa A.; Lino, Tayane; Rodrigues, Thalita. Juventude Negra e Movimento Negro Brasileiro: Contínuos históricos e tensões no contexto de Belo Horizonte. In A. Scisleski & N. Guareschi (Orgs.), **Juventude, Marginalidade Social e Direitos Humanos: da Psicologia às Políticas Públicas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015, p. 75-94.
- Mbembe, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Arte e Ensaios – revista do PPGAV/EBA/UFRJ**. Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, dez. 2016. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em 20 out. 2021.
- Mbembe, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- Mbembe, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- Mendonça, Érika de Sousa. **Entre políticas de adesão e políticas de transformação**: construções e expressões de subjetivação política em jovens militantes. Recife: EDUPE, 2016.
- Moraes, Márcia. PesquisarCOM: política ontológica e deficiência visual. In: Moraes, Márcia; Kastrup, Virgínia. **Exercícios de ver e não ver**: arte e pesquisa com pessoas com deficiência visual. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010, p. 26-51.
- Moura, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. EdUFAL, 2001.
- Munanga, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista usp**, n. 28, p. 56-63, 1996.

- Nascimento, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- Nascimento, Aline Maia. Em defesa de uma epistemologia destoante: notas sobre a perspectiva africanocentrada. **Revista Eixo**, v. 6, n. 2, p. 44-50, 2017.
- Nascimento, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: Ratts, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kwanza, 2006.
- Navasconi, Paulo. V. P. Da ausência para a existência – intelectualidades negras no espaço colonial em busca da construção de uma psicologia brasileira antirracista. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 16, n. Edição Especial, 2023. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1560>.
- Obando, Luis A. Valverde. El diario de campo. **Revista trabajo social**, v. 18, n. 39, p. 308-319, 1993.
- Oliveira, Raquel Correia de. O processo de construção da juventude como categoria social: notas sobre o reconhecimento dos jovens como sujeitos de direitos. **Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**, v. 1, n. 1, 2018.
- Ortegal, Leonardo Rodrigues de Oliveira. Atos de reexistência: juventude negra, reinvenções e resistência anti-extermínio. 2019.
- Pais, José Machado. A construção sociológica da juventude: alguns contributos. **Análise Social**, Lisboa, v. 25, n. 105-106, p. 139-165, 1990.
- Passô, Grace. **A consciência da sua própria identidade vem com muitos embates** (entrevista). Nexo Jornal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SFuiDza9aa4> (acesso em 12 de abril de 2020)
- Passos, Eduardo; Barros, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**, v. 1, 2009.
- Pereira, Bruna Cristina Jaquetto; Bernardino-Costa, Joaze. O feminismo negro de Patrícia Hill Collins: uma conversa sobre conhecimento, poder e resistência. **Sociedade e Estado**, v. 36, p. 1085-1111, 2021.
- Pereira, Juliano Gonçalves; Gonçalves, Luis Alberto Oliveira. Juventude negra: uma perspectiva decolonial. **Anais III CONEDU**, v. 1, 2016.

- Pereira, Lincolnly J. A. Encruzilhadas epistêmicas: a estruturação dos princípios filosóficos dinamizadores presentes nos terreiros. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 20, n. 227, p. 12-22, mar.-abr. 2021. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/54007/751375151706>. Acesso em 23 maio 2021.
- Pérez, Moira. Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. **El lugar sin límites - revista de estudios y políticas de género**, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 81-98, abr. 2019. Disponível em <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/288>. Acesso em 24 ago. 2021.
- Pessanha, Eliseu Amaro de Melo; Paz, Francisco Phelipe Cunha; Saraiva, Luís Augusto Ferreira. Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memÓRÍa, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, p. 110-127, 2019.
- Pinto, Ana Flávia Magalhães. Módulo 1: Temporalidades, História e Memória. In: Natalia de Sena Carneiro (org.). **Insumos para ancoragem de memória negra**. São Paulo: Casa Sueli Carneiro, 2021.
- Pontes Da Silva, Amanda Tenorio. A vida cotidiana no relato humanizado do perfil jornalístico. **Estudos em Jornalismo e Mídia**, Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 403-412, sep. 2010. ISSN 1984-6924. Disponível em: <https://antigo.periodicos.ufsc.br/index.php/jornalismo/article/view/1984-6924.2010v7n2p403>>. Acesso em: 26 nov. 2023.
- Prado Filho, Kleber; Teti, Marcela Montalvão. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-59, ago. 2013.
- Quixadá, Luciana. M. Educação infantil e subjetivação da criança na sociedade de consumo. *Polêm!ca*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 20-38, 2019. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/46668>. Acesso em 18 abr. 2021.
- Rabelo, Fabíola de L. M. Aquilombar juvenil em busca de direitos: reflexões acerca da realidade de jovens brasileiros, mais especificamente, no contexto de Belo Horizonte e Região Metropolitana. *KWANISSA – Revista de Estudos Africanos e Afro-brasileiros*, São Luís, v. 4, n. 9, 2021, p. 149-161. Disponível em <http://www.periodicoelectronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/16494>. Acesso em 22 out. 2021.
- Ramose, Mogobe. A importância vital do “Nós”. **Revista Instituto Humanitas Unisinos**, 2010.
- Rios, Fábio; Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo. In: **Revista Intratextos**, 2013, vol 5, no1, p. 1-22. DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2013.7102>

