CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Som de preto e favelado: o funk e a constituição de identidades juvenis no contexto escolar.

Claudia Ribeiro

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Relações étnico- Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca- CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-Raciais.

Orientador : Prof. Dr. Carlos Henrique dos Santos Martins

Rio de Janeiro

Julho 2017

Folha de Assinaturas

SOM DE PRETO E FAVELADO: O FUNK E A CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADES JUVENIS NO CONTEXTO ESCOLAR.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários a obtenção do título de Mestre em Relações étnico-Raciais.

Claudia Ribeiro

Banca Examinadora:

_____

Prof Dr. Carlos Henrique dos Santos Martins (CEFET/RJ) (Orientador)

_____

Prof. Dr. Roberto Carlos da Silva Borges (CEFET/RJ)

_____

Prof. Dra. Adriana Facina (MN/UFRJ)

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

R484 Ribeiro, Claudia
Som de preto e favelado : o funk e a constituição de identidades juvenis no contexto escolar / Claudia Ribeiro.— 2017.
124f. ; enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2017.
Bibliografia : f. 112-124
Orientador : Carlos Henrique dos Santos Martins

1. Relações étnicorraciais. 2. Negros - Identidade racial - Brasil.
3. Funk (Música) - Aspectos sociais- Rio de Janeiro (RJ). 4. Jovens negros - Brasil. 5. Discriminação racial - Brasil. 6. Programas de ação afirmativa. I. Martins, Carlos Henrique dos Santos (Orient.). II. Título.

Dedicatória

Dedico o presente trabalho ao meu filho, João Pedro Ferreira Tenório, minha linda razão de viver.

Agradecimentos

Esse trabalho só foi possível de ser realizado graças ao empenho e à ajuda da minha mãe, Claudimeri Santana Ferreira, a quem sou eternamente grata pela dedicação e disposição em cuidar de nosso bem mais precioso, João Pedro, para que eu pudesse me dedicar à escrita. Ao meu companheiro, Alessandro Tenório, pela compreensão. Agradeço o carinho e ajuda de meu orientador Carlos Henrique, que foi uma peça fundamental na persistência desse trabalho. Importante ressaltar o apoio vindo dos amigos durante esse processo, que me encorajaram a persistir, como Adriana Ortega, Andrea Aguiar e Christiane Ribeiro, bem como os colegas do curso de Relações Étnico- Raciais do CEFET.

Ao corpo docente do Curso de Relações Étnico-raciais pela compreensão dos desafios que a maternidade exige autorizando a prorrogação do prazo. Sem esta concessão e o apoio dessas pessoas, essas linhas não teriam sido possíveis.

Resumo

A presente pesquisa insere-se no estudo das relações étnico-raciais brasileiras, tendo seu objeto as análises da constituição identitária da juventude pobre e negra carioca e sua relação com o funk, representada pela participação de três jovens estudantes auto-declarados negros de uma Escola Municipal, localizada na área da Leopoldina, Zona Norte do Rio de Janeiro. Consideramos o bairro da Penha, local onde a escola se assenta, como um lugar de memória de práticas diaspóricas. Nele ocorre um evento disputado durante o mês de outubro desde o século XVIII, a Festa da Penha, personificada como um local de práticas culturais diaspóricas, e por isso, sendo perseguida por agentes estatais durante sua história de celebrações. Apesar disso, no século XX, a festa da Penha transforma-se em uma importante difusora de sambas inéditos, sendo seu público diminuído devido o recrudescimento da política de segurança pública do Rio de Janeiro na década de 1990. A festa da Penha tem sua ressignificação, na contemporaneidade, com os bailes funks das comunidades adjacentes, como Chatuba e Vila Cruzeiro, importantes locais de socialização dos jovens da pesquisa. Procuramos desvelar se a escola contribui para assunção das identidades juvenis, bem como suas vivências, como o apreço ao funk.

Palavras- chaves: Relações étnico-raciais; identidades; funk; juventude pobre/negra.

Abstract

The present research is part of the study of Brazilian ethnic-racial relations. Its object is the analysis of the identity constitution of the poor and black youth of Rio de Janeiro and its relation to funk, represented by the participation of three young self-declared black students of a municipal public school in Leopoldina, North Zone of Rio de Janeiro. We consider the neighborhood of Penha, where the school sits, as a place of memory of diasporic practices. In Penha there is an event held during the month of October since the 18th century, the Penha‘s Party, personified as a moment of diasporic cultural practices, and therefore, being persecuted by state agents during its history of celebrations. In spite of this, in the twentieth century, Penha's Party became an important diffuser of unpublished sambas, being its public diminished due to the resurgence of the public security policy of Rio de Janeiro in the decade of 1990. The Penha‘s Party has its resignification , In the contemporaneity, with the funks dances of the adjacent communities, like Chatuba and Vila Cruzeiro, important places of socialization of the researched young people. We try to reveal if school contributes to the assumption of the juvenile identities, as well as their experiences, like the appreciation to the funk.

Key-words: Ethnic-racial relations; identities; funk; poor / black youth.

SUMÁRIO

1 - Apresentação 10

1.1 - Aspectos teóricos e metodológicos da pesquisa: Nem tranquilo, nem favorável. 11

1.2- Naquele lugar, naquele local..... 18

1.3- Alguns percalços no caminho..... 20

Capítulo 1. Dos batuques ao tamborzão: A Penha entre perseguições e resistências no cenário cultural. 25

1.1 Tradições e resistências nas festas populares..... 32

1.2 A Festa da Penha 33

1.3 A Festa da Penha “agoniza, mas não morre”: a ressignificação com o funk..... 40

1.4- Origem da Vila Cruzeiro 43

Capítulo 2. O funk em destaque : entre a proibição e a exaltação no cenário político cultural brasileiro. 47

2.1 - Histórico do funk 49

2.2- Os arrastões 52

2.3- Juventude e o funk como expressão da cultura juvenil pobre e negra carioca 63

2.4 – Um empecilho para a celebração do funk: restrições e UPP..... 72

Capítulo 3 – Sarneando na batida : Negritude, funk, juventude e escola..... 75

3.1- Identidades juvenis e escola 84

3.3- A Lei 10639/03 como possibilidade de assunção da negritude 97

Considerações Finais: 105

Referências Bibliográficas: 112

1 - Apresentação

(...) é som de preto/ de favelado/ e quando toca ninguém fica parado. (AMILCKAR E CHOCOLATE)

Os versos da epígrafe e do título da pesquisa sugerem uma relação de sentido e significado entre o funk e a população pobre e negra, com relevância no Rio de Janeiro. De fato, desde a década de 1970 que a juventude das camadas subalternas é embalada pelo funk, porém com os Bailes da Pesada no extinto Canecão da Zona Sul carioca, que esse gênero musical tem sua estreia e logo se espalha pela cidade, principalmente o subúrbio e a Zona Norte.

Esse fenômeno cultural que atravessou quase quatro décadas como preferência de audiência dessa juventude, no entanto, ainda sofre com recorrentes estratégias de desqualificação e de cerceamento, não sendo reconhecido como importante partícipe da identidade cultural dos jovens das camadas populares em todos os âmbitos, inclusive o escolar.

Através do exercício de reflexão que a prática docente exige, buscamos o olhar mais aprofundado sobre o espaço escolar, objetivando compreender o processo de constituição identitária desses jovens e se o funk efetivamente era um dos seus constructos. Além disso, procuramos verificar a penetração deste gênero musical no âmbito escolar e as tentativas de silenciamento das culturas juvenis e suas recorrentes estratégias de desqualificação, ratificadas pelas práticas pedagógicas cotidianas, orientadas por uma lógica educacional tecnicista sem relação com as vivências de seu público.

Dessa feita, a partir dessas observações consideramos o funk como um importante instrumento para as análises das relações étnico-raciais, aprofundadas sob a luz das falas dos jovens acerca de suas reflexões e experiências com esse gênero dentro e fora da escola. Os enunciados de nossos interlocutores nos deram pistas de seus artifícios para driblar o racismo, bem como desvelaram suas impressões acerca da instituição, desse modo de ser jovem, que diverge do estatuto de aluno.

Para tanto, ressaltamos a importância de evidenciar os autores com os quais a pesquisa dialoga. Na primeira parte do trabalho estão os difíceis caminhos metodológicos que percorremos na pesquisa, que coincidiu com a maternidade da pesquisadora e sua árdua tarefa em desempenhar as várias tarefas e, os

desencontros que essa condição ocasionou, a etnografia dos nossos interlocutores, bem como a justificativa do arcabouço teórico utilizado.

No primeiro capítulo traçamos um paralelo entre o passado e o presente das perseguições aos gêneros musicais de matriz africana, bem como sua ligação com a estrutura de poder. Procuramos destacar que a cultura é um importante campo de disputas de forças entre as classes dominantes e as classes subalternas, alijadas pelo poder na esfera formal de reivindicação política. Ainda no primeiro capítulo, ressaltamos o Bairro da Penha, onde a escola se localiza, na constituição de um lugar de memória e resistência de práticas culturais negras, desde a celebração de ritos africanos durante a Festa da Penha, em fins do século XIX até os dias atuais com seus processos de ressignificação com os bailes funk das comunidades próximas, como a Vila Cruzeiro e a Chatuba, locais de moradia de boa parte dos jovens da escola que serviu de campo de observação da pesquisa.

No capítulo dois salientamos a história do funk sob outra perspectiva, a questão racial, que articulada ao viés classista é exemplo da operacionalidade do racismo brasileiro. A partir de análises de manchetes de jornais relacionadas ao funk, bem como seu uso político para ratificar o papel de subalternidade da população negra e pobre buscamos desvelar e, de certo modo, corroborar a outra face da política estatal de controle social: o genocídio da juventude negra e pobre.

Já no capítulo três evidenciamos as falas dos jovens acerca dos processos de elaboração de suas identidades compartilhadas no ambiente escolar, bem como suas concepções no gerir de múltiplas identidades, como ser jovem, ser negro/a e ser funkeiro/a, suas tensões no ambiente escolar.

Outrossim, primeiramente, destacamos a proeminência da perspectiva do pesquisador em relação ao seu objeto, que embora seja parte do campo de observação de seu estudo, sujeita-se à paixões e ao papel social que o pesquisador ocupa e, por isso requer um árduo esforço reflexivo, para que não haja comprometimento dos resultados. Essa tarefa, que demanda reflexão e incide sobre as identidades do cientista social e seu objeto de interesse, bem como sua relevância no campo de observação e seus percalços estão descritos a seguir.

1.1 - Aspectos teóricos e metodológicos da pesquisa: Nem tranquilo, nem favorável...

C. Wright Mills ao discorrer sobre o ofício do cientista social, destaca dentre outros aspectos, a associação entre a vida pessoal do acadêmico e sua pesquisa como fonte de enriquecimento de conhecimento. Para o autor, a articulação entre o empírico e o saber, portanto, faz parte do trabalho do pesquisador na busca da reflexão de sua prática. Para Mills:

> O conhecimento é uma escolha tanto de um modo de vida quanto de uma carreira; quer o saiba ou não, o trabalhador intelectual forma-se a si próprio à medida que trabalha para o aperfeiçoamento de seu ofício; para realizar suas próprias potencialidades, e quaisquer oportunidades que surjam em seu caminho, ele constrói um caráter que tem como núcleo as qualidades de um bom trabalhador (MILLS, 2009, p. 23).

A reflexividade que a tarefa do pesquisador tem como premissa, conforme Mills argumenta é, sobretudo substância, no ofício de ensinar: em sala de aula há de se estabelecer uma relação inteligível e autêntica entre educadores e educandos que proporcione o compartilhamento de saberes, considerando e respeitando as múltiplas visões de mundo dos sujeitos. Freire (2013) nos ensina que a prática educativa requer reflexão para que não seja objeto de dominação dos homens; e que esta esteja em constante diálogo com a realidade do educando quando a prática se pretende transformadora, já que, para ele, -ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens educam entre si, mediatizados pelo mundo‖ (FREIRE, 2013, p. 95).

No que tange à prática de ensinar e o educador e sua relação dialógica com o mundo e sua compreensão, Tardiff (2014) corrobora com os apontamentos de Mills (2009) e Freire (2013) quando destaca que :

> A experiência provoca, assim, um efeito de retomada crítica (retroalimentação) dos saberes adquiridos antes ou fora da prática profissional .Ela filtra e seleciona os outros saberes, permitindo assim aos professores reverem seus saberes, julgá-los e avaliá-los e, portanto, objetivar um saber formado de todos os saberes retraduzidos e submetidos ao processo de validação constituído pela prática cotidiana (TARDIFF, 2014 p.53).

Diante desses pressupostos, o ofício de educadora impulsionou a questionar minha própria prática como professora de História da Rede Municipal de Ensino do Município do Rio de Janeiro. Recém egressa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), ao ingressar na carreira pública do magistério encontrei um cenário

pouco promissor, com muitas ausências, faltas materiais e imateriais. A questão imaterial, que me trazia incômodo era a relação entre o corpo docente e os jovens da escola, os últimos sempre tratados como -problemall, principalmente no que tange às suas performances e atitudes.

Frente a essas inquietações busquei interrogar os docentes, a propósito de uma pesquisa como requisito para obtenção do título de especialista em ensino de história e ciências Sociais na Universidade Federal Fluminense (UFF), entre os anos de 2013 e 2014, sobre o funk como expressão cultural juvenil na escola e como possibilidade de implementação da Lei 10639/03, observando o apreço dos jovens por esse gênero musical e a luta contra o racismo na escola.

Embora o estudo e a observação do campo tenham substanciado apontamentos profícuos para a prática docente e a própria implementação da Lei 10639/03[1], o jovem estava invisibilizado. Com a entrada no Mestrado em Relações étnico-raciais no CEFET, em 2015, que a categoria juventude(s) negra ganha relevância na pesquisa e o foco nas análises, fruto de leituras e ponderação como pesquisadora /professora inserida no campo de observação. Sobre a reflexividade do pesquisador enquanto produtor de conhecimento e suas relações entre os atores, Dayrell (2009) ressalta:

> Desta forma a reflexividade é a consciência do observador de que ele nunca será completamente *Outro* em relação àquele que observa, que ele é parte do campo de observação. O pesquisador aparece inevitavelmente situado, movido por interesses, paixões, capacidades, papéis institucionais que não podem ser esquecidos nem vistos como impedimento ao conhecimento, mas sim considerados como elementos constitutivos do campo que torna possível a reflexão e a pesquisa e que legitimam o produto como saber social (DAYRRELL, 2009, p. 11).

Outrossim**,** considerando meu papel como docente de História da Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro (SME/RJ), bem como as assertivas de Mills (2009) e Freire (2013) sobre a ação de refletir e conjugar prática com a produção de saberes; a construção de novas práticas pedagógicas e novos conceitos epistemológicos, discutimos as relações étnico-raciais brasileiras que perpassam o

[1] BRASIL. Constituição (1988). Lei n°1039/03, de 9 de janeiro de 2003. Altera a lei n°9394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional,para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática -História e cultura afro-brasileiral, e dá outras providências. Diário oficial [da] República Federativa do Brasil. Disponível em :http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. >Acessado em 20 de maio de 2015.

cotidiano escolar, tendo como referência a unidade escolar, onde atuo como professora regente do segundo segmento do ensino fundamental, objeto da pesquisa.

Tais pressupostos são consubstanciados pelas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação para as Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e cultura afro brasileira e da África, e a Lei 10639/03, bem como a relevância do funk como movimento cultural no Brasil, principalmente no Rio de Janeiro, e a sua apreciação por esses jovens, constatados empiricamente através do exercício do meu ofício, considerando também sua ascendência - a matriz rítmica advém do continente africano, que juntamente com outros ritmos, como o samba, se insere na tradição da música diaspórica.

Vale ressaltar que a valorização do funk como elemento cultural afro-brasileiro e seu incentivo está delimitado no Estatuto da Igualdade Racial[2] bem como nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico raciais[3] e para o ensino de História e Cultura afro-brasileira e Africana, cuja orientação para o ensino vislumbra a proeminência de suas representações, suas peculiaridades e celebrações.

Nossos interlocutores da pesquisa foram três jovens nos anos finais do ensino fundamental da escola em que atuo como professora de História. A princípio, a escolha dos participantes foi motivada pelo fenótipo, já que o problema da pesquisa balizou-se na hipótese do funk ser expressão cultural da juventude negra, já que o universo cultural e suas representações constituem um demarcador simbólico de identidade juvenil.

Esse essencialismo homogeneizante da identidade, no caso, a racial, conforme nos explica Spivak (2010), não é acrítico, se insere estrategicamente como representação de um campo a ser contestado. Considerando as relações raciais brasileiras hierarquizadas, onde a cor é um atributo que serve como critério discriminatório, embora o sujeito não se reconheça racialmente, o seu corpo, seu fenótipo é racializado, impactando em todos os âmbitos de sua vida. Dito de outro modo, o jovem pode não se identificar como negro, contudo, os outros atores sociais com os quais ele mantem relação, o reconhecem como tal (NOGUEIRA, 2007).

No entanto, optou-se pelos participantes autodeclarados negros, cuja identificação com a cor/raça negra fora constatada em sala de aula, durante as aulas de História que ministrei em 2015, uma vez que se pretendia investigar se a identidade

[2]Disponível em :http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm Consultado em abril de 2017

[3] Disponível em :http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>consultado em abril de 2017

racial era premissa da assunção da negritude e, seguindo a orientação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Étnicorraciais e para o Ensino de História e cultura Afro-brasileira e Africana ao esclarecer que ser negro no Brasil vai além das características físicas, é uma questão de tomada de posição política, e, só o é quem assim se definir (BRASIL, 2004, p. 15).

A pesquisa utilizou-se da abordagem multimétodos, combinando aspectos qualitativos e quantitativos, cuja perspectiva ancora-se no paradigma interpretativo. Metodologicamente, segundo Sabiote (2016) a investigação em ciências humanas e sociais tem como o objetivo sistemático e lógico para obtenção de resultado, possibilitando o estudo da realidade humana, dentro de um contexto. Desse modo, a pesquisa inserida na metodologia humanístico- interpretativa, buscou compreender relações étnico-raciais que perpassam o ambiente escolar, tendo como balizadoras as identidades juvenis dos participantes.