Rufino, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

Rufino, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **AntroPolítica**, Niterói, n. 40, pp. 54-80, 2016. Disponível em <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41797>. Acesso em 09 jun. 2019.

Santana, Kaio Felipe Trindade. **O protagonismo nas Artes Visuais**: representação afro-brasileira. 78 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Artes Visuais) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.

Santos, Alan Ferreira. Diários de bordo: relatórios de uma prática investigativa da subjetividade e do mundo objetivo. **Psicologia.pt**. 2018.

Santos, Aldineto. M. A Luta Permanece: entrevista com Sueli Carneiro. *Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, v. 1, n. 1, p. 439 - 448, ago. 2020. Disponível em <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/8832>. Acesso em 26 set. 2021.

Santos, Amanda Ribeiro dos. Ocupando a Historiografia do Quilombo. **História em Curso**, v. 3, n. 4, p. 12-24, 2021.

Santos, Antônio Bispo dos. Colonização, quilombos: modos e significações. rev. ampl. **Brasília: Ayô**, 2019.

Santos, Antônio Bispo dos.; Mayer, Joviano. Início, meio, início: Conversa com Antônio Bispo dos Santos. **Indisciplinar**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 52–69, 2020. DOI: 10.35699/2525-3263.2020.26241. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/26241>. Acesso em: 18 fev. 2024.

Santos, Gersiney; Santos, Daiane Silva. Epistemologias de reexistência: um diálogo teórico-metodológico entre interseccionalidade e aquilombagem crítica. **Revista Brasileira de Educação**, v. 27, 2022.

Santos, Milton. O Território e o Saber Local: algumas categorias de análise. *Cadernos IPPUR*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, ago.- dez. 1999, p. 15-26. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/ippur/issue/viewFile/277/86>. Acesso em 31 out. 21.

São Bernardo, Augusto Sérgio dos Santos de. A LENDA E A LEI: A ancestralidade afro-brasileira como fonte epistemológica e como conceito ético-jurídico normativo. **ODEERE**, v. 3, n. 6, p. 226-250, 2018.

Schmidt, Maria Luisa Sandoval; Mahfoud, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicologia USP**, [S. l.], v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993. DOI: 10.1590/S1678-51771993000100013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34481>. Acesso em: 11 dez. 2023.

- Seca, María Victoria. El androcentrismo y el adultocentrismo en los estudios sobre lo juvenil en Argentina. **DESIDADES-Revista Científica da Infância, Adolescência e Juventude**, n. 28.
- Silva, Milen C.; Batista, Elena de M. Poeta-Opositor: estratégias de enfrentamento nas experiências de racismo cotidiano. **Rev. Psicol. Divers. Saúde**, Salvador, 2020 Julho; 9(2):190-198
- Simas, Luiz Antônio. Morte e vida. In: Simas, Luiz A.; Rufino, Luiz; Haddock-Lobo, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Ed. Bazar do Tempo, 2020.
- Simas, Luiz Antônio; Rufino, Luiz. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.
- Simões, Carolina Lourenço et al. A investigação com recurso ao diário de bordo: que lugar para o pensamento crítico?. **Internet Latent Corpus Journal**, v. 11, n. 2, p. 50-65, 2021.
- Sodré, Muniz. **Pensar nagô**. Editora Vozes, 2017.
- Souto, Stéfane. É tempo de aquilombar: da tecnologia ancestral à produção cultural contemporânea. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 142, n. 2, jul. – dez. 2021, p. 142-159. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/44151>. Acesso em 24 out. 2021.
- Souza, Adriano Mohn e. Jovens e Educação Empreendedora: que discurso é esse? **Ação Educativa**, 2006. Disponível em < <http://191.241.229.246/handle/123456789/1025>> Acesso em 18 fev. 2024.
- Souza, Beatriz; Gurgel, Julia; Andrade, Nivea. Com as Juventudes: conversas como metodologia de pesquisa e uma aula como conversa. **XV ENECULT**, v. 1, 2019.
- Souza, Lívia M. Natália de. (2018). Uma reflexão sobre os discursos menores ou A escrevivência como narrativa subalterna. *Revista Crioula*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 25-43, 2018. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/146551>. Acesso em 13 jun. 2021.
- Souza, Neusa S. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- Souza, Regina M. **O discurso do protagonismo juvenil**. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- Spink, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia & Sociedade**. Recife, v. 15, n. 2, p.18-42, dez. 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-71822003000200003&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em 11 jul. 2021.