Através de estudo de caso, já que estudamos uma escola municipal dentre 1681 unidades escolares da rede no Rio de Janeiro, ou seja, a partir de um recorte sócio-espacial, representada pela referida instituição, buscamos traçar uma perspectiva geral e holística das escolas municipais do Rio de Janeiro. Utilizando entrevistas em profundidade com os jovens interlocutores e a observação participante, procuramos investigar a relação entre o funk e as identidades juvenis e, o papel da escola no processo de socialização.

Para tanto, se fez necessário, uma seleção criteriosa da literatura do qual a pesquisa se ancorou tendo as relações étnico-raciais brasileiras como enfoque. Dessa feita, elegemos autores que decodificam a especificidade do racismo brasileiro e sua estreita ligação com o mito da democracia racial, como se articula com o binômio raça/classe e o processo de embranquecimento de nossa sociedade.

Neste sentido, foram aplicadas na pesquisa como arcabouço teórico, as análises de autores que se debruçaram sobre a questão do racismo brasileiro como estruturante nas relações sociais, como Guimarães (1999), Bernardino (2002) e Munanga (2008; 2012) na tentativa de desvelar o quão árdua é a tarefa de combate ao racismo e suas implicações na vida do indivíduo negro, incluindo sua experiência escolar.

No que tange à branquitude como característica do racismo, operacionalizamos as assertivas de Fanon (2008), Borges (2009) e Bento (2002) nos processos de formação identitária do negro, bem como sua representação nos repertórios culturais

de forma subalternizada e submetida às constantes re-atualizações, segundo o padrão de estética europeu.

Importante ressaltar a contribuição dos Estudos Culturais, sobretudo da Escola de Birmingham, para ressaltar o caráter sociológico de nossas práticas, mediadas pelas relações de poder. Sobre esse aspecto, Hall (2013) e Silva (2013) colaboraram nos conceitos de raça, identidade, diferença e de uma prática pedagógica emancipadora, baseada no multiculturalismo crítico, no qual apreenda a prática docente além do reconhecimento e tolerância das diferenças, constituindo um dos pilares para uma educação antirracista.

O debate sobre a formação das identidades no contexto escolar ganha proeminência nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana articulando às premissas de Munanga (2012), Hall (2013) e Silva (2013) acerca destes conceitos.

No tocante ao âmbito educacional, os estudos de Paixão (2008) e Gomes (2001) sobre as relações étnico-raciais na escola apontam esse conceito da pedagogia crítica como práxis democrática, já que apenas o reconhecimento das diferenças pode resultar em um processo de homogeneização, uma vez que as vivências e experiências dos sujeitos não seriam relativizadas, tampouco suas especificidades. Freire (2013) e Hooks (2013) consubstanciam essa premissa ao erigir a experiência dos educandos das classes subalternizadas como fonte de conhecimento compartilhadas em espaços de formação, como a sala de aula.

Partiu daí, também a premissa da utilização do funk como ferramenta pedagógica nos conteúdos escolares, já que o gênero musical com forte apelo aos jovens pobres e negros desvela a questão racial brasileira, um dos pressupostos da Lei 10639/03.

As juventudes e suas culturas, nas quais as análises de Pais (1990, 2003), Dayrell (2002) e Sposito (2005) são destacadas, consubstanciaram a construção da categoria juventude, bem como sua relação com as culturas juvenis. Tais estudos lançaram luz sobre uma melhor compreensão acerca da juventude, apreendida além do atributo etário, considerando seus diferentes contextos tais como critérios socioeconômicos, de classe e de socialização. Soma-se a isso, o debate acerca do funk como expressão da cultura juvenil negra e pobre carioca, cujos ensaios de Herschman (2000, 2006) e Facina (2009; 2010; 2013, 2015), bem como outros autores reiteram.

Embora a pesquisa dispusesse de um farto material catalogado sobre o funk, como dissertações e teses usadas na bibliografia, seu estudo aqui empreendido procurou desvelar o racismo brasileiro, como justificativa de seu banimento, ao passo que a partir dele fosse possível asseverar identidades políticas para a subversão de forças, partindo do âmbito cultural. A partir das ponderações de Hall (2011, 2013), Silva (2013), Bhabha (2008), Eagleton (2011) e outros, que o campo da cultura ganha relevância dada seu caráter político de reivindicações da minoria.

Sobre essa possibilidade emancipatória, considerando o lócus da pesquisa, destacamos os trabalhos de Amaral (2010), Souza (2013) e Júnior (2015) que reportaram o potencial crítico das expressões culturais diáspóricas no contexto escolar e suas estratégias de silenciamento. Amaral (2010) relata que o uso do hip hop, rap e o funk, elementos silenciados e negligenciados pela cultura escolar nos conteúdos são fundamentais para dar um novo sentido à escola, aproximando estes jovens do espaço escolar, repensando os saberes docentes e sua relação com os jovens, considerando seu o caráter de multipertencimento étnico cultural dos mesmos.

Além disso, a autora sustenta que ambos carregam em suas performances elementos capazes de subverter a ordem globalizante da cultura, já que o hip hop através dos atos de fala dos rappers, seria um instrumento de denúncia da injustiça e exclusão social a que são submetidos os jovens pobres e negros das periferias e o funk por meio de suas letras escrachadas e suas danças eróticas, desvelam o machismo brasileiro. Outro exemplo do caráter subversivo do funk é a valorização da estética sensual /sexual contestando os valores opressores da tradição familista patriarcal e escravocrata aos quais as famílias de baixa renda são submetidas.

Seu potencial contra-hegemônico, articulador entre a cultura juvenil e a cultura escolar, bem como seu apelo ao clamor dos jovens para serem vistos e ouvidos são pressupostos incontestes para adoção do funk como prática pedagógica.

Além disso, Souza (2013) e Júnior (2015) ressaltam as estratégias de desvalorização que as performances do funk são acometidas no ambiente escolar, ao passo em que ratificam a sua instrumentalização para a discussão das relações étnico-raciais brasileiras, bem como as práticas docentes neocoloniais que não privilegiam as experiências juvenis.

Outrossim, a presente pesquisa buscou desvelar as relações étnico- raciais brasileiras a partir dos relatos dos jovens acerca de suas vivências e identidades, sua relação com o funk e a escola, através da escuta sensível de suas reflexões, aqui

decodificadas afim de contribuir para o debate e superação do racismo brasileiro, ampliando essas vozes poscritas.

1.2- Naquele lugar, naquele local

Durante a exposição da pesquisa no exame de qualificação, processo que antecede à defesa do título de Mestre em Relações Étnico raciais, foram apontadas questões referentes ao objeto de pesquisa: o bairro da Penha, onde está localizada a escola é um lugar de luta e resistência dos sujeitos negros subalternizados, pois na Penha era realizada a maior festa em audiência depois do carnaval: a celebração da padroeira Nossa Senhora da Penha, a Festa de Penha realizada nos meses de outubro.

Nela, eram celebradas além de missas e cânones próprios da liturgia católica, elementos da religiosidade africana, como os batuques, dança de origem africana com acordes de tambores. Por seu caráter plural e racial, a Festa da Penha fora duramente perseguida pelas forças estatais e paulatinamente perdendo seu público ao longo das décadas do século XX.

Celeiro de bambas do samba, a Festa da Penha viu sua romaria minguar a partir da década de 1990 com o arrefecimento da política estatal de guerra ao chamado narcotráfico, ou a comerciantes de substâncias ilícitas oriundos de comunidades adjacentes à Igreja da Penha. Concomitante a isso, a celebração ressignificada da Festa emergiu dos bailes funk da região, atraindo grande público juvenil nos eventos.

Concebemos o bairro onde se localiza a referida escola, a Penha, como lugar de memória, ao qual Nora (1993) se refere: são fragmentos, restos de uma história subterrânea, pedaço de um mosaico racial da história brasileira. O autor nos auxilia a compreender o impacto da aceleração da história e suas rápidas transformações, afetando nossa percepção histórica, de que vivemos em um presente contínuo, fragmentado, fugaz, sendo a memória um poderoso recurso para dar sentido à nossa própria historicidade. Outrora instrumentalizada para referendar a própria história ao relembrar principalmente datas e feitos que legitimassem o Estado-nação, na contemporaneidade, a memória institui um profícuo saber da sociedade, sendo, por isso alvo de constantes disputas e a constantes reconstruções.

Entre a disputa da memória há o silenciamento, nesse caso intencional dos aspectos raciais presentes na Penha do qual pretendemos desvelar ratificando essa relação entre o lugar e os aspectos culturais de seus sujeitos que no caso da pesquisa, se entrecruzam na escola.

A Escola Municipal localiza-se no subúrbio da Zona Norte do Rio de Janeiro, no bairro da Penha. Atualmente, atende a todos os anos do segundo segmento do ensino fundamental. O público de 747 jovens estudantes é advindo majoritariamente, das comunidades próximas, recentemente submetidas ao processo de pacificação e implantação de Unidades de Polícia Pacificadoras (UPP's)[4], o chamado Complexo da Penha (VilaCruzeiro)[5].

Embora estabelecida em uma região de fácil acesso, com saídas para a Avenida Brasil (principal via de acesso ao centro da cidade) e Baixada Fluminense, com grande oferta de transporte público (ônibus, trem e BRT), além de estar relativamente distante das áreas de conflito do processo de pacificação, características que representam atrativos para a fixação de docentes, a escola aparece entre uma das sessenta escolas públicas de administração municipal funcionando em situação precária[6], constatado pelo relatório do Tribunal de Contas do Município (TCM) do Rio de Janeiro em parceria com a UFRJ.

Tal relatório do Tribunal de Contas do Município considerou ainda para esta classificação, problemas estruturais presentes nesta escola como instalações inadequadas e a ausência de um número elevado de professores por disciplina na unidade escolar. Embora a falta de profissionais de educação nas unidades escolares seja uma realidade comum à rede municipal, o órgão regulatório considerou este quesito conjugado a outros fatores para esta classificação.

Os dados divulgados no jornal carioca O Dia enunciam a situação caótica das escolas públicas municipais do Rio de Janeiro, maior rede de ensino da América

---

[4] Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) criada em 2008 no governo Sérgio Cabral a partir do modelo implementado na Colômbia, sediando uma unidade da política no local deflagrado por conflitos, sob o pretexto de retomada de território dos comerciantes varejistas de substâncias ilícitas, pelo Estado. A esse respeito, ver Comunicações do ISER, nº 67-Ano 31-2012.

5 De acordo com o Censo 2010, o Complexo da Penha (Vila Cruzeiro) é uma das dez maiores favelas do Rio de Janeiro. No entanto, os dados não explicitam as áreas que compõem esse complexo de favelas.

Disponível http://portalgeo.rio.rj.gov.br/estudoscariocas/download%5C3190_FavelasnacidadedoRiodeJaneiro_Censo_2010.PDF

[6] Segundo relatório do recente Tribunal de Contas do Município do Rio de Janeiro em parceria com a UFRJ, divulgado em agosto de 2014 segundo o jornal O Dia. Disponível em :http://odia.ig.com.br/noticia/educacao/2014-08-06/tcm-reprova-60-escolas-municipais.html

Latina, composta por 1681 unidades escolares. As péssimas condições de conservação das instalações; desvalorização do trabalho docente e sua precarização; superlotação de alunos por turma; condições inóspitas de trabalho e ensino; a paulatina perda de autonomia pedagógica pelos docentes; as parcerias da prefeitura com grandes corporações - como a Fundação Roberto Marinho detentora dos direitos de veiculação do Telecurso[7], apropriado pela rede para suprir as defasagens de ensino/idade - além do projeto meritocrático de gestão educacional foram algumas das denúncias do professorado durante o movimento grevista dos profissionais de educação de 2013, que teve ampla repercussão nacional e que motivou o estudo do órgão regulatório carioca.

Embora as questões estruturais sejam relevantes para a permanência do estudante na unidade escolar, os jovens participantes da pesquisa mantem uma relação afetiva com a escola: alguns moram longe da instituição, tendo que caminhar um longo trajeto, ou utilizar meios de transporte, outros ratificam essa ligação com a intenção de permanecer na mesma escola após o fim do ensino fundamental. Explico: o prédio é compartilhado com o governo estadual, onde, à noite, há o ensino médio regular.

As entrevistas foram realizadas no próprio ambiente escolar, após várias incursões no campo durante os meses de setembro à dezembro de 2016. Naquele período gozava de licença maternidade, então pude observar com olhar diferenciado práticas e performances que cotidianamente ignorava. Em outras, nem tanto, já que em uma ocasião João Pedro, meu filho, estivera comigo em campo: uma hora segurava o bebê, a outra o caderno de anotações.

1.3- Alguns percalços no caminho

A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.

[7] Telecurso faz parte da Fundação Roberto Marinho, cuja metodologia de ensino baseia-se na veiculação de conteúdos escolares através de vídeo-aulas gravadas de todas as disciplinas, com auxílio de um professor. Esse professor mediador não necessariamente é especialista nas disciplinas em que atua. Atualmente estamedologia vem sendo empregada em larga escala pela rede municipal de ensino, sob justificativa de suprir a defasagem série/idade, ou no jargão institucional, para —correção de fluxo‖. Para saber mais sobre o telecurso: http://educacao.globo.com/telecurso/noticia/2014/11/o-que-e.html> acessado em abril de 2017.

A noite não adormece
nos olhos das mulheres,
há mais olhos que sono
onde lágrimas suspensas
virgulam o lapso
de nossas molhadas lembranças.
A noite não adormece
nos olhos das mulheres
vaginas abertas
retêm e expulsam a vida
donde Ainás, Nzingas, Ngambeles
e outras meninas luas
afastam delas e de nós
os nossos cálices de lágrimas.
A noite não adormecerá
jamais nos olhos das fêmeas
pois do nosso sangue-mulher
de nosso líquido lembradiço
em cada gota que jorra
um fio invisível e tônico
pacientemente cose a rede
de nossa milenar resistência.
(EVARISTO, 2008, *A noite não adormece nos olhos das mulheres*)

Além do papel como educadora e pesquisadora exigir reflexividade sobre as minhas próprias práticas, o papel de mãe durante o processo de pesquisa requereu flexibilidade e ocasionou muitos conflitos. Um deles foi o processo de identidade, para mim já cristalizado como sujeito, contudo, a emergência da assunção da maternidade deslocou uma série de angústias e certezas construídas ao longo dos meus 36 anos. Durante o processo de escrita da dissertação, o cansaço por conta da maternidade me fez pensar em desistir várias vezes.

Noites em claro estudando e amamentando, me fez lembrar do poema reproduzido acima, de Conceição Evaristo, importante escritora e ativista negra. Ele traduz, para mim, todo o processo da pesquisa que coincidiu com a minha maternidade e da difícil tarefa em levar a cabo das identidades (de mãe, de pesquisadora, de trabalhadora, de mulher) sem sucumbir. O meu percurso, (bem como o dos meus interlocutores) resulta de uma rede de resistência inaugurada na ancestralidade diaspórica, aqui relatada através das vivências cotidianas através das identidades juvenis, como o funk.

Sobre as identidades múltiplas e, até então por mim, desconhecidas, Hall (2011), assim como Conceição Evaristo, me acalentou:

> Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora ‑narrativa do eu‖. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2011, p. 13).

Nesse sentido, ao deparar me com minha própria incompletude como sujeito, pude compreender os processos identitários dos nossos interlocutores: ser jovem, negro, funkeiro, torcedor do flamengo, ..., enfim, faz parte de uma multiplicidade de identidades possíveis aos quais reivindicariam mesmo que provisoriamente.

Devido à maternidade e não ter com quem confiar meu filho, já que não possuía uma rede de apoio, as entrevistas (no total de seis, duas realizadas para cada interlocutor) eram marcadas previamente para que eu pudesse me organizar e me deslocar para a escola, embora essa metodologia não tenha sido plenamente eficaz: por duas vezes um dos participantes faltara à escola; a outra jovem, grávida, também não pudera comparecer devido ao mal súbito.

Foram selecionados quatro jovens, dois do gênero masculino e dois do gênero feminino, no entanto serão enfocadas três narrativas, pois após uma das entrevistas, ao voltar para casa, fui assaltada no coletivo tendo meu celular em que uma entrevista havia sido gravada perdida.

Eis os participantes[8] das entrevistas:

Leandra, 16 anos, gestante em seu terceiro trimestre de gravidez, estudante da escola desde o sexto ano do ensino fundamental, concluinte do ensino fundamental em 2016;

George, 17 anos, concluinte do ensino fundamental em 2016, estuda na escola desde a época em que a mesma atendia os dois ciclos do ensino fundamental (período da última gestão César Maia 2005/2009);

Júlia, 15 anos, concluinte do ensino fundamental em 2017, estuda na escola desde 2015 após mudança de endereço ocasionada pela separação de seus pais. Anteriormente estudava em Realengo.

Após esse entrevero do celular, tentei um novo encontro com o participante, mas nossas agendas não coincidiam. Com o fim do ano e a proximidade da formatura não consegui contato com o jovem. Para tentar suprir essa lacuna, com a observação participante já havia identificado alguns jovens que poderiam participar da pesquisa. Um deles, Marcelo, foi quem me abordou e se prontificou a participar da pesquisa.

[8] Os nomes são fictícios para atender ao anonimato na pesquisa.

Marcelo não fora meu aluno e era concluinte do ensino fundamental em 2016, participante do projeto da prefeitura intitulado -Aceleração‖[9] que tem como objetivo encerrar a defasagem ensino/ idade através de aulas do Telecurso de todas as matérias, sendo um professor regente responsável pela mediação.

Apresentei-me como pesquisadora e professora da escola e expliquei a pesquisa, no entanto, após as perguntas sobre funk, o mesmo me interpelou questionando se eu era mesmo professora. Posteriormente indagou à professora regente se eu era -policial, já que queria saber sobre funk e o baile‖. O baile em questão é o baile funk da Chatuba, considerado por muitos o maracanã do funk, com grande audiência durante início dos anos 2000. Com a implantação da UPP, em 2010, os bailes passaram a serem cerceados ou realizados sob rígidas regras, como veremos nos capítulos seguintes. George, posteriormente, me revelou, por conversa informal, que o baile acontecia quando havia -arrego‖ [10] da polícia. No entanto, o baile funk foi deslocado para outro local da Penha, na Vila Cruzeiro, onde atualmente acontece o -baile da gaiola‖.

Tal ruído protagonizado pelo Marcelo, provavelmente deve-se a alguns fatos que a metodologia nos ensina a evitar. Jovchelovitch, Bauer (2002) ressalta a importância da comunicação, da linguagem ser a mais clara possível durante a entrevista, já que revela diferentes perspectivas entre o entrevistador e o informante, além da questão do próprio controle do participante de sua própria narrativa: havia pontos em que Marcelo não estava disposto a compartilhar.

Como já me conhecia e já tinha me visto entrevistando outros sujeitos, o -pretenso jogo da ingenuidade‖ ao qual os autores se referem o entrevistador se utilizar para obter, através da entrevista, um relato completo de seu interlocutor mostrou se ineficaz, pois pôs em dúvida a minha credibilidade como pesquisadora.

Nesse sentido, o incômodo foi palpável levando Marcelo a desistir da participação na pesquisa. O não dito de Marcelo fora mais esclarecedor que sua entrevista em si. Goode, Hatt (1977) nos alerta para os indícios subliminares da entrevista, alicerçados na interação social. Para os autores, o entrevistado julga seu interpelador por -suas características externas mais flagrantes e sutis‖, tentando apreender os motivos da entrevista em si (GOODE, HATT, 1977, p. 101).

[9] Projeto da prefeitura que utiliza a metodologia do Telecurso de vídeo-aulas. Possuí várias versões (Aceleração 1, 2 e 3) onde os jovens que estão foram do índice série/idade fazem duas séries em um ano.

[10] Termo que significa o pagamento de propina aos policiais para a aquisição de alguma benesse. No caso específico, a realização do baile funk.

Sua desconfiança pode ter sido embasada pela recorrência das perguntas sobre o funk ou sobre o ineditismo de indagar sobre a sua vivência fora da escola. Uma das participantes relatou que não é comum o professor se interessar sobre as atividades extracurriculares dos jovens, ressaltando a distância entre a escola e as vivências juvenis. De acordo com Júlia :

> Alguns professores entendem, tipo você e a professora de geografia, mas, os outros.... eles não estão se importando muito não. Os professores se importam com o que vai dar na aula, que a gente faz fora da escola, eles não se importam.

Diante disso, a pesquisa contou com a participação consentida dois três[11] jovens, já aqui apresentados, dois do gênero feminino e um do gênero masculino: Júlia, Leandra e George. Através da utilização da narrativa como instrumento os participantes discorreram dentre outros temas sobre o significado da escola; a relação entre a juventude, ser jovem e o funk e sobre a abordagem do funk na escola.

O enfoque em suas experiências de vida mediada pelas entrevistas em profundidade possibilitou a recuperação de suas ações, anunciando- as ou as ocultando. O exercício de falar de si salienta o caráter formativo da pesquisa e, no contexto escolar se deu através do uso da memória[12]que, mesmo de forma fragmentada e seletiva, configurou uma oportunidade destes jovens compreenderem seus papéis de sujeitos históricos, fortalecendo seus processos identitários. Para Souza:

> Narrar é enunciar uma experiência particular refletida sobre a qual construímos um sentido e damos um significado. Garimpamos em nossa memória, consciente ou inconscientemente, aquilo que deve ser dito e o que deve ser calado (SOUZA, 2007, p. 66).

A importância da memória, portanto, não circunscreve-se às disputas, tampouco ao ofício do historiador, conforme vimos em Nora (1993), ela é constituinte da própria identidade. Martins (2015) sustenta que memória é identidade, ao passo que nela, -passado e futuro se encontram‖ e ao acioná-la o jovem:

---

[11] Não foi possível a obtenção de autorização escrita dos responsáveis e dos participantes. George pediu anonimato, Leandra deu á luz ao fim do processo e Júlia também pediu que seu nome verdadeiro não fosse divulgado.

[12] Para Pollack, —através da memória o indivíduo recosntrói a si mesmo e tende a definir seu lugar social e sua relação com os outros‖. POLLACK, Michael. Memória, silêncio, esquecimento. Estudos históricos, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

> [...] entra em contato consigo mesmo, pois se reconhece e se encontra com seu espaço social de referência, na sua individualidade. Com o auxílio da memória, ele recupera a trajetória que orienta a elaboração da identidade como expressão de sua unidade, que é a complexa soma de tudo aquilo que o constitui como homem (MARTINS, 2015, p. 155).

Dessa feita, identidade e memória tiveram centralidade no enfoque das narrativas revelando os processos identitários dos jovens participantes. Passado, presente e futuro fazem parte da tríade capaz de produzir sentido às experiências juvenis como veremos posteriormente.

Capítulo 1. Dos batuques ao tamborzão: A Penha entre perseguições e resistências no cenário cultural.

José Murilo de Carvalho (2004) em suas considerações sobre o período histórico pós proclamação da República Brasileira (após 1888) questionou a inexistência de cidadãos ativos e conscientes de suas atribuições que o título de sua obra sugere -Bestializados ou bilontras‖, no Rio de Janeiro na transição em fins do Século XIX. Para o historiador, ou o carioca era bestializado, alheio aos fatos políticos ou era bilontra, típico malandro que não considerava a República como instituição séria. O cerne da questão, contudo, não está circunscrito nestes conceitos, mas sim, no escopo da vida política: Carvalho problematiza a ação do indivíduo na esfera pública cultural após a mudança do regime político, que por primazia imputaria a participação popular na política, que por meios oficiais, como o voto, não ocorrera.

Com efeito, segundo o autor, no âmbito político houve poucos avanços no que se refere aos direitos civis, tais como a supressão da obrigatoriedade de renda para o voto, o voto censitário, embora tenha permanecido a exigência de letramento, fator decisivo para a exclusão de grande parte da população. Assim como o Império, a República demonstrou sua face excludente com a institucionalização da noção positivista de cidadania, onde apenas os direitos civis e sociais estavam assegurados; o voto como direito civil de poucos e os direitos sociais sujeitos à ação paternalista do Estado, tais como o direito à família e ao trabalhador, impedindo assim o gozo da cidadania plena, já que coibia na prática, como por exemplo, associações reivindicatórias como partidos políticos.

Embora houvesse uma real austeridade, o Rio de Janeiro da época estivera em ebulição no campo das ideias devido à veiculação de ideais anarquistas, socialistas que circulavam por aqui, por conta do grande número de estrangeiros que aqui desembarcavam. Somado a isto, o afluxo de mão de obra da fase escravagista, findada em 1888 ao mercado livre engrossava e inflava a massa de desempregados e subempregados.

Segundo o censo de 1872[13], os negros foram contabilizados na categoria -africanos", e de acordo com o documento eram 176.057 africanos vivendo no Brasil, divididos em outras duas subcategorias -escravos‖ 138.358 e -alforriados‖ 37.699. O rápido crescimento populacional e a imigração corroboraram para o inculcamento do estigma [14] de classes -perigosas‖ à população subalternizada, sendo alvo de intensa repressão no início da República.

Carvalho salienta ainda o impacto da proclamação da República no imaginário popular, recém egressa de um relacionamento estatal paternalista Imperial, com grande apelo às camadas populares, focalizado na figura do Soberano, sobretudo a população negra devido à abolição da escravidão, obliterando qualquer tentativa de cooptação do novo regime a esses setores. Dito de outro modo, segundo o historiador, no imaginário popular, a República não tinham legitimidade, haja vista a relação imagética da monarquia com as camadas subalternas. Segundo o autor:

> A abolição deu ensejo a imensos festejos populares que duraram uma semana e se repetiram no ano seguinte, cinco meses da proclamação da República. A simpatia popular se dirigia não só à princesa Isabel, mas também a Pedro II, como ficou evidenciado por ocasião da comemoração do aniversário do velho imperador, a 2 de dezembro de 1888. Segundo testemunho do republicano Raul Pompéia, o Paço Imperial foi invadido por -turba imensa de populares, homens de cor a maior parte‖ (CARVALHO, 2004, p. 29).

Embora destaquemos aqui a construção imagética da população negra acerca da abolição da escravidão, a partir das considerações de Carvalho (2004), ressaltamos que a abolição da escravidão não significou a emancipação dos negros no Império, nem na Primeira República (1889-1930), pelo contrário, ratificou a posição

[13]De acordo com as análises do Censo de 1872. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?p=25817> acessado em fevereiro de 2017.

[14]Segundo Goffman (1988), o termo estigma tem origem grega utilizado para se referir a indivíduos com sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava. Seu termo é utilizado pelo autor para referendar um atributo depreciativo. Goffman, Erving. Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada, Rio de Janeiro, Editora LTC, 1988.

de subalternidade do negro, relegando- os à própria sorte. Além disso, a assinatura da Lei áurea, em 1888 não fora fruto da benesse imperial, fora resultado de lutas e de resistências dos negros por igualdade social, gestada desde a chegada do primeiro africano escravizado na América portuguesa, em 1538.

Para o historiador, a orfandade da monarquia e o advento da República modificaram os hábitos e costumes da capital, ocasionando mudanças no padrão patriarcal de moralidade da época como o aumento da taxa de nascimentos de ilegítimos.

A perseguição aos segmentos populares, considerados pela República como -classes perigosas‖ foi objeto de ações contundentes do período, segundo Carvalho, como a caça aos capoeiras, negros que jogavam a mistura de dança com artes marciais na cidade do Rio de Janeiro, (embora o Estado tenha feito uso de suas habilidades fartamente nos processos eleitorais), luta contra os bicheiros e a destruição de habitações populares, os chamados -cortiços‖, sendo o mais famoso detonado pelas reformas urbanísticas de Pereira Passos, expulsando os moradores da área central da cidade do Rio de Janeiro e sua migração para as áreas periféricas da cidade, além da imposição da vacina contra a varíola em 1904 o que ocasionou forte reação popular por seu caráter autoritário.

Diante disso, o autor reforça o caráter autoritário da República sob a influência positivista tecnocrática e dominadora ao rever o infame Código de Posturas Municipais de 1890, que visava o controle da população excluída da cidade. Carvalho ressalta que o Código de Posturas Municipais de 1890 pretendia regular condutas e costumes da população, -deixando transparecer a preocupação republicana com o controle da população marginal da cidade‖ (CARVALHO, 2004, p.36).

Tais medidas contribuíram para aumentar o fosso entre a República e os mais pobres e, de acordo com Carvalho:

> Não seria, ao meu ver, exagerado supor que a reação popular a certas medidas da administração republicana, mesmo teoricamente benéficas, como a vacina obrigatória, tenha sido em parte alicerçada na antipatia pelo novo regime (CARVALHO, 2004, p. 31).

Além disso, as reformas urbanas e moralizantes implementadas pela República, impactaram sobremaneira nos costumes da população subalternizada, reduzindo a mixórdia social, abrindo espaço para a *belle-époque* carioca vislumbrando uma cidade branca e europeizada.

Todavia, se havia pouco espaço para o povo no campo político oficial da República, o cenário cultural forjava novos arranjos e realidades sociais. Carvalho reitera esses movimentos como ‑repúblicas renegadas pela República‖ onde as festas populares são então ressignificadas. A Pequena África da Saúde, a cultura dos negros muçulmanos vindos da Bahia e a Festa da Penha são exemplos de pujança cultural do período.

A Festa da Penha fora um ícone desta transformação cultural, originalmente lusitana, aos poucos incorporadas por negros e seus ‑batuques‖[15] e pela população suburbana, que ao lado do carnaval e do futebol, segundo Carvalho, ‑constituíram uma primeira identidade coletiva da cidade‖ (CARVALHO, 2004, p. 41).

No tocante a identidade coletiva ao qual Carvalho se refere, Hall (2012) nos auxilia com suas proposições acerca das identidades culturais. De acordo com o último, um dos aspectos presentes para a constituição de identidade coletiva são os símbolos e representações inseridos no campo discursivo que orientam e dão sentido às práticas e ações que configuram concepções sobre nós mesmos.

Hall elenca cinco estratégias principais no campo discursivo que compõem esta identidade coletiva, no qual destacamos principalmente a que se refere ao apelo às tradições e suas invenções que por meio de práticas simbólicas procuram reiterar valores e normas comportamentais, interligando a um passado histórico específico. Neste sentido, a religiosidade como tradição inventada e ressignificada pelas camadas populares expressaria a identidade dos cariocas.

No que se refere à articulação cultural entre passado/presente e a expressividade das minorias, Bhabha (2005) ressalta a tensão entre as forças antagônicas que a regem num dado momento histórico. Bhabha sustenta que :

> A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O ‑direito‖ de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão na ‑minoria‖. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade ‑recebida‖. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural tem tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem

[15] De acordo com Abreu (1995) batuques eram assim denominados a conjunção de elementos de origem africana como tambores, dançarinos dos dois gêneros, coro e movimentos dos pés conjugando o gênero musical mais próximo do samba carioca moderno. (ABREU, 1995, p. 190).

> confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 2005, p. 21).

Desse modo, no bojo das transformações políticas, econômicas e sociais do Rio de Janeiro do final do século XIX que o processo de transfiguração cultural das práticas e costumes populares foram envilecidas e sofreram ação do corpo de poder, afim de reformá-las, ao mesmo tempo em que foram ressignificadas pelas camadas populares através das festas religiosas, antes de caráter lusitano, aos poucos sendo incorporados elementos negros da diáspora africana.

Importante salientar a acepção acerca do conceito de cultura aqui empregado, delimitando seu uso teórico. Eagleton (2011) ratifica a complexidade de sua aplicação e a sua transformação léxica histórica. Embora concordemos com a explanação didática de Laraia (2011) que o define como todo conhecimento, costume, crenças, moral, hábito aprendido pelo homem como membro de uma sociedade, é no âmbito da política e das relações de poder que o conceito de cultura tem relevância nesta pesquisa.

Neste aspecto, Eagleton (2011) sustenta que seu significado primordial de cultivo representa não só o rural, o agrário ou a natureza como também o autoconhecimento, a constituição do homem. Dentro dessa perspectiva, a cultura compõe o orgânico e o espírito da humanidade, sendo também sinônimo de civilidade, no qual o Estado, enquanto instituição civilizadora teria legitimidade para atuar sobre os cidadãos afim de alcançar interesses comuns da sociedade, sendo a cultura, segundo o autor:

> [...] uma espécie de pedagogia ética que nos torna aptos para cidadania política ao liberar o eu ideal ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, um eu que encontra sua representação suprema no âmbito universal do Estado (EAGLETON, 2011, p.16).

Contudo, Eagleton salienta que não só de ações coercitivas o poder atua na cultura; o poder se ocuparia em assegurar o consentimento dos subalternizados através da sua subjetividade para garantir sua posição majoritária.

As ações do Estado brasileiro na cultura foram marcantes desde o Império, ora atuando coercitivamente através da repressão de práticas e costumes, como o Código Municipal de Posturas que vetava os ‑batuques‖ ou o ‑bota- abaixo‖ de Pereira

Passos dos cortiços, ora como difusor da cultura popular através do reconhecimento de símbolos para a contenção das camadas populares, como veremos a seguir.

Frente a isso, concordamos com Hall (2011) em sua assertiva acerca da disputa das relações das forças sociais, de poder entre o capital, representado pelo Estado e a cultura das classes populares com o objetivo de transformá-la:

> O capital tinha interesse na cultura das classes populares porque a constituição de uma nova ordem social em torno do capital exigia um processo mais ou menos contínuo, mesmo que intermitente, de reeducação no sentido mais amplo. E a tradição popular constituía um dos principais locais de resistência às maneiras pelas quais a -reforma‖ do povo era buscada (HALL, 2011, p. 274).

Para além da compreensão da luta e resistência cultural, as transformações culturais ao qual Bhabha (2005) e Hall (2011) fazem referência traduzem um código inteligível desse processo de negociação, de embate entre o popular e a cultura dominante, ou nas palavras de Hall (2011) ─ a cultura do bloco de poder‖.

Outro destaque teórico relevante diz respeito à definição de popular, que tomamos a partir do enunciado de Hall (2011) em que outorga em qualquer época, as formas e ações cujos primórdios assentam- se nas condições sociais e materiais de classes específicas, que estiveram assimiladas nas tradições e práticas populares, observando sua historicidade e suas variáveis tais quais suas tensões. Dito de outro modo, a luta de classes se materializa no campo da cultura, através da tentativa de cooptação, distorção, resistência, negociação, recuperação, considerando o processo histórico.

Além da questão de classe materializada no campo da cultura, ressaltamos o recorte racial presente na historicidade brasileira, assim como as relações sociais pautadas no binômio raça/classe. A proibição aos -batuques‖, pela legislação, por exemplo, está estritamente ligada a questão racial por se tratar especificamente de uma expressão cultural de matriz africana e, de indivíduos alijados do poder.

No que se refere à raça- categoria analítica aqui empregada, utilizamos as considerações de Hall (2013) quanto ao seu postulado, ancorado no plano sociológico e não em critérios biológicos, como categoria discursiva, como significante relacional sujeito a um processo constante de redefinição e apropriação. Dito de outro modo, Hall sustenta que a categoria raça toma seu escopo no terreno discursivo, quando as diferenças foram organizadas dentro da linguagem, das relações sociais, enfim,

quando as diferenças adquiriram sentido e se tornaram fatores da cultura humana e da regulação de condutas.

Corroborando o argumento de Hall (2013), Quijano (2005) salienta que a utilização da categoria raça na perspectiva de dominação tem início com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno eurocêntrico como novo padrão de poder mundial. Para seu estabelecimento, o autor decolonial sustenta que a constituição do poder/dominação deu-se através da produção das alteridades entre conquistadores e colonizados, onde o primeiro detinha a legitimidade de exploração do segundo, pela instrumentalização da categoria raça, utilizada de forma hierarquizante outorgando ao colonizado uma identidade racial inferior (colonialidade do poder).

Tal postulado constitui o principal eixo ideológico de dominação, que conjugado às formas de controle de trabalho e recursos em escala mundial, configuram a identidade da modernidade. Nessa perspectiva, a categoria raça atuava como identidade da população empregada como divisão social do trabalho nas Américas, observando os postos mais conceituados ocupados por brancos.

No tocante à construção de alteridades no âmbito sociológico, as análises de Gómez (2005) acerca das edificações das diferenças através do campo semântico discursivo atravessam a esfera cultural. Gómez argumenta que a modernidade enquanto projeto concebe o Estado como uma instância central regulatória, um *lócus* formulador de metas coletivas convergente a todos.