- Tait, M. M. L.; Gitahy, L. M. C. Diálogos entre epistemologias feministas, princípio do bem viver e contribuições éticas e epistêmicas de ações coletivas latino-americanas. In: **Anais XXXV Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos**. Lima, 2017.
- Tavares, Jeane Saskya Campos. Expressão do luto na população negra: entre o invisível e o patológico. In: Jacimara Souza Santana. (Org.). **Saúde das populações negras na América e África**. 1ed.Salvador: EDUNEB, 2021, v., p. 63-83
- Vergne, Celso de M.; Vilhena, Junia de; Zamora, Maria Helena; Rosa, Carlos Mendes. A palavra é... genocídio: a continuidade de práticas racistas no Brasil. **Psicologia & Sociedade**, Recife, v. 27, n. 3, p. 516-528, dez. 2015. Disponível em <https://www.scielo.br/j/psoc/a/LNZ49SRy9K9nqnrkFqkBc8N/?lang=pt>. Acesso em 24 ago. 2021.
- Vieira, Bruno. **Ativismo juvenil e políticas públicas**: o caso do Centro de Referência da Juventude de Belo Horizonte (MG). Belo Horizonte: Letramento, 2019.
- Vommaro, Pablo A. Juventudes, políticas y generaciones en América Latina: acercamientos teórico-conceptuales para su abordaje. In: Alvarado, Sara V.; Vommaro, Pablo (orgs.). **En busca de las condiciones juveniles latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2014, p. 11-36.
- Weber, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo?. **Horizontes antropológicos**, v. 15, p. 157-170, 2009.
- Xavier Filho, José Luiz. Do kilombo ao quilombo: uma breve análise historiográfica quilombola da África ao Brasil e a valorização das memórias, oralidades e história oral nas comunidades remanescentes atuais. Anais do XIX Encontro de História da Anpuh - Rio. 2020. Disponível em < https://www.encontro2020.rj.anpuh.org/resources/anais/18/anpuh-rj-erh2020/1599584773_ARQUIVO_84969bb29452cf747b160084b0d42490.pdf> Acessado em 18 fev. 2024.

ANEXO A – Letra de João do Amor Divino (Gonzaguinha)

João do Amor Divino

Gonzaguinha

39 anos de batalha, sem descanso, na vida

19 anos, trapos juntos, com a mesma rapariga

9 bocas de criança para encher de comida

Mais de mil pingentes na família para dar guarida

Muita noite sem dormir na fila do INPS

Muita xepa sobre a mesa, coisa que já não estarrece

Todo dia um palhaço dizendo que Deus dos pobres nunca esquece

E um bilhete mal escrito Que causou um certo interesse

É que meu nome é

João do Amor Divino de Santana e Jesus

Já carreguei, num guento mais,

O peso dessa minha cruz

Sentado lá no alto do edifício

Ele lembrou do seu menor

Chorou e, mesmo assim, achou que

O suicídio ainda era o melhor

E o povo lá embaixo olhando o seu relógio

Exigia e cobrava a sua decisão

Saltou sem se benzer por entre aplausos e emoção

Desceu os 7 andares num silêncio de quem já morreu

Bateu no calçadão e de repente

Ele se mexeu

Sorriu e o aplauso em volta muito mais cresceu

João se levantou e recolheu a grana que a plateia deu

Agora ri da multidão executiva quando grita:

"Pula e morre, seu otário"

Pois como tantos outros brasileiros

É profissional de suicídio

E defende muito bem o seu salário

ANEXO B - Link para mapa com os pontos indicados na pesquisa

https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1d9s_dkb3XwF37bjgTQ1pMYO_RiDiqJ0&usp=sharing

Link curto: <https://abre.ai/mapajaparecife>