Um dos exemplos de formulação de condutas, segundo Gómez é o estabelecimento da escrita enquanto sistema de produção das diferenças, o letramento era um requisito para a cidadania latino-americana do século XIX, concomitante, sua ausência era característica do ‑*outro*‖, dotado de uma identidade alijada ao acesso a essa cidadania letrada. Dito de outro modo, Gómez assevera a relação entre cidadania e o estabelecimento de um aparato linguístico de modo a decodificar normatizações engedrando alteridades e, no caso brasileiro, a exigência de alfabetização como requisito ao voto, na primeira República, caracterizava um empecilho para o *status* de cidadão por grande parte da população.

Tais apontamentos teóricos são fundamentais para compreendermos a atuação do Estado brasileiro enquanto órgão regulador no âmbito da cultura, utilizando- se de recursos normativos e simbólicos para a consolidação do seu *status quo.*

No que tange à legitimidade do ‑popular‖ na cultura, Hall (2011) ratifica a instabilidade dos símbolos culturais, sendo sua representação empregada pelas forças

antagônicas. Veremos o exemplo do samba que passa de gênero maldito, representado pelas camadas populares e negras, a símbolo da cultura brasileira no Estado Novo.

1.1 Tradições e resistências nas festas populares

Sobre a continuidade da tradição e resistência na cultura popular, Abreu (2004) ressalta o forte legado colonial personificado pela religiosidade nas manifestações populares no século XIX. O ‑catolicismo barroco‖ marcado por expressões externas de fé de membros leigos com práticas divergentes da ortodoxia religiosa apregoara atraíram parcelas expressivas da população que o clero secular não conseguira arregimentar, como os negros.

As Confrarias inserem-se no ‑catolicismo barroco‖ por não estarem diretamente associados às ordens religiosas. Essas associações reuniam indivíduos de diferentes origens sociais e ocupações instituindo ações de solidariedade entre si através do comprometimento de seus membros com o santo devoto. Ainda de acordo com Abreu (2004), essas entidades organizavam eventos beneficentes tendo como finalidade angariar fundos para o aviamento de seus associados como auxílio na doença ou na invalidez.

Desta feita, as festas religiosas dedicadas aos santos padroeiros eram o clímax destas celebrações e usado também para o pagamento dos benefícios dos membros. Abreu salienta que, embora houvesse a preocupação das autoridades civis e religiosas com a ordem e o cumprimento das realizações tridentinas, o sagrado e o profano se amalgamavam: a liturgia e as novenas juntamente com os ‑batuques‖ e danças africanas simbolizavam a intensa intersecção cultural destes eventos, mesclando alegria, luta e resistência, haja vista o pleno vigor do Código Municipal de Posturas [16] que dentre outros aspectos coercitivos proibia a realização de ‑batuques‖ e danças no espaço público. Segundo Abreu, nas festas:

> Além das missas com músicas mundanas, sermões, *Te- Deum*, novenas e procissões, eram parte importante as danças, os coretos,

[16]Código de Posturas e Editais da Ilustríssima Câmara Municipal. 1870. Seção Segunda. Estas proibições também se encontram em: Rio de Janeiro (cidade) Consolidação das Leis e Posturas Municipais 1838-1894. Rio de Janeiro.

> fogos de artifícios, barracas de comidas e bebidas. Em geral, a população escrava e/ou negra não perdia a oportunidade de tocar suas músicas e batuques e dançar suas danças (ABREU, 2004, p.184).

A intensa tentativa de cerceamento dos -batuques‖ e danças de pretos pelas autoridades segundo a autora, advinha da inibição de qualquer intento de rebelião negra no período escravocrata, sendo vetado inclusive o funcionamento de casas particulares para este fim, sob pena de multa e detenção aos envolvidos. Conforme o Código de Posturas, no Título V, sobre -vozeria nas ruas, injúrias e obscenidade contra a moral pública‖, em seu § 7°:

> -São proibidas as casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de zungú e batuques. Os donos ou chefes de tais casas serão punidos com a pena de oito dias de prisão e 30$000 de multa,e, nas reincidências, com as de 30 dias de prisão e 60$000 de multas‖.

Abreu (2004) ressalta que houvera um esvaziamento das festas religiosas até o final do século XIX devido ao cerceamento aos -batuques‖, sendo as principais em audiência como a festa do Divino Espírito Santo, observada a perda de popularidade. Importante salientar que o Código de Posturas permaneceu em vigor após a abolição e o advento da República e, embora observasse as tentativas de inibição dos -batuques‖ pós escravidão, os agentes públicos utilizavam de sua autoridade e do postulado, estratégias para controle social, ora reprimindo, ora tolerando, sem, contudo, afrouxar a fiscalização.

Com as medidas implementadas pela República de caráter impopular que expulsou a população pobre das áreas centrais do Rio de Janeiro, contribuíram para o crescimento demográfico expressivo dos subúrbios, chegando na década de 1920 a abrigar 1/3 da população da cidade (LESSA, 2001). Além disso, favoreceu o resssurgimento de novas áreas de festa e celebração, como a Festa da Penha realizada durante o mês de outubro.

1.2 A Festa da Penha

Como já fora dito, a Festa da Penha atraíra milhares de romeiros já em fins do século XIX, mas teve sua gênese no final do século XVIII. A princípio frequentada por portugueses, sobretudo das camadas subalternas, pouco a pouco a Festa da Penha arrebanha outros segmentos das classes populares, sobretudo pobres e negros que foram expulsos da área central da cidade. A Igreja de Nossa Senhora da Penha,

edificada no cume de um penhasco de cento e onze metros, no subúrbio da Leopoldina, pela graça concedida ao capitão português Baltazar de Abreu Cardoso, por ter sobrevivido ao ataque de uma cobra, no século XVII, no local, tivera suas festas organizadas pela Irmandade da Penha, realizadas durante o mês de outubro atinge seu apogeu em notoriedade já no início do século XX, desbancada apenas pelo carnaval.

Nela, as romarias, as novenas, as missas mesclavam-se com a tradição do cumprimento de promessas e do clero secular, além das cantorias, -batuques‖, rodas de capoeiras e práticas religiosas diáspóricas com a presença da população negra, compondo um canal de intercâmbio cultural entre o oficial e o oficioso, ressignificando a Festa em si. Era também um local privilegiado, onde se comia, bebia, se divertia e também se brigava.

Embora constatada sua proeminência cultural no cenário carioca e nacional, uma vez que durante a Festa da Penha eram veiculados os sambas inéditos do carnaval seguinte, permaneceu a repressão policial durante a primeira década de 1900, concomitante à intensa campanha em desagravo à celebração, na imprensa escrita e de renomados escritores da época como Olavo Bilac. Nos periódicos destacavam- se críticas às práticas do lugar, como a comilança e bebedeira e, também as brigas que decorriam dessas práticas (FERNANDES, 2001).

Noel Rosa já atestava a importância da Festa da Penha na divulgação do samba, em seus versos, sem contudo, deixar de registrar o caráter de conflito que a celebração por vezes assumia em ―De qualquer maneira‖ [17] datada de 1936:

Eu lá na Penha agora vou estifa
Mas não vou como um cafifa
Quem foi lá desacatar
Mas a força falha
Ele teve um triste fim
Agredido a navalha
Na porta de um botequim

Pra ver a minha santa padroeira.
Eu vou à Penha
De qualquer maneira...

Faz hoje um mês que fui naquele morro
E a Juju pediu socorro
Lá da ribanceira
Toda machucada

[17] Disponível em :https://www.vagalume.com.br/noel-rosa/de-qualquer-maneira.html> acessado em janeiro de 2017.

Saturada de pancada
Que apanhou do seu mulato
Por contar boato

[..]

Eu vou à Penha de qualquer maneira
Pois não é por brincadeira
Que se faz promessa
E o tal mulato
Para não entrar na lenha
Fez comigo um contrato
Pra sumir da Penha

Quem faz acordo não tem inimigo
A mulata vai comigo
Carregando o violão
E com devoção
Junto à santa milagrosa
Vai cantar meu samba prosa
Numa primeira audição

Na letra da música de Noel Rosa podemos destacar algumas pistas dos motivos da imprensa escrita da época ser tão ferozmente contra a celebração da Padroeira. Um dos primeiros aspectos a ser ressaltado é o caráter racial da festa, presente em *mulato/a.* Além disso, a marca plural da festa está expressa nos versos carregando *o violão/ e com devoção/ junto à santa milagrosa/ vai cantar meu samba prosa,* demonstramos, como fora dito, que a Festa da Penha era um lugar de oração e de práticas culturais populares, como o samba, além de ser uma proeminente difusora de sambas inéditos: *numaprimeiraaudição.*

Vale ressaltar o papel da intelectualidade no processo de europeização do Rio de Janeiro, de apoio às forças estatais na busca pelo ‑progresso‖, que significava o repúdio às práticas e costumes considerados ‑atrasados‖, como a Festa da Penha. Olavo Bilac [18] fora um dos maiores opositores à Festa da Penha, tendo utilizado de crônicas através de sua coluna mensal na revista ilustrada Kosmos, difusora de suas impressões sobre o festejo e seus adeptos, além de empreender uma cartilha de civilidade:

> Há tradições grosseiras, irritantes, bestiais, que devem ser impiedosas e inexoravelmente demolidas, porque envergonham a Civilização. Uma delas é esta ignóbil festa da Penha, que todos os anos; neste mês de outubro, reproduz no Rio de Janeiro as cenas mais tristes das velhas saturnais romanas, transbordamentos tumultuosos e alucinados dos instintos da gentalha.(BILAC, 1906)

[18] BILAC, Olavo. ―Chronica‖ In: Kosmos. Rio de Janeiro, out. 1906, ano III.

Facina, Palombini (2015) destacam a relação entre a forte oposição dos agentes públicos e das elites à Festa da Penha ao processo de -enegrecimento‖ dos festejos, com seus adeptos de práticas religiosas diaspóricas. Sob o estigma da violência e barbárie, a Festa da Penha e seus batuques resistiram mesmo com a proibição de acordes de instrumentos e ao advento do rádio e da difusão dos discos na década seguinte. (FERNANDES, 2001)

Paralelamente a isso, com o desenvolvimento dos bairros suburbanos, durante as primeiras décadas do século XX, a região da Leopoldina observou o crescimento de domicílios e a fixação das indústrias. A estrada de ferro que nomeia a região já dera em 1886, origem aos bairros de loteamento populares nas estações de Bonsucesso, Ramos, Olaria, Penha, Brás de Pina, Cordovil, Parada de Lucas e Vigário Geral e, posteriormente a fixação de indústrias de médio e grande porte ao longo da malha ferroviária. (LESSA, 2001)

Foi nos idos anos de 1930 que a Festa da Penha assistiu à transformação do samba em gênero musical símbolo da cultura nacional. Segundo Schwarcz (2012) estava em curso um movimento ideológico que propunha exaltar o viés -mestiço‖ de nossa cultura definido numa autêntica identidade brasileira: o mito das três raças (branca, representada pelo colonizador, a negra pelos negros escravizados e a amarela representada pelos índios) e a posterior formulação teórica/epistemológica da democracia racial e a teoria do branqueamento.

Para exemplificar tal proposição, a autora sustenta que a literatura brasileira da época, como Macunaíma de Mário de Andrade, referendava este ideal ao narrar as atitudes do protagonista da obra, que nascera preto, mas virou branco, tendo irmãos índio e negro, tecendo uma série de referências e símbolos conjugando um caldeamento de culturas, personificando enfim, o pensamento da época.

Para Schwarcz, os anos 1930 foram profícuos para forjar a cultura mestiça como representação oficial da nação utilizando - se de símbolos, discursos e rituais, constituindo elementos para a elaboração de uma nacionalidade idealizada.

Neste sentido, as formulações de Hall (2011) acerca da constituição das identidades coletivas, no caso a identidade brasileira, asseveram sua elaboração através arcabouços simbólicos ligados a uma rede de significados afim de provocar nos indivíduos um sentimento de pertença. Além da estratégia da tradição, já mencionada, ressaltamos o uso do mito fundacional, no caso o mito das três raças, que faz o elo entre o passado e o presente da nação brasileira. Esta tentativa de

unidade, subvertendo as diferenças em torno da identidade nacional são estruturantes na disputa do poder cultural.

De fato, a questão da diversidade racial fora motivo de preocupação para as elites brasileiras, principalmente devido ao acirramento das tensões raciais no caso estadunidense. Estavam então, delimitadas as bases para a formulação da ideologia do branqueamento como uma solução viável para o caso brasileiro.

Teóricos do branqueamento como João Batista Lacerda e Silvio Romero apregoavam o clareamento progressivo da população não branca, a longo prazo, através da miscigenação. De acordo com Domingues (2003), este fato dar-se-ia por duas razões, a dita superioridade biológica do branco face à inferioridade do negro e pela predileção ao branco nos enlaces matrimoniais. O mestiço (resultado dessas relações interraciais), por sua vez, buscaria também o clareamento através de novos cruzamentos e da assimilação cultural, culminando no desaparecimento do negro ao longo de gerações. Estas teorias de branqueamento consubstanciaram-se no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, no início do século XX, no qual seus partícipes delimitaram seu projeto de nação embasado na seleção racial de incentivo à imigração, excetuando-se os imigrantes negros, considerados entraves ao êxito de tal política.

Ainda conforme Domingues, tais formulações teóricas foram sustentáculo ideológico da elite brasileira que travestido de *status* científico serviram aos seus próprios interesses, já que respaldavam políticas públicas de exclusão social do seguimento negro da sociedade, sendo forjado como projeto político da nação como solução à questão racial, sendo adotado também no Chile, México, Argentina, Paraguai, Porto Rico, República Dominicana, Jamaica e Cuba.

No entanto, a novidade no campo teórico epistemológico veio com a publicação de Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre em 1933, que ancorou a premissa de sociabilidade entre senhores de terra e escravos, outorgando tolerância e intimidade a essas relações, uma escravidão branda em relação a estadunidense, configurando, em última análise uma nova composição social: a miscigenação como sinônimo da nação perpassada pela cultura (SCHWARCZ, 2012).

Sobre a democracia racial, legitimada pela obra de Freyre, Bernardino (2002) sustenta que este mito fora sustentáculo ideológico e estruturante da sociedade brasileira consubstanciada na crença das relações harmônicas entre as raças, desprovida de preconceito e segregação racial, diferentemente dos Estados Unidos e África do Sul, por exemplo, cujos aparatos legais - *Jim Crow* e *Apartheid*

respectivamente- desvelavam o conflito racial aberto impedindo a ascensão social do negro.

No tocante ao processo de construção da identidade nacional, cuja miscigenação teve seu maior expoente, Munanga (2008) ressalta que este fora marcado pela supressão de identidades étnicas, opressão e pressão política e psicológica pela elite dirigente que tentou assimilar as diversas identidades existentes de forma homogênea, baseada em uma visão eurocêntrica. Embora tenha se observado a resistência cultural dos povos indígenas, africanos e asiáticos e sua posterior assimilação como símbolo identitário pelas elites de forma europeizada, acabou, por fim, alienando negros e mestiços na assunção de uma identidade negra.

Conforme Schwarcz (2012), a partir dos anos 1930, as elites ratificam a intencionalidade de ‑branquear‖ símbolos nacionais através de um processo de desafricanização e do discurso oficial do mestiço como ícone nacional. Segundo a autora, além da feijoada promovida a prato típico da culinária brasileira, antes ‑comida de escravo‖,

> A capoeira – reprimida pela polícia do final do século passado e incluída como crime no Código Penal de 1890- é oficializada como modalidade esportiva nacional em 1937. Também o samba passou da repressão à exaltação, de ‑dança de preto‖ à ‑canção brasileira para exportação‖. Definido na época como dança que fundia elementos diversos, nos anos 1930 o samba sai da marginalidade e ganha as ruas, enquanto as escolas de samba e os desfiles passam a ser oficialmente subvencionados a partir de 1935.
> Não é também por uma feliz coincidência que o novo regime introduz, nesse período, novas datas cívicas : o Dia do Trabalho, o aniversário de Getúlio Vargas, e o Dia da Raça – 30 de maio de 1939-, criado para exaltar a tolerância de nossa sociedade. Da mesma maneira, a partir de 1938, os atabaques do candomblé passam a ser tocados sem interferência policial. Até o futebol, esporte de origem inglesa, foi progressivamente associado a negros, sobretudo a partir de 1923, quando o Vasco da Gama passou a ser o primeiro clube brasileiro a aceitar negros em sua equipe, processo esse que tenderá a se afirmar com a profissionalização dos jogadores. O momento coincide, ainda, com a escolha de Nossa Senhora da Conceição Aparecida para padroeira do Brasil. Meio branca, meio negra, a nova santa era mestiça como os brasileiros (Schwarcz, 2012, p. 59).

A autora conclui, portanto, que tais conjunto de ações corroboraram a ideia de livre troca culturais entre os grupos, referendando as interpretações de Freyre sobre as relações harmônicas raciais.

Embora com a chancela da legalidade com suas rodas de batuque liberadas por meio do samba, a Festa da Penha ainda é alvo de repressões policiais, sendo sua

relevância no cenário musical diminuída paulatinamente, até por volta dos anos 1950, segundo Lopes (2001). Além disso, seu estigma de violência aplacou a audiência, sendo cada vez menor o contingente de romeiros à Festa.

Concomitante a este fato, a área da Leopoldina continuava a atrair sambistas, porém agora em seus arredores: a fundação do Cacique de Ramos, na década de 1960, consagrou-se nas décadas seguintes, reduto de importantes compositores de samba e a tradição de revelar novos sambistas (SILVA, 2013).

Silva (2013) destaca que as origens da agremiação de Ramos remete às histórias dos blocos do carnaval: uma reunião despretensiosa de amigos para extravasar na folia. No caso do Cacique de Ramos a união de três famílias, a Félix do Nascimento, a do Espírito Santo e a família Oliveira, através dos membros de suas linhagens, comporiam o bloco de carnaval em sua estreia, em 1961com um desfile em Ramos.

Ainda segundo Silva, em 1962 o Cacique desfila pela primeira vez no centro da Cidade e, por sua disputa com o bloco rival Bafo da Onça, tem sua ascensão nos anos seguintes, tendo seu apogeu na metade da década de 1960 até os anos 1970, quando a agremiação estivera em baixa por conta da grave crise financeira que sempre rondou o grupo. Na segunda metade da década de 1970, o autor salienta a retomada do crescimento do Cacique de Ramos, com a iniciativa de um dos fundadores do grupo, Ubirany da família Félix do Nascimento, de reunir às quartas – feiras na sede do grupo em Ramos, amigos e sambistas conhecidos como Almir Guineto. Através de um convite de Alcir Portela, jogador do Vasco na época, Beth Carvalho tornou-se madrinha do Cacique, por levar ao mercado fonográfico os sambistas do então formado grupo amador de samba -Fundo de Quintal‖: Bira, Ubirany, Jorge Aragão, Almir Guineto e Sereno. A partir daí, as rodas de samba tiveram como característica revelar grandes talentos do samba como Zeca Pagodinho.

Posteriormente, com o sucesso de suas rodas, Silva (2013) destaca que a quadra do Cacique foi um importante espaço para divulgação de sambas de compositores ligados às Escolas de Samba devido ao aumento da comercialização do carnaval, o que privilegiava a preparação da festa alçada à espetáculo relegando pouco espaço para o fomento de tradições musicais como o samba- de - terreiro (samba com vários temas feito para divulgação o ano inteiro) e o partido alto (samba com versos improvisados).

Dessa feita, passado e presente das tradições das celebrações das músicas da diáspora se entrecuzam na Leopoldina, com a sagração do Cacique de Ramos no samba e a nova Festa da Penha com o funk, como veremos a seguir.

1.3 A Festa da Penha “agoniza, mas não morre”: a ressignificação com o funk.

O esvaziamento da Festa da Penha, no entanto, deu- se efetivamente na década de 1990, tendo seu ápice no ano de 1994, conforme Menezes (1996) nos relata devido a uma contenda entre o capelão da Irmandade da Penha e os responsáveis pelo comércio varejista de substâncias ilícitas da região. Em decorrência do aumento da violência armada no Rio de Janeiro durante a década de 1990 e o recrudescimento das forças estatais em contê-las, agindo principalmente na coibição da venda de substâncias ilícitas, observou-se intenso conflito armado entre policiais e aos chamados ‑traficantes‖ da região e seu entorno: estava em jogo o controle e o poder das favelas do Complexo do Alemão.

Menezes (1996) ressalta que boatos e informações desencontradas ocasionaram a baixa de público da Festa na ocasião, mesmo após os ‑traficantes‖ da região divulgarem anuência para a celebração com a veiculação midiática de uma nova suposta proibição desses agentes. Durante o mês de outubro de 1994, ainda de acordo com Menezes, jornais noticiavam intensos confrontos com mortos e feridos na região.

A gênese do conflito que perpassou a realização da Festa da Penha em 1994 reside na disputa geopolítica no gerenciamento do comércio varejista de substâncias ilícitas (maconha e cocaína) entre os agentes ilegais, denominados ‑traficantes‖ no Rio de Janeiro. Um desses agentes mais expressivos e temidos, o *U*êteria assassinado *Orlando jogador*, agente responsável pelo comércio dessas substâncias em várias favelas. De acordo com Menezes (1996) com a morte desse último, houve uma nova reconfiguração geopolítica ficando a cargo de *Nem maluco* gerir o comércio da Vila Cruzeiro, favela próxima à Irmandade.

Ainda conforme Menezes (1996) a nova reconfiguração sobre o poder de cada favela foi contestada por outros agentes e a disputa continuou pela soberania do comércio. Com receio de perder seu poderio na Vila Cruzeiro, *Nem Maluco* impôs ações restritivas que impactaram a vida na favela como o toque de recolher às 22h e controle de acesso ao morro. Menezes descreve que o que motivou *Nem Maluco* a

proibição da Festa da Penha foi a expectativa de grande público, o que poderia ocultar uma possível incursão policial na favela ou ataques de agentes rivais.

Embora tenha sido avisado por meios oficiosos da proibição da Festa, o capelão reafirmou sua realização o que teria enfurecido *Nem Maluco* ameaçando- o de morte. Menezes (1996) descreve por fim, a intervenção do então Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro no afastamento do padre até que a contenda se dissipasse. Para as realizações das celebrações litúrgicas, a autora relata os esforços de outros capelães da Leopoldina e a Festa, enfim foi mantida, porém com um público aquém do habitual. Segundo Menezes:

> Apesar das lamentações, todas as fontes consideravam que a festa minimamente havia se realizado, embora atribuindo essa realização à persistência de agentes diferentes - os padres da paróquia, os barraqueiros da favela, a comunidade local. A festa, sustentada seja pela força da "comunidade", da "devoção", da Irmandade e/ou da paróquia, conseguiu acontecer, mesmo com os tiroteios (MENEZES, 1996, p. 101).

A atuação dos agentes de venda de substâncias ilícitas na região e na Festa da Penha pode ser explicada por sua proximidade. Menezes (1996) nos explica que o Santuário da Penha (recentemente promovido à Basílica [19]) é vizinho de três favelas da região (Merindiba, Quatro Bicas e Vila Cruzeiro) dentro de outras dez do chamado ‑Complexo da Penha‖, tendo inclusive a Irmandade da Penha reivindicado território de áreas ocupadas por estas comunidades. Apesar disso, Menezes ressalta a convivência pacífica entre moradores e a Irmandade, sendo a última responsável por benfeitorias à comunidade em geral, como a doação de terreno na década de 1940 ou a manutenção de creches para os desassistidos do bairro.

A Festa da Penha além da questão da devoção e diversão era também representada por oportunidades de trabalho para a população de seu entorno, atuando principalmente como barraqueiros durante os festejos (MENEZES, 1996).

Menezes, no entanto, pontua que a convivência pacífica da Irmandade com a comunidade havia se desgastado ao longo dos anos com o aumento da violência atribuída à disputa pelo poderio do comércio varejista de substâncias ilícitas, com a ostentação pública de armas por seus agentes nos acessos à Igreja e contínuos conflitos bélicos, o que ocasionou o afastamento de visitantes ao então Santuário. O episódio de 1994 relatado acima fora concebido como estopim, conforme a autora,

[19] O título de Basílica ao Santuário da Penha foi concedido no ano de 2016 pelo Papa Francisco, devido a sua importância histórica, arquitetônica e devoção dos fiéis. http://noticias.cancaonova.com/brasil/santuario-da-penha-ganha-titulo-de-basilica-menor/> acessado em 10/01/2017.

para a retificação do acordo de tolerância mínima entre as partes, desvelando enfim, que a convivência entre os comerciantes de substâncias ilícitas e a Irmandade fora marcada por tensões e silenciamentos.

Menezes indica ainda, além do aumento da violência como fator para o esvaziamento da Festa da Penha na década de 1990, a falta de incentivos por parte das autoridades civis e religiosas, com a perda de prestígio da Padroeira aos eventos mais rentáveis como a Festa da Providência, embora a Festa religiosa da Leopoldina já estivesse inscrita no calendário oficial do turismo carioca; o recrudescimento da violência na própria Festa; a recessão econômica e a crítica da imprensa em associar à Festa a imagem negativa.

A autora, porém, salienta que a postura da imprensa corporativa no tocante às questões de violência no Rio de Janeiro- com grande alarde ao episódio da Festa da Penha em 1994 – rendeu-se à proeminência do debate político da segurança pública no período. Vale destacar que o ano de 1994, e o período da realização da Festa coincidiram o pleito eleitoral para os cargos executivos estaduais (governador) e nacional (presidente), sendo a violência pauta nas agendas dos candidatos. Menezes nos explica:

> Naquele ano, a questão da violência e seu combate se tornaram ponto privilegiado da agenda política dos candidatos, inclusive como termo de comparação entre eles. Não é à toa que justamente Marcello Alencar, candidato a governador, vai a Penha e se pronuncia publicamente sobre a violência grassante no Rio. Assim, é possível entender a repercussão que o tiroteio da Penha ganhou, servindo em período eleitoral como um símbolo de um Rio cerceado em suas práticas culturais mais tradicionais por conta da violência (MENEZES, 1996, p.108).

Se por um lado a violência foi determinante para o declínio da Festa da Penha, ela também foi vetor para sua ressignificação. De acordo com Facina e Palombini (2015) a Festa adquiriu uma conotação menos sacra com a exaltação de líderes do comércio varejista de substâncias ilícitas da região, através do funk, com a realização do Baile da Chatuba, localizada nos arredores da Festa Velha, constituindo mais um exemplo de perseguição aos gêneros musicais atribuídos aos pobres e aos negros.

Os autores destacam a importância dos eventos na quadra da Chatuba, considerada o -Maracanã do Funk‖ por conta da estrutura que o baile oferecia, com camarotes VIP‘s, além da tranquilidade aos frequentadores e seu caráter difusor de

proibidões[20] inéditos, tal qual a relevância que a antiga Festa da Penha tivera na veiculação do samba em suas origens.

1.4- Origem da Vila Cruzeiro.

A história das favelas no entorno da Penha remete ao programa de constituição de Parques Proletários, considerado como a primeira política efetiva estatal para as favelas. Implementada pelo então prefeito Henrique Dodsworth (1937-1945), com a anuência de técnicos que buscavam sanar o problema da multiplicações de favelas na cidade e suas condições insalubres, e questões relacionadas à posse da terra. Dentre a causa para o aumento do surgimento das ocupações estava o afluxo de imigrantes empobrecidos do nordeste que reproduziam suas condições miseráveis de subsistência, de acordo com Rodrigues (2014). Uma das medidas governamentais fora a remoção de favelas e a construção de parques proletários, habitações temporárias modestas com um mínimo de recursos básicos com terrenos cedidos pela Igreja Católica ou através da atuação do Instituto Previdenciário.

A Vila Cruzeiro tem sua gênese, como já fora dito, na concessão de terreno da Irmandade da Penha ao governo para o estabelecimento dos conjuntos habitacionais. No entanto, a Vila Proletária Nossa Senhora da Penha fora inaugurada em um local onde já existia a ‑favelinha da Penha‖, provavelmente a Vila Cruzeiro, cuja fixação no entorno da Igreja remonta a década de 1930, com o registro de 140 casebres no local (RODRIGUES, 2014).

De acordo com Magalhães (2010), contudo, o local onde hoje é a Vila Cruzeiro, fora no século XIX, um quilombo, o Quilombo da Penha. Essa informação é corroborada pelo site ‑Observatório Quilombola‖[21] que atribui ao quilombo da Penha, a iniciativa de um padre republicano e abolicionista do século XIX, capelão da Irmandade da Penha, em abrigar escravizados fugidos em sua casa. Essa perspectiva nos leva a crer que a ‑favelinha da Penha‖ teve origem sua quilombola, embora careça de fontes oficiais para comprovação de tal assertiva.

Rodrigues ressalta ainda que em 1952, fora criado uma política de remoções de favelas concomitante ao aumento de melhorias de outras, intitulada de Serviço de

[20] Segundo Facina e Palombini (2015) ‑*Proibidão*‖ seria o subgênero de funk carioca cujas letras se referem à —vida no crime‖.

[21] Disponível em :http://koinonia.org.br/oq/noticias-detalhes.asp?cod=5698> acessado em maio de 2017.

Recuperação das Favelas, onde os beneficiados deveriam ter algum auxílio dos institutos de previdência que subsidiariam tal intento. Já os demais considerados indivíduos ‑indesejáveis‖ deveriam ser expurgados. Como consequência destas ações foram deslocados moradores de outras áreas da cidade para os parques proletários e também para algumas favelas, como foi o caso do Grotão da Penha. Os parques proletários projetados para o assento de famílias de caráter provisório tornou-se permanente, assim como as tentativas de contenção de multiplicação de favelas e implantação de melhorias por parte dos governos posteriores mostraram - se ineficazes.

Segundo Rodrigues, Veiga (2014) o reassentamento das famílias pobres concebidas pela implantação de Parques Proletários vislumbravam um projeto civilizatório endereçado aos favelados. De acordo com os autores:

> A primeira experiência de regulação de favelados cariocas ocorreu nos chamados Parques Proletários Provisórios, que visavam não só a retirada dos pobres das favelas, mas a ‑recuperação moral‖ e a educação em práticas de higiene e civilidade. Acreditava-se na transformação do indivíduo ao retirá-lo da favela e que esse ambiente considerado vicioso era um ‑território criminógeno, insalubre, lugar da promiscuidade intolerável e da degradação moral‖, livre para o exercício da vagabundagem, do mau comportamento e da incivilidade. A partir do forte controle (ou de sua tentativa) sobre os moradores dos Parques Proletários diante da sina por sua ‑civilização‖, a antiga Prefeitura do Distrito Federal passou a conceder moradias somente perante o compromisso assinado pelo mutuário em uma espécie de ‑cartilha moral‖, no qual os ocupantes se predispunham a cumprir regras de boa conduta (RODRIGUES,VEIGA, 2014, p. 6).

A regulação moral ficava a cargo do Estado mediado pelos assistentes sociais e da ação da Igreja na comunidade, cuja relação, como vimos, era marcada por tensões.

Já a Chatuba, no entanto, compreende parte mais recente do Parque Proletário do Grotão, cuja ocupação deu se efetivamente no final da década de 1970, na Penha. Sua quadra, bem como benfeitorias, remetem aos esforços conjuntos de moradores e ações recentes governamentais como favela- bairro na década de 1990 (FACINA, PALOMBINI, 2015).

Embora observamos a tentativa de controle social por parte das forças estatais na Penha, havia forte presença de manifestações culturais da diáspora negra personificada pelo sujeitos ali residentes, como a capoeira e a Folia de Reis.

A incorporação do funk às estas tradições culturais diaspóricas, no entanto, tem seu ápice no fim da década de 1990 e início dos anos 2000 com o sucesso do baile da Chatuba, na Penha e atualmente, com grande audiência do -baile da Gaiola‖ na Vila Cruzeiro.

Outrossim, Facina e Palombini (2015) destacam que durante a década de 1990 e início dos anos 2000 que a o baile da Chatuba ganha notoriedade, com seu apogeu entre os anos de 2005 e 2010, sendo alvo de interesse de artistas renomados na Festa como o fotógrafo Vincent Rosenblatt, além da presença de celebridades midiáticas, jogadores de futebol, sendo Adriano, ex- jogador do flamengo e ex-morador da Vila Cruzeiro, um dos mais entusiastas.

Para os autores, o Baile da Chatuba enquanto Festa guardava características peculiares por sua celebração e tranqüilidade, transformando- se em um local disputado pela juventude carioca. Pela presença e exaltação de líderes de facções ligada ao comércio de venda de substâncias ilícitas- o Comando Vermelho[22]- também foi alvo de denúncias e incursões policiais e seu posterior cerceamento.

Importante destacar o argumento de Facina e Palombini no que se refere à natureza do Baile e sua celebração enquanto símbolos de constituição identitária cultural, onde se compartilha as experiências do cotidiano marcado pela supressão sistemática de direitos. Neste sentido, concordamos com os autores quanto à concepção da Festa e à celebração dos proibidões como reivindicação desses direitos ou mesmo a relação conflituosa entre a população alijada do poder e o Estado evidenciando seu caráter político. Para os autores :

> O Proibidão é definido popularmente por -apologia‖, com elipse do objeto que a música apologizaria. Tal objeto fica subentendido como -o crime‖, -o sexo‖ ou ambos.–O crime‖ é o comércio de substâncias ilícitas indutoras de estados alterados de consciência, sobretudo a maconha, a cocaína e o crack, excluída a parcela dessa atividade que se realiza fora da favela ou não é praticada por quem tenha origem ali. Ao que resta da subtração denomina-se -o tráfico‖, de modo que o varejo de tais mercadorias passa a representar todos os escalões do comércio ilegal de substâncias e armamentos enquanto atividade criminosa a ser punida. O dispêndio retórico dessa nomeação, na qual uma sinédoque — a parte pelo todo — se oculta por elipse, é inversamente proporcional à legitimidade das medidas com as quais se pune a prática musical, da execução sumária de MCs à autocensura. Daí a hipérbole irônica do aumentativo — outra figura dupla de linguagem. Entendemos por proibidão aquela parte ou subgênero da música funk carioca cuja temática diz respeito à vida nos escalões inferiores do comércio de substâncias ilícitas, ou à -vida no crime‖, narrada com nítida preocupação ética, sem condenação

[22] Uma das facções responsáveis pelo varejo de substâncias ilícitas nas favelas e comunidades cariocas.

> moral explícita, na perspectiva de quem está ‑no problema‖, de acordo com estéticas específicas de composição, performance e produção fonográfica(FACINA, PALOMBINI, 2015,p. 15).

Desta feita, assim como o samba com seu batuques em sua origem foram perseguidos, bem como a Festa da Penha e suas celebrações, o funk e o Baile da Chatuba emergem, então, como novo objeto de interesse dos agentes públicos seja através da censura dos seus mensageiros (como a prisão de MC[23] Smith por apologia ao tráfico de drogas[24]), seja através de ações contundentes à sua proibição.

Tais ações do aparato repressor do Estado não foram pontuais como vimos, estiveram presentes desde o Império ao advento da Nova República nos anos 1990, constituindo uma face importante das relações de força no âmbito cultural.

Atualmente, o Baile da Gaiola, na Vila Cruzeiro, ganha relevância na audiência da juventude e também na veiculação de novas batidas aliadas ao funk. A tradição de inovação musical da Leopoldina com início na Festa da Penha com a veiculação de sambas inéditos, tem seu legado confirmado com o sucesso do ‑arrocha da Penha‖.

O ‑arrocha da Penha‖, funk que incorpora elementos do forró ao pancadão é um fenômeno da internet, sendo a música mais tocada no Rio de Janeiro, em dezembro de 2016 em um aplicativo de streaming, segundo o Globo[25]. Um dos responsáveis pelo sucesso, o produtor DJ Renan da Penha[26], que comanda habitualmente o ‑baile da Gaiola‖ na Vila Cruzeiro, segundo nossos interlocutores,

---

[23] MC da sigla em inglês, Masters ofceremony, ou Mestre de cerimônias, segundo Souto (2004) são cantores/compositores que se apresentam individualmente ou em duplas entoando músicas funks. SOUTO, Jane. Os Outros lados do funk carioca. IN: VIANNA, Hermano. Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais. Editora UFRJ, Rio de janeiro, 2004.

[24]Wallace Ferreira da Mota, o MC Smith foi preso juntamente com outros MC‘s durante uma incursão policial no Complexo do Alemão por entoarem funks proibidões, em 15/12/2010, no contexto da retomada do controle estatal pelas forças policiais ao qual o Rio de Janeiro fora recentemente submetido. Disponível em :http://g1.globo.com/brasil/noticia/2010/12/funkeiros-sao-presos-no-rio-por-apologia-ao-trafico.html> acessado em maio de 2017.

[25] O ‑arrocha da Penha‖ é a música mais tocada no Rio em app de streaming‖. Disponível em: https://oglobo.globo.com/cultura/musica/arrocha-da-penha-a-musica-mais-tocada-no-rio-em-app-de-streaming-20607051> acessado em janeiro de 2017.

[26] Em entrevista ao site kondzilla em 03 de maio de 2017. Disponível em: http://www.kondzilla.com/sucesso-no-rio-de-janeiro-o-arrocha-funk-vem-ganhando-espaco-como-ritmo-bem-brasileiro/> acessado em maio de 2017.

destaca que a inspiração para a inovação partiu da observação do cotidiano da favela da Penha:

> Eu via nego indo para as festas e falando ‗Arrocha'!, postando no facebook: ‗hoje é dia de arrochar', por isso peguei o nome e botei a batida do forró. Aqui na Penha, todo domingo tem forró, então a gente escuta muito essas músicas [...] Eu não inventei o arrocha, mas foi a primeira vez que misturou com funk.

Neste sentido, ressaltamos o bairro da Penha como um proeminente local de trocas culturais onde se observa o caldeamento de práticas culturais diaspóricas, juntamente com vivências dos migrantes nordestinos ali instalados com a implantação do Parque Proletário, configurando um local de memória ao qual Nora (1993) se refere por seus vestígios de resistência, seja através de práticas religiosas enegrecidas pelos batuques, no passado longínquo, seja por meio do funk com a ressignificação da Festa.

Capítulo 2. O funk em destaque : entre a proibição e a exaltação no cenário político cultural brasileiro.

De acordo com Vianna (1988), o funk já tinha grande audiência nos bailes da Zona Norte da cidade durante a década de 1980, atraindo milhares de adeptos para suas festas, contudo, suas performances eram desconhecidas pelas elites brancas, causando estranheza a fuga do eixo cultural Rio - São Paulo que supunha hegemonia. O autor sustenta que o funk carioca é resultado de um processo de ressignificação do hip-hop estadunidense, produzido nos guetos nova-iorquinos. Tal perspectiva é corroborada com as análises de Lopes (2011) nas quais o funk é resultado do hibridismo cultural, de raízes diaspóricas, sendo reinventado no Rio de Janeiro de maneira inédita.

Sobre a questão da origem do funk estar alicerçada na ancestralidade negra a qual Lopes (2011) sustenta, Hall (2013) nos esclarece ressaltando não haver um elemento negro na cultura popular, em termos etnográficos, estritamente puro. Segundo Hall :

> Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais pré- existentes. Essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula. Assim, elas devem ser sempre ouvidas não simplesmente como recuperação de um diálogo perdido que carrega indicações para a produção de novas músicas (porque não a volta para o antigo de um modo simples), mas como o que elas são – adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular. Elas não são a recuperação de algo puro pelo qual, finalmente, podemos nos orientar. Somos obrigados a reconhecer que elas são o que o moderno é, naquilo que KobenaMercer chama a necessidade de uma estética diaspórica (HALL, 2013, p. 382).

Com base nessas assertivas, concordamos com Lopes (2011) no tocante ao funk como uma interpretação local, enquanto prática cultural, de sujeitos pobres e negros que ressignificam outras músicas de outros atores negros e pobres também em contexto de subalternidade, conforme Hall (2013) ressalta, recodificando novas produções regionais e por sua historicidade, configurando, enfim, uma estética diaspórica.

Nesse sentido, Hall (2013) atenta que os esforços para compreender determinada prática cultural como procedente da experiência negra devem ser orientados para as especificidades históricas e as disputas em que se inserem o povo negro, sendo a diversidade da experiência negra foco de nossos empenhos compreensivos e não sua homogeneidade. No âmbito da pesquisa, nosso olhar foi direcionado a juventude pobre e negra cujas performances culturais são expressas no funk, desde sua estreia, como veremos a seguir. Tais formulações teóricas corroboram as postulações de Lopes (2011) acerca do funk enquanto prática diaspórica, já que para a autora :

> [...] não é necessário uma ‑busca por origens‖ para realizar a ligação entre essas manifestações culturais, pois essas são práticas diaspóricas que têm como princípio não uma marca homogeneizante, mas um princípio estético/político que funciona como fonte de inspiração para a construção das mais diferentes práticas musicais negras, adaptáveis às suas próprias realidades locais (LOPES, 2011, p. 27).

Importante salientar, portanto, o contexto histórico em que o funk foi reinventado e suas articulações no cenário político cultural no qual obteve notoriedade, revelando objeto de interesse das classes dominantes, através da mídia corporativa e

das agências do Estado, tendo em sua gênese na década de 1990, com a veiculação midiática dos eventos ocorridos na orla da zona sul carioca, os chamados arrastões que compeliram o gênero musical e os jovens negros e pobres no proscênio das discussões políticas e culturais da cidade do Rio de Janeiro.

Em primeiro lugar, convém ressaltar que o movimento de recodificação cultural que nos referimos- o funk- ao qual Hall (2013) argumenta estar sujeito à cultura popular negra e suas negociações entre a classe dominante e a classe alijada do poder, era distinto de outro movimento de hibridização cultural já debatido no trabalho, o samba. Como vimos, durante a década de 1930 estivera em curso no Brasil um projeto de construção da identidade da nação, cuja marca principal era a exaltação da mistura, da mestiçagem racial, enfim da democracia racial, sendo o samba cooptado pelas elites para referendar esse projeto de nação, embora o samba tenha sido perseguido. Já o funk surge em outro momento histórico – neoliberal - cujos anseios de inclusão social por meio do mercado de trabalho e a dita democracia racial são refutados. Neste contexto, onde se reconhecem as classes subalternas como potenciais inimigas, a repressão das mesmas tornam-se prioridade para os governos, seja através da institucionalização do extermínio, seja por meio da criminalização de suas expressões culturais.

Em segundo lugar, destacamos a questão racial silenciada presente nesse processo de ressignificação do funk, no que se refere à separação do hip - hop e funk no Brasil. Lopes (2011) assinala que o movimento hip - hop passou a negar as produções do funk carioca por considerá- las alienadas, por seu caráter hedonista, assim como seus adeptos enquanto sua condição social e racial. Embora reconheça diferenciações entre as duas manifestações, a autora ressalta que tal distinção promoveu o apagamento de certa historicidade negra, comum a ambos. Tal movimento de silenciamento da questão racial foi observada em estudos acadêmicos, como destaca a autora com a etnografia de Vianna (1988), bem como nos enunciados jornalísticos, embora os significados raciais emergissem.

Por fim, a seguir, pontuamos a historicidade do funk e suas origens e como expressão de cultura juvenil está engendrada nos interstícios da indústria musical e das desigualdades sociais, sendo alvo de movimentos paradoxais, de repressão das agências estatais e de interesse mercantil cultural.

2.1 - Histórico do funk

Como já fora dito, o funk enquanto prática cultural diaspórica é resultado de processos de hibridização de elementos da cultura negra estadunidense. Segundo Herschmann (2005), sua origens remetem ao *blues* das décadas de 1930/1940 com sua versão eletrificada, o *rhythmand blues* e observada algumas especificidades como a herança musical gospel. Martins (2015) nos explica que o *blues* faz parte de um legado musical trazido pelos negros escravizados para os Estados Unidos sob a tutela francesa, que foi preservado através da tradição gospel. O autor ressalta a importância da tolerância francesa frente às práticas musicais diaspóricas, já que tal atitude possibilitou não só a sobrevivência da música africana nos Estados Unidos como corroborou para a produção embrionária da *Black Music* ou*rythmand blues.* Segundo Martins :

> [...] a expressão *Rythmand Blues*- ou meramente *R&B*- surge na década de 1940 em decorrência da expansão do *jazz* e tem sua fase mais importante nos anos 1950 que são marcados por sua invasão na música pop norte- americana e mundial (MARTINS, 2015, p. 27).

Para Herschmann (2005), a união do *Rythmand Blues* e do gospel estadunidense gestaram outro gênero musical, o Soul, que teve como bandeira política nas décadas seguintes (1960 e 1970) a luta por direitos civis dos negros estadunidenses.

O movimento político cultural negro estadunidense da década de 1960, como a música soul e os Panteras Negras e as marcas identitárias como o cabelo Black Power, por exemplo, serviram como mote para a construção de um movimento político cultural carioca de resistência antirracista, nos anos 1970 como possibilidade de politização através do viés cultural. De acordo com Martins (2015), a participação de Tony Tornado com representante negro no cenário musical, bem como seu estilo e penteados foram fundamentais para a tomada de consciência política dos sujeitos historicamente alijados do poder. Segundo o autor :

> O Black Soul Rio surgiu no final dos anos 1960 em plena ditadura e coincide com importantes movimentos juvenis que eclodiam por outros países e tinham em comum, dentre outras questões, a luta pela paz e o fim da guerra do Vietnã. Embora a adesão ao movimento já fosse percebida através do vestuário ao final dos anos 1960, é a presença de um negro no mais importante festival de música realizado no Brasil que vai contribuir decisivamente para o fortalecimento da consciência da negritude e para o aprofundamento da organização de um movimento cultural e político que fosse capaz de aglutinar os negros e as negras em torno de interesses comuns centrados na luta por direitos. Ao defender a música BR-3, Tony Tornado, trajando roupas coloridas e/ou brilhantes, calça ‗boca de

> sino‘, sapatos de saltos plataforma e exibindo uma enorme cabeleira negra natural, mostrou, através da televisão, para o país e o mundo um estilo negro de ser. Certamente que suas coreografias no melhor estilo Soul/James Brown contagiaram toda uma geração juvenil e potencializaram a concretização do movimento negro carioca que anunciava seus primeiros passos em direção à sua consolidação como o que ficou conhecido por Movimento Black Rio (MARTINS, 2015, p. 29).

Ainda de acordo com Martins (2015), a partir do movimento Soul e do movimento Black Rio foram criadas equipes de som, como a Furacão 2000, que promovia bailes nos subúrbios inspirada nesses movimentos Black. O termo funk nasceu nos anos de 1970 com conotação positiva para a população negra, simbolizando o ‑orgulho negroǁ. Vianna (1988) observa que o termo funk passa a designar um estilo, vestimenta e ritmos próprios da cultura negra. Simultaneamente, nos guetos nova-iorquinos surge o *hip- hop*, música eletrônica variante do ritmo funk (HERSCHMANN, 2005).

Com efeito, a consenso de autores estudiosos do tema (Vianna,1988; Herschman, 2005 e Lopes, 2011), o funk carioca tem seu início com os chamados Bailes da Pesada, na década de 1970, promovidos por Ademir Lemos e Big Boy, realizados no Canecão, antiga casa de espetáculos de renome localizada na Zona Sul carioca. Posteriormente, os Bailes da Pesada foram deslocados para a Zona Norte da cidade, sendo realizados em diferentes clubes da região após a administração do Canecão privilegiar artistas da MPB e o então ascendente rock nacional.

Já na década de 1980, segundo Herschmann (2005), o funk se consolida no cenário cultural carioca com a adesão de grande parte da juventude pobre e negra da cidade a essa forma de lazer. Na virada da década, com a apropriação dos elementos estadunidenses (batida rítmica, Miami bass[27]) e do hip - hop (passos de break, DJ e MCs) e de outros ritmos negros como o jongo e o samba (Lopes, 2011) aliado à nacionalização da música funk, ou seja, o aparecimento de músicas cantadas em português, o funk alçou ao reconhecimento da indústria fonográfica, evidenciando o cotidiano desses jovens e a cultura do subúrbio.

[27] Miami Bass, segundo Facina (2009) é o hip- hop produzido em Miami ligado à festa e a celebração da sexualidade que os temas explicitamente políticos.

2.2- Os arrastões

Durante a década de 1990, verifica- se a expansão do funk nas camadas subalternas da cidade: multiplicam-se os bailes e observa-se o aparecimento de novos sujeitos para a construção identitária desse gênero musical, os MC‘s. Entoados por esses sujeitos, as letras representam a vida da camada mais desfavorecida da cidade, desvelando fronteiras simbólicas e desigualdades sociais. Para Herschmann (2005), os anos 1990 trariam à tona o esfacelamento do tecido social que nosso imaginário coletivo ocupava-se em encobrir, tal como a falácia da democracia racial evidenciando o desequilíbrio das forças sociais no âmbito político cultural. Nesse sentido, a possibilidade de conciliação da população destituída do poder com o advento da Nova República foi solapada com a impossibilidade de plena cidadania. O impeachment de Fernando Collor no final de 1992, após a primeira eleição presidencial direta depois 21 anos de ditadura civil- militar, e o massacre do Carandiru, dizimando centenas de presos no mesmo ano em São Paulo, são exemplos da impotência do Estado em unificar a nação por vias oficiais na arena política.

Dessa feita, os eventos ocorridos durante o mês de outubro de 1992 na orla da Zona Sul carioca, os chamados arrastões, promoveram forte impacto no imaginário coletivo urbano, sendo até hoje acionado para implementação de mediadas coercitivas e proibitivas ao acesso de jovens negros e pobres às áreas abastadas da cidade como veremos a seguir.

Tais eventos propiciaram a demonização do funk enquanto prática cultural e de seus adeptos por meio de um ‑racismo inconfessável‖, segundo Lopes (2011) o qual concordamos com o argumento. O racismo ao qual a autora se refere é expresso por meio de preconceito musical propalado na mídia corporativa, a princípio, a partir da cobertura jornalística dos arrrastões.

Herschmann (2005) ressalta ainda que a partir desses eventos o termo ‑funkeiro‖ substituiu o termo ‑pivete‖, dando início ao processo de estigmatização deste movimento cultural promovido pela mídia jornalística, pois o termo funkeiro abarca um conjunto de marcas identitárias imbricadas que tem na cor e na classe uma referência fundamental, embora sua conotação racista não estivesse explícita. Segundo Herschmann:

> Quando os meios de comunicação de massa fizeram a cobertura, (dos arrastões de 1992 e 1993), o que esteve explicitamente em jogo não foi propriamente a cor dos jovens envolvidos, mas o fato de serem ‑desordeiros/delinquentes‖. É bem verdade que há um

> -subtexto‖, uma narrativa que se apóia em imagens que foram veiculadas e que associam a presença de grupos de jovens de **cor** à -turba‖ e a um clima de pânico e histeria. Se, por um lado, frequentemente, os noticiários da época e outros que se indignaram, nos anos posteriores, com a expansão do funk junto aos setores jovens da classe média, tinham nitidamente uma preocupação em construir uma argumentação que **provasse** a associação dessa expressão cultural juvenil com as organizações criminosas da Cidade, como o Comando Vermelho e o Terceiro Comando, por outro lado, os noticiários também caracterizavam, de forma indireta ou implícita, essas manifestações culturais como sendo práticas de segmentos negros ou, pelo menos, -pobres‖ da Cidade‖ [grifos do autor] (HERSCHMANN, 2000, p.67).

Para Lopes (2011), o racismo inconfessável em relação ao funk está manifesto na tentativa de silenciamento ao qual Herschman (2005) se refere, muito embora haja um -subtexto‖ à narrativa, imputando a cor/raça à criminalidade, articuladas também à questão da classe.

Tal racismo presente nas relações sociais é objeto de análise de Guimarães (1999) do qual faremos uso suas assertivas para compreender a operacionalidade do racismo brasileiro. Para o autor, o racismo brasileiro desenvolveu-se de forma diferente em relação ao caso dos Estados Unidos e da África do Sul, já que em ambos tiveram um amplo sistema jurídico de limitação dos direitos dos negros, restringindo a cidadania. Já o caso brasileiro, manifesto nas relações sociais e nas atitudes, legitima-se através do discurso sobre as diferenças, utilizando se da noção da superioridade cultural branca ou europeia em detrimento das culturas negras e/ou africanas, sendo esta apenas uma funcionalidade do racismo como sistema não reconhecido juridicamente.

Outro ponto levando pelo autor está presente no que se refere às nossas relações raciais, para ele, hierarquizadas socialmente de modo a se reproduzirem na esfera jurídica, mesmo não havendo um aparato normatizador essencialmente racista. Portanto, podemos dizer que o tratamento desigual de indivíduos perante à lei é prática corrente no Brasil, que fundamenta a predileção dos negros como alvos de revista policial ou como suspeitos em caso de presunção criminal. Guimarães (1999) pontua outra face do racismo brasileiro no tocante à discriminação de indivíduos em situação de pobreza, independente de sua tez, corroborando para sua ambiguidade de raça e classe.

Munanga (2008) corrobora as argumentações de Guimarães (1999) acerca do racismo brasileiro salientando que no Brasil, a percepção de cor se dá, além dos

traços fenotípicos, pela observação de elementos não raciais, tais como os sociais, culturais, psicológicos e econômicos que se associam à educação, padrão de vida e intrinsecamente ligado à classe, ao poder econômico e à sua socialização.

Nesse sentido, de acordo com assertivas de Guimarães (1999), Munanga (2008), Herschman (2005) e Lopes (2011) embora não houvesse uma menção clara à cor/raça dos envolvidos nos arrastões, a articulação discursiva da classe social dos jovens funkeiros aos eventos corroboraram sua racialização e criminalização.

Para exemplificar tal estigmatização do funk e dos funkeiros na mídia e no imaginário coletivo e sua relação com o racismo a partir dos arrastões, destacamos outro fragmento de Herschmann (2005) sobre os eventos:

> Pode-se afirmar que o funk, na medida em que alcançou destaque inusitado no cenário midiático,foi imediatamente identificado como uma atividade criminosa, uma atividade de gangue, que teve nos arrastões e na ‑biografia suspeita‖ dos seus integrantes a ‑contraprova‖ que confirmaria este tipo de acusação(HERSCHMANN, 2000, p. 51).

A ‑biografia suspeita‖ ao qual o autor se refere é a classe social que os sujeitos estão inseridos, imputando não só aos atores presunção criminal, como o próprio gênero musical, bem como aos locais dos quais ambos (sujeitos e o funk) eram oriundos : as áreas periféricas da cidade e as favelas.

Outro exemplo do que estava em jogo na narrativa midiática foi a ênfase dada à mídia impressa às impressões dos moradores da Zona Sul da cidade aos arrastões, situando o lugar do pobre/negro na esfera pública, reafirmando fronteiras simbólicas que os arrastões ousaram romper, ratificando o jovem pobre/ negro como o outro, o inimigo da sociedade, como evidenciamos a seguir a partir do trecho do artigo da revista Veja, acerca das representações sobre os sujeitos envolvidos nos eventos, veiculado em 28 de outubro de 1992:

> (o arrastão) [...] Parecia uma **nuvem de gafanhotos,** descreve a funcionária pública aposentada Fernanda Pereira, 57 anos, moradora do Arpoador.
> [...] Senti o clima pesado logo cedo, lembra a gerente de loja Viviane Mesquita de Oliveira, 22 anos, que tomava sol em Copacabana. Eu me sentia uma estranha no ninho diante daquele pessoal **que passava com cara de quem ia fazer alguma maldade**.
> [...] Era um bando **mal-encaradodegente escura**, **pobre** e **mal vestida**‖ – descreve a dona de casa Aguida Nozari, 35 anos.[grifos meus] (Revista VEJA, 28 de outubro de 1992, edição 1259, página18 a 20).

Além de debater o lugar político e social dos sujeitos envolvidos nos arrastões e denunciar o apartheid social carioca, os episódios serviram também de mote para o embate na arena política: estava em curso o segundo turno eleitoral para o pleito da prefeitura do Rio de Janeiro. De um lado, César Maia, candidato da Coligação Pensa Rio (PMDB, PFL), branco, deputado federal, economista, proveniente da classe média da Zona Sul, representante do conservadorismo e dos valores tradicionais da sociedade carioca. Do outro, Benedita da Silva, candidata da coligação Feliz Cidade (PT, PPS, PSB ,PC) -negra, mulher e favelada‖ - segundo sua auto-definição - ex-vereadora, auxiliar de enfermagem, sensível às mazelas sociais e aspirante à mudança da sociedade, sendo, enfim, a própria personificação dos anseios das classes populares, carentes de políticas públicas estruturais. No meio desta disputa, estava a opinião pública representada pelos meios midiáticos que enxergavam a candidatura de Benedita da Silva como ameaça à ordem urbana, por sua identificação com os elementos marginalizados da sociedade(RIBEIRO, 2010).

Com efeito, a intensa campanha midiática criminalizante acerca dos arrastões e sua articulação à campanha eleitoral da candidata Benedita da Silva fora denunciada pelo então governador do Rio de Janeiro, Leonel Brizola, do PDT, e seu vice governador, Nilo Batista, cujo governo enfrentava forte oposição da opinião pública por não coadunar por atitudes enérgicas permanentes frente ao episódio. De acordo com o jornal Folha de São Paulo [28]: -Brizola disse não ter dúvidas de que o ‗arrastão' foi ‗orquestrado' para prejudicar a candidata do PT à prefeitura, Benedita da Silva– negra e favelada. A mesma insinuação foi feita pelo vice- governador e Secretário de justiça Nilo Batista.‖

Sobre a súplica de policiamento ostensivo e a ação do exército nas praias cariocas, o então governador reafirmara sua posição contrária ao acirramento dos conflitos, interpretando o episódio de forma distinta da grande mídia. De acordo com o jornal carioca O Dia:

> Para ele (Brizola), o que houve naquele domingo (arrastão) foi a dificuldade de transporte e o acúmulo de pessoas que vinham para o mesmo lugar. Por isso, a polícia só será mantida enquanto for necessária e poderá ser retirada dependendo de avaliação: -Não queremos tirar a comodidade dos banhistas com tanta polícia. Por enquanto, qualquer ajuda do Exército —sob nossa coordenação ‖-

[28] Jornal Folha de São Paulo, 21 de outubro de 1992, ano 72, edição 23212, caderno cotidiano pág 3 -3.

> está descartadall (Jornal O DIA de 28 de outubro de 1992, ano 42 edição 14.745, caderno polícia, pág 11).

Já Marcelo Alencar, então prefeito do Rio de Janeiro, pôs em prática medidas coercitivas segregacionistas que restringiriam o acesso dos jovens das camadas subalternas, oriundos da Zona Norte da cidade e baixada fluminense, ratificando as fronteiras simbólicas da cidade. Através de blitzes da polícia militar aos ônibus oriundos dessas áreas periféricas, juntamente com a Secretaria Municipal de Transportes Urbanos (SMTU) e com a Companhia de Engenharia de Tráfego (CET-RIO), as ações delimitaram o acesso destes sujeitos à praia, pois os passageiros com destino à Zona sul que não portassem dinheiro e documentos não poderiam prosseguir viagem, sendo orientados a retornar ao local de sua origem, sendo seu caráter arbitrário omitido pelos jornais :

> A barreira da PM na Avenida Lauro Sodré em Botafogo, retirou, entre 9h e 12h, 31 pessoas que estavam em ônibus vindos da Central do Brasil e Zona Norte, com destino ao Leblon e Copacabana, sem documentos e dinheiro.
> A ordem dos policiais era evitar que passageiros viajassem sem documentos e dinheiro para a passagem e evitar o excesso de pessoas nos ônibus (Jornal O DIA, 25 de outubro de 1992, ano 42, edição 14.742, caderno cidade p. 2).

Após incessante cobertura midiática dos arrastões e sua polarização política, verifica-se a queda na intenção de votos da candidata da Coligação Feliz Cidade (PT, PPS, PSB,PC) Benedita da Silva em detrimento da ascensão na popularidade do candidato da Coligação Pensa Rio (PMDB, PFL) César Maia aferidos pelos institutos de pesquisa. Segundo entrevista do então presidente do IBOPE, Carlos Augusto Montenegro ao jornal carioca O Dia de 29/10/1992, os arrastões foram decisivos para o declínio de Benedita da Silva na preferência do eleitorado carioca:

> [..] Na pesquisa anterior realizada entre os dias 10 e 12 de outubro de 1992, a candidata do PT vencia por 41% a 40% e, embora as duas pesquisas mantenham a eleição em empate técnico, a virada de César Maia surgiu em um momento psicológico importante para o candidato que, em sua reação, foi claramente ajudado pelo -efeito arrastãoll, por que a mudança nos números o beneficiou principalmente na Zona sul depois de uma semana de noticiário sobre violência nas praias (Jornal O Dia, 29 de outubro de 1992, ano 42, edição 14.746, página 4).

O ‑efeito arrastão‖ e sua criminalização midiática então se concretiza com a vinculação do binônio funk/arrastão à identidade racial e social de Benedita da Silva, consagrando a vitória do pleito municipal a César Maia, cuja identificação remetia à classe dominante.

Sob o uso das identidades no campo político, aos quais os veículos midiáticos se utilizaram em suas articulações do arrastão/funk à identidade racial e social da candidata Benedita da Silva, a marcação da diferença, do *outro,* isto é, a construção discursiva das alteridades estavam assentadas, imputando ao funk/Benedita a personificação da ameaça, do medo. Sobre o ‑jogo das identidades‖ no embate de forças antagônicas, Hall (2013) nos esclarece para atentarmos para o contexto no qual as identidades são forjadas e sua operacionalidade no âmbito político, outorgando o diferente, o *outro* à exclusão:

> É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas do poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de um ‑identidade‖ em seu significado tradicional- isto é, uma mesmice que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna (HALL, 2013,p.110).

Nesse escopo onde a construção das identidades estão imbricadas nas relações de poder, conforme apontamentos de Hall (2013) e Munanga (2008), esse último acerca da sua edificação no contexto brasileiro, onde a identidade negra fora suprimida pelo ideário da mestiçagem, a emergência dos atores sociais identificados com o funk contesta o acesso a bens materiais e simbólicos (representados pelo direito à praia e ao trânsito livre nas áreas mais abastadas da cidade) historicamente negados, questionando e refutando a chamada democracia racial e social a qual a identidade nacional fora cunhada. Como vimos, a marcação da diferença, presente nos processos discursivos da mídia corporativa sobre o funk e arrastões, foram decisivos para a derrota de Benedita da Silva e para a concepção do funk e dos jovens pobres/negros como classe perigosa da sociedade brasileira.

Desta feita, ressaltamos a contribuição de Silva (2013) que corrobora as explanações de Hall (2013) e Munanga (2008) acerca da relação entre identidade e

diferença, cuja gênese ancora-se nas operações de inclusão/exclusão, próprias da estrutura de poder. Segundo o autor :

> Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (SILVA, 2013, p. 81).

Convém destacar outro aspecto presente no ―jogo das identidades‖ ao qual o funk e o arrastão serviram de mote para a disputa ao pleito municipal do Rio de Janeiro em 1992: a questão da branquitude. Ao indicar como resposta à candidatura de César Maia a ameaça de ―descida do morro‖ personificada pelos arrastões e pelo funk, a elite procurava resguardar interesses econômicos e simbólicos, seus privilégios historicamente garantidos. Bento (2002) sustenta haver um acordo tácito entre os não negros de não se reconhecerem como parte essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil, tendo como aprazimento a discriminação intencional, ou apoiada em preconceitos a fim da manutenção das benesses.

De acordo com a autora, uma das características da branquitude é a exclusão moral de grupos ou indivíduos que não estão alinhados sob a ótica da normatização moral vigente, sendo uma de suas etapas a desvalorização do *outro* como ser humano, já que ―os excluídos moralmente são considerados sem valor, indignos e, portanto, passíveis de serem prejudicados ou explorados‖ (BENTO, 2002, p. 5).

O silenciamento da questão racial à qual o debate aqui se assenta e já explicitado por Herschmann (2000) e Lopes (2011), e nas coberturas jornalísticas onde encontramos ―subtextos‖- utilizando o termo de Herschmann - inteligíveis do racismo brasileiro nos arrastões/funk, não se ocupa, nem dá pistas do papel do branco nesses eventos, culpabilizando ou estereotipando os jovens negros/pobres estendendo sua estigmatização à Benedita da Silva, candidata cuja marca identitária era representada pela mesma cor e pela mesma classe social dos sujeitos envolvidos. Não fora problematizada, por exemplo, as ações coercitivas implementadas para coibir os arrastões/funk, sua violência física e simbólica e os benefícios que delas, a Zona Sul, elite branca carioca gozaria, tampouco os atos de fala do candidato César Maia,

enquanto representante desta branquitude ao conclamar maior repressão a esta camada social[29].

Considerar a problemática das desigualdades raciais apenas pelo viés social é ter uma avaliação reducionista e apenas classista, conforme os apontamentos de Guimarães (1999), já explicitados como uma das características do nosso racismo, ambíguo, articulado à raça/classe, no bojo do tecido social operando além dos discursos e práticas discriminatórias, servindo como mecanismo de descaso governamental no tocante às desigualdades raciais, e, coadunando a perspectiva de Bento (2002) enquanto natureza da branquitude, tais descasos governamentais são intencionais para a salvaguarda das elites.

A emergência do funk e seus adeptos em sua estreia midiática através dos arrastões, portanto, opôs a imagem de sociedade ordeira e democrática que o Brasil remetia, desvelando a partir desses conflitos e das soluções engendradas pelas elites (a eleição de Cesar Maia como remédio para a insurgência das camadas pobres/negras, recrudescimento das forças opressivas estatais, ações coercitivas incidindo nas camadas subalternas e, posteriormente à proibição dos bailes funk) sua face autoritária personificada em suas agências e nos atos de fala da mídia corporativa. Sobre o caráter opressivo da sociedade brasileira, destacamos um traço marcante de nossa formação social, a partir das reflexões de Chauí (2010):

> [...] somos uma formação social que desenvolve ações e imagens com força suficiente para bloquear o trabalho dos conflitos e das contradições sociais, econômicas e políticas, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem de boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira. Isso não significa que conflitos e contradições sejam ignorados, e sim que recebem uma significação precisa: são sinônimo de perigo, crise, desordem e a eles se oferece como resposta única a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente, para os opositores em geral. Em suma, a sociedade auto- organizada, que expõe conflitos e contradições, é claramente percebida como perigosa para o Estado (pois este é oligárquico) e para o funcionamento -racional‖ do mercado (pois este só pode operar graças ao ocultamento da divisão social). Em outras palavras, a classe dominante brasileira é altamente eficaz para bloquear a esfera pública das ações sociais e da opinião como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sócias diferenciados/antagônicos. Esse bloqueio não é um vazio ou uma ausência, isto é, uma ignorância quanto ao funcionamento republicano e democrático, e sim um conjunto positivo de ações determinadas que traduzem uma maneira também determinada de lidar com a esfera da opinião: de um lado, os *mass media* monopolizam a informação, e, de outro, o discurso do poder define o

[29] Jornal O Estado de S. Paulo, 26 de outubro de 1992, ano 113, n°36.167, caderno cidade, página 3.

> consenso como unanimidade, de sorte que a discordância é posta como perigo, atraso ou obstinação vazia (CHAUÍ, 2010, p. 92).

Nesse sentido, segundo a autora, toda a ação emanada pelas classes populares que contestam a visão hegemônica prescrita é interpretada como ameaça aos interesses das classes dominantes com ampla anuência dos veículos de informação. Dito de outro modo, o funk como performance contra hegemônica objeta, de certa forma, a subalternidade de jovens pobres/negros no que tange aos direitos essenciais como o de ir e vir, representado pelo acesso a bens simbólicos da cidade como às praias, tendo como revide a violência estatal em consonância com os meios de telecomunicações.

Importante salientar que tais medidas coercitivas implementadas à época são reatualizadas a cada verão carioca pós-arrastão. Uma espécie de renovação do racismo e preconceito de classe são acionados pelos eventos de 1992 que ficaram marcados no imaginário coletivo urbano, esse *modus operandi* do racismo brasileiro que se afirma por sua negação ou silenciamento, mas manifesto nas relações sociais cujo alvo de presunção criminal (conforme as postulações teóricas já debatidas) é preferencialmente os sujeitos que carregam na cor/ raça a marca da exclusão, provenientes da classe subalternizada.

Tais estratégias discursivas partilhadas pela mídia forjaram a construção identitária do funk e de seus adeptos e, embora conforme Borges (2012) atesta a respeito da mudança da imagem do negro ao longo dos anos, há um padrão que se renova e que define o lugar do negro no sistema de representação como o *outro*. Para a autora, o estigma do negro se re-atualiza não em conteúdo, mas em articulação, ou seja, está imbricado à dicotomia entre o eu civilizado e o outro bárbaro, onde o repertório imagético midiático atua como significante, outorgando ao negro a representação do medo, em contraposição a repertórios imagéticos eurocêntricos, tidos como civilizados.

Sobre esse aspecto, trazemos para o debate as contribuições de Fanon (2008) acerca da representação do negro e a constituição da negrofobia presente no imaginário coletivo. Para o intelectual negro, todo o repertório cultural, simbólico, personificado em periódicos ilustrados sobre a representação do negro converge em um movimento sincrônico: a constituição do negro como perigo biológico, irracional, animalesco e a valorização da branquitude enquanto discurso e prática eurocêntrica gestados no passado pretérito, especificamente nos processos de colonização e dominação econômica, social e racial.

Tanto Fanon (2008), quanto Borges (2012) concordam que as concepções colonialistas de representação do negro constituíram alteridades, sujeitas a interpretações no plano social, ratificando ao negro o lugar de subalternidade.

A partir das postulações teóricas aqui já levantadas e com as contribuições dos autores supracitados, concebemos os arrastões como evento fundador do discurso discriminatório do funk apregoado midiaticamente de forma tão eficaz que, retomando a questão de sua renovação, é constantemente evocado para ações concretas discriminatórias, o *modusoperandi* do racismo brasileiro que discutimos anteriormente.

Ainda sobre o arrastão, sua operacionalidade é reificada sob o pretexto da ordem urbana. Novamente, utilizaremos os veículos midiáticos para exemplificar tal reatualização ou renovação de práticas racistas governamentais. Segundo o site de notícias G1[30], de 26/09/2015:

> Menores que não pagaram passagem são retirados de ônibus do Rio
> O primeiro dia da Operação Verão antecipada para este sábado (26) no Rio foi marcado por ônibus e praias vazias, mas com forte presença da polícia e revistas em jovens que estavam dentro e fora de coletivos. Às 15h, o primeiro menor sem documento e dinheiro foi retirado de um ônibus que chegava a Zona Sul pelo Tunel do Leme. Às 19h, outros onze também haviam sido recolhidos, em Copacabana, Botafogo e Lagoa.
> Segundo a secretaria, os **menores** apreendidos sem documento e sem dinheiro, **mas que não tenham cometido nenhum delito**,são levados para dois centros de referência especializada em assistência social, os chamados Creas. Um deles fica em Laranjeiras. E o outro em Ramos. Os assistentes sociais conversam com os menores e fazem contato com as famílias, para que eles sejam levados pra casa. Se nenhum responsável for encontrado, os menores são encaminhados, então, para abrigos do município.
> Segundo o motorista, o primeiro menor apreendido não pagou passagem e pulou a janela. Ele contou a policiais que mora no **Morro da Providência,** no Centro. Às 15h20h, os policiais militares encaminharam o adolescente para um abrigo em Laranjeiras, depois de chamarem uma equipe da Prefeitura.
> O **G1** acompanhou uma das blitzes e ouviu passageiros. Um deles é Cristiano, morador de uma comunidade do Rio de Janeiro, **negro e está desempregado**. Viajando sem camisa em um ônibus que vai do Jacaré, na Zona Norte, ao Jardim de Alah, na orla da Zona Sul, ele foi um dos muitos abordados pela Polícia Militar em coletivos no início da Operação Verão, neste sábado (26).
> Cristiano não quis dar seu sobrenome para se preservar, mas acha que **sua condição e a cor da pele foram as responsáveis para ser um dos escolhidos na abordagem**. "Não me sinto muito bem não. Me sinto até como se fosse um traficante, devendo alguma coisa. Mas fazer o que né, eles (policiais) estão fazendo o trabalho deles", desabafa.[grifos meus]

[30] Disponível em :http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/09/como-se-fosse-traficante-diz-jovem-revistado-em-onibus-no-rio.html> acessado 27/09/2015

Tais grifos denunciam o caráter discriminatório das agências estatais no tocante ao direito ao acesso à cidade. A classificação de jovem é rapidamente substituída pelo termo **menores,** que embora **não tivessem cometido nenhum delito** foram encaminhados para um centro de assistência social. Sua origem social referenda tal ação, já que despossuído de dinheiro e morador do **Morro da Providência** constitui uma possível ameaça à Zona Sul. Já no fim da matéria, o passageiro Cristiano, **negro e desempregado, morador de comunidade** desvela o racismo das agências do Estado: **sua condição e cor da pele foram responsáveis pela sua abordagem policial.**

Essas estratégias discursivas que criminalizaram o funk em sua estreia midiática permanecem ativas durante toda sua história. Após os arrastões e às ações restritivas ao acesso pleno à cidade, como o lazer das praias, verifica-se os esforços governamentais ao cerceamento de outra opção de divertimento dos jovens pobres/ negros, os bailes funk. Instrumentalizando a justificativa de pacificação do regulamento da cidade, o funk enquanto prática cultural é alvo de disputas entre o Estado e o segmento social alijado do poder.

Herschmann (2002) e Facina (2009) concordam em suas análises acerca da influência que a mídia exerce sobre expressões populares e de massa como o funk, suas representações sociais, além dos seus desdobramentos sociopolíticos. Se por um lado há um movimento de mercantilização de suas performances demandando do mesmo, constante renovação, por outro, há o acúmulo de estereótipos de vulgaridade que desvela e reforça o racismo e preconceito de classe brasileiros, provocando a criminalização e a exclusão de seus adeptos. O *outro* personificado nos funkeiros constitui uma verdadeira ameaça à ordem e seu combate é legitimado através desses discursos e reproduções preconceituosas. Segundo Herschmann:

> [...] o estigma do funk não se dirige exatamente contra o baile (apesar de ele ser o objeto central do debate entre Estado, sociedade e órgãos de segurança), mas contra o *setor socialque o assumiu* como forte referencial identitário. De uma hora para outra, o funk passou a ser visto como um dos alicerces de uma ‗visão de mundo/ideologia' que vem alimentando o crescimento da violência urbana (HERSCHMANN, 2002, p.102).

Nesse sentido, acionamos os apontamentos teóricos de alguns autores que analisam a juventude sob a perspectiva cultural, observando seu contexto social. Se

as veiculações midiáticas salientaram a articulação entre o funk e os jovens pobres/negros da cidade, constituindo uma marca identitária a esse gênero musical e sua criminalização, ou seja, a juventude pobre/negra como um problema/ameaça, as observações teóricas de alguns autores constituem profícuos balizadores para a compreensão e discussão do tema ao qual a pesquisa se ocupa, na próxima seção.

2.3- Juventude e o funk como expressão da cultura juvenil pobre e negra carioca.

A partir dos anos de 1990, com o sucesso de vendas do lançamento do disco Funk Brasil n°1, do DJ Malboro e suas músicas em português, verificamos a insurgência dos MCs, jovens oriundos das camadas populares que, através do eu lírico presente nos atos de fala, relatavam o dia a dia das favelas e suas vivências juvenis, cujas letras das músicas ou raps serviam de canal de expressão da realidade, denunciando mazelas a que estavam submetidos.

Outrossim, de acordo com Chauí (2001) acerca das compreensões do subalterno sobre sua própria dominação, no âmbito cultural, o funk como expressão cultural das classes subalternas revelam como esses jovens interpretam as desigualdades sociais, sendo os MC‘s porta vozes desse canal de denúncia da opressão. Para Chauí:

> [...] o documento de cultura é também documento de barbárie, seja porque a cultura dominante se realiza a expensas da violência exercida sobre aqueles que a tornam possível, seja porque a cultura dominada fica exposta à barbárie do dominante, seja, enfim, porque a cultura dos dominados exprime a barbárie a que estão submetidos (CHAUÍ, 2001, p. 44).

Buscamos lançar luz sobre os aspectos descritos em Chauí a partir do conceito de Hegemonia cunhado por Gramsci (2001) no sentido do embate cultural ideológico de uma classe sobre a outra, considerando sua historicidade. A constituição da hegemonia baliza-se na organização e regulamentação da sociedade civil e política, operando como norteadora das ações, valores e práticas dos indivíduos, forjando sentido universal da realidade de acordo com a visão de mundo da classe dominante. Diante disso, podemos asseverar que o funk é uma expressão cultural contra hegemônica, já que resiste aos processos de inculcamento de valores estéticos e

civilizatórios aprazíveis da classe dominante, refutando, em suas letras o papel de subalternidade do jovem/negro.

Os versos do rap da Felicidade, de Cidinho e Doca[31], exemplificam nosso argumento ao evidenciar sua posição contra hegemônica ao retorquir a opressão da classe dominante, segundo sua a ótica, ao qual Chauí (2001) nomeia de cultura dos dominados:

> Eu só quero é ser feliz,
> Andar tranquilamente na favela onde eu nasci,
> E poder me orgulhar
> **E ter a consciência que o pobre tem o seu lugar**
> Minha cara autoridade eu já não sei o que fazer
> **Com tanta violência eu sinto medo de viver**
> Pois moro na favela e sou muito desrespeitado
> A tristeza e a alegria aqui caminham lado a lado
> Eu faço uma oração para uma santa protetora
> Mais sou interrompido aos tiros de metralhadora
> **Enquanto os ricos moram numa casa grande e bela**
> **O pobre é humilhado e esculachado na favela** [...]
> [grifos meus] (Rap da Felicidade, Kátia, Cidinho e Doca)

O eu lírico dos versos grifados questionam o lugar de subalternidade do pobre, dirigindo diretamente suas indagações à autoridade, que pode ser representada pela polícia ou pelo próprio Estado, que detêm o monopólio da violência. Já nos dois últimos versos, a oposição entre as classes sociais e sua condição de oprimido, -esculachado na favela‖ denuncia a condição aviltante a que constantemente é submetido.

Não obstante, nosso objeto de estudo debruçou-se na construção identitária de jovens que se auto-reconhecem como negros, moradores de áreas periféricas (favelas), cuja investigação consistiu em asseverar se o funk é um importante constituinte dessas identidades juvenis. O lócus privilegiado foi a escola, lugar proeminente de compartilhamento de vivências. Durante o processo de escrita da dissertação, recebemos a notícia com pesar de um dos nossos interlocutores, um ex-aluno, jovem e negro, tivera sua vida ceifada por agentes estatais representados pela

[31] Letra disponível em :https://www.letras.mus.br/cidinho-e-doca/235293/> acessado em maio de 2017.

polícia militar do Rio de Janeiro, por supostamente trabalhar no comércio varejista de drogas ilícitas.

Nesse sentido, é imperioso trazer também para o debate a questão do genocídio da juventude pobre/negra em curso no país, com ênfase no Rio de Janeiro, em que os dados divulgados revelam alta letalidade na guerra contra às drogas implementada como política pública de segurança do Estado, revelando que nossos alunos são alvos dessas ações, seja diretamente ou como ‑efeito colateral‖[32], usando o termo proferido pelo porta voz da PM ao se referir à execução da jovem Maria Eduarda com 5 tiros, dentro da escola, durante uma aula de educação física.

Facina (2010) denuncia a presunção da culpa dos ‑suspeitos‖ nessa relação assimétrica de forças, já descritas por Guimarães (1999), com o aporte à identificação com o gênero musical funk. Nas palavras da autora:

> Tal política, assumida publicamente como ‑de enfrentamento ao crime‖, necessita de construções simbólicas acerca do inimigo a ser combatido que suportem ideologicamente a fabricação de números inaceitáveis sob o ponto de vista do Estado de Direito e abertamente contrários aos Direitos Humanos. O inimigo é o chamado ‑traficante‖, comerciante varejista de drogas ilícitas, **morador de favela, jovem, preto ou quase preto, cujo gosto musical varia entre o funk,** o forró, o pagode, o rap e o reggae, mas cuja **identidade cultural e territorial é fortemente associada ao funk** [grifos meus] (FACINA, 2010, p. 2).

Sobre o contingente letal ao qual a autora se refere, dados recentemente divulgados pela própria Polícia Militar contabilizam que a política de enfrentamento ao crime, em curso há mais de uma década, ceifou a vida de 50% dos suspeitos em confrontos com a polícia. Os números alertam para a ineficiência desta política, tanto quanto a falácia da ‑pacificação das favelas‖, já que 36% dos confrontos foram em áreas sediadas com UPPs[33].

Dentre os balanços divulgados na pesquisa veiculado pelo jornal carioca Extra[34], ressaltamos os números de confrontos em duas UPP‘s específicas, que se relacionam com os sujeitos da pesquisa, a da Vila Cruzeiro, 3° no ranking com 101

[32] Disponível em : http://oglobo.globo.com/rio/e-dano-colateral-mais-absurdo-diz-porta-voz-da-pm-sobre-estudante-que-morreu-baleada-em-escola-21140159>acessado em junho de 2017.

[33] Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) criada em 2008 no governo Sérgio Cabral a partir do modelo implementado na Colômbia, sediando uma unidade da política no local deflagrado por conflitos, sob o pretexto de retomada de território dos comerciantes varejistas de substâncias ilícitas, pelo Estado. A esse respeito, ver Comunicações do ISER, nº 67-Ano 31-2012.

[34]Disponível em :http://extra.globo.com/casos-de-policia/metade-dos-feridos-em-tiroteio-com-pm-do-rio-morre-21213378.html> acessado em junho de 2017.

confrontos e a da Chatuba, 10º , contabilizando 69 confrontos, aferidos no período de janeiro de 2016 a março de 2017.

A Anistia Internacional, órgão de extrema importância no cenário político mundial na luta por direitos humanos lançara uma campanha permanente de conscientização acerca dos números alarmantes que impactam a juventude pobre/negra. Em 2014, a campanha ‑Jovem Negro Vivo!‖alardeava a banalização do extermínio dessa parcela da sociedade. Essa invisibilidade é consubstanciada, como aponta Facina (2010) à construção simbólica do inimigo a ser combatido, vitimando mais de 77% de jovens negros em relação aos brancos, segundo dados da Anistia Internacional relacionado ao ano de 2012.[35]

Se considerarmos as pesquisas mais recentes, como os números do Mapa da violência 2016[36], os dados são alavancados: a categoria presente no estudo, *vitimização negra,* referente ao número de casos de homicídios por arma de fogo em que as vítimas são negras, em comparação aos casos de homicídios em que as vítimas são brancas, teve um aumento de 158,9% em relação aos dados de 2003. O estudo apresenta variações conforme a unidade federativa analisada, sendo necessário considerar outras variantes externas além do racismo institucional e do legado da escravatura (Mapa da violência 2016, p. 60). No Rio de Janeiro, por exemplo, a taxa de vitimização negra é de 29,1% contra 12,4% em que cujas vítimas são brancas.

No entanto, segundo o Mapa da violência 2016, esses dados carecem de fontes e alternativas para aferir a letalidade por uso de armas de fogos. O estudo combina informações censitárias do IBGE, acerca da classificação por cor/raça das vítimas, dados do Ministério da Saúde (que o Sistema de Informações de Mortalidade levanta em nível nacional, e é a principal fonte) e os relatórios de legistas, nas declarações de óbitos, também de acordo com a classificação do IBGE. Diante disso, os casos ‑oficiosos‖ não são contabilizados, bem como os oficiais estarem sujeitos a interpretações de agentes externos.

No que tange à banalização do extermínio da população negra e insuficiência de dados pontuados pelo Mapa da Violência 2016, no caso do Rio de Janeiro, os dados de letalidade por armas de fogo, muitas vezes eram apresentados como ‑autos de resistência‖, termo designado durante a ditadura civil militar (1964-1985) para

[35] Dados coletados em: https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/> acessado em junho de 2017.

[36]Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf> acessado em junho de 2017.

registro de assassinatos cometidos por policiais em confrontos. Segundo a OAB[37], no governo Marcelo Alencar, em 1995 fora instituída a ‑premiação faroeste‖, uma premiação em dinheiro para policiais militares por atos de ‑bravura‖ que estimulou mortes por supostos confrontos.

Após a divulgação de dados comprovando o aumento de mortes por supostos confrontos, ligados à ‑premiação faroeste‖ a Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ) suspendeu a bonificação, contudo os premiados e promovidos por atos de bravura continuaram a receber os vencimentos acrescidos de bônus.

Atualmente, o termo ‑auto de resistência‖ foi substituído pela expressão ‑morte decorrente de intervenção policial‖, o que na prática, não significou mudança estrutural nas ações governamentais. Em entrevista[38] acerca da mudança de nomenclatura, e investigações dessas mortes, Orlando Zaccone, delegado civil carioca, denuncia a ‑estrutura de matança‖ corroborada pelo aparato estatal envolvendo o poder judiciário para dar legitimidade às mortes. Para o delegado:

> Um dos problemas das investigações dessas mortes é que elas não apuram como ocorreu o homicídio. Se concentram na biografia da vítima, se ela era um trabalhador ou um traficante, como se isso fosse um fator para determinar se a pessoa tem direito à vida. O Ministério Público ainda vai continuar a pedir o arquivamento sistemático de processos, afirmando que o morto era um bandido e vinha de tal favela e os juízes vão deferir, sem provocar qualquer punição. Essa, infelizmente, tem sido uma política de Estado no Brasil, e isso não vai mudar com essa medida. Basta ver que, em São Paulo, que já tinha abolido o 'auto de resistência', os números da matança só aumentam. Temos é que mudar a imagem de que bandido bom é bandido morto (Carta Capital, 13/01/2016).

Diante desses dados aqui levantados e debatidos, concordamos com o argumento de Facina (2010) ao ratificar a existência de uma política de extermínio de jovens pobres/ negros, habitantes das favelas no Rio de Janeiro, cujo aniquilamento é concretizado fisicamente e também culturalmente através de medidas restritivas aos bailes funk.

A autora nos orienta como pesquisadores, a remar contra a maré da estigmatização, buscando investigar o perfil desses sujeitos que são vítimas recorrentes da supressão sistemática de direitos, no qual nossos interlocutores se

---

[37]Disponível em :https://oab-rj.jusbrasil.com.br/noticias/1999361/rio-mortos-em-autos-de-resistencia-passam-de-10-mil-em-11-anos>acessado junho de 2017

[38] Disponível em :https://www.cartacapital.com.br/sociedade/fim-do-auto-de-resistencia-e-mudanca-cosmetica-dizem-especialistas> acessado junho de 2017

encaixam, tais quais os versos entoados por Cidinho e Doca, em que -o pobre é humilhado, esculachado na favela‖.

Para tanto, saímos das tristes estatísticas em que o jovem morto é objeto de estudo, e nos debruçamos nas considerações de autores que analisam o jovem como sujeito, ator social, utilizando a sociologia da juventude para apreender a árdua tarefa que se avizinha : compreender a juventude.

Nesse sentido, lançamos mão das análises de Pais (2003) para nos auxiliar acerca da sociologia da juventude. O autor distingue duas correntes teóricas da sociologia da juventude: correntes geracionais, cujas culturas juvenis são específicas de uma geração - no caso, a geração de jovens - e a corrente classista, onde as culturas juvenis devem ser compreendidas como expressões de classe de um segmento jovem.

De acordo com os apontamentos teóricos aqui já debatidos, compreendemos o funk como representação da cultura juvenil classista, haja vista seu contexto social e como cultura juvenil de resistência já que sobreviveu e sobrevive às várias tentativas de supressão, seja por iniciativas governamentais, através das restrições de suas performances, seja através dos preconceitos que preconizam seu banimento.

Como expressão de cultura juvenil classista constitui movimento sincrônico: seus adeptos - jovens das classes populares - são segregados, ao mesmo tempo em que suas performances são frutos das desigualdades sociais que estão inseridos. Neste caso, as práticas culturais juvenis e suas interações poderão ser consideradas produto estrutural, também efeito dos problemas sociais que os afetam, tais como a instabilidade econômica, condições de vida precária, inserção subalternizada no mercado de trabalho, dentre outros aspectos.

Sobre o contexto histórico no qual o funk emerge, Souto (2004) salienta o agravamento das tensões sociais, sobretudo pela restrição de políticas sociais e a tendência segregacionista apregoada pela imprensa motivando a repressão policial ao passo que se observa a penetração do funk nas camadas médias.

Embora consideremos o argumento de Souto (2004) sobre o alcance do funk em outros extratos sociais, o funk, em sua aparição nacional, teve em seus adeptos indivíduos das camadas subalternas como vimos.

No tocante à mercantilização do funk, Souto (2004) salienta a relativa promoção destes jovens oriundos das camadas populares em produtores e disseminadores do mundo funk através de seu recrutamento dos quadros de

profissionais tais como MC‘s, DJ, compositores e dançarinos que ao inventar seu próprio mercado, ampliou oportunidades de trabalho criando e alternativas laborais inseridas no circuito cultural juvenil.

É o caso dos nossos interlocutores, George, dançarino de passinho[39], que vê no funk uma oportunidade de trabalho, de angariar fundos para gozar de sua condição juvenil, ao mesmo tempo em que se diverte:

> [...]tipo assim , eu trabalho com esse negócio do funk, esse lance de mandar passinho, mas também eu sigo a carreira de ser jogador (de futebol). Eu estou treinando no Olaria, entendeu? Mas o meu foco mesmo é ser jogador de futebol, mas eu corro também atrás do funk, porque o funk é um jeito de eu ganhar a vida, porque as viagens (com a apresentação do passinho) é um jeito de ganhar dinheiro, entendeu? Dá para levar a minha vida, dá para me sustentar, ajudar a minha mãe e tal.... E assim eu vou levando a vida, mas o meu interesse mesmo é o futebol, só que o funk é um jeito legal de levar a vida, além de levar a minha vida eu me divirto, entendeu? Me dá motivação de fazer as coisas, eu faço as coisas alegre, não faço as coisas porque tenho que fazer, ganhar dinheiro, faço porque eu gosto.

A mercantilização de suas performances é vista como algo positivo, constituindo uma forma de levar a vida para George, ratificando a forte ligação do funk com sua juventude, uma escolha proveitosa em *não faço as coisas porque tenho que fazer, ganhar dinheiro, faço porque eu gosto.*

Os processos de socialização e construção das identidades juvenis, portanto, merecem destaque e estão associados às práticas de sociabilidade e lazer e apropriação de elementos simbólicos como marca identitária, principalmente na esfera cultural.

Corroborando as análises de Pais (2003), e Souto (2004), Sposito (2005) assinala a emergência de culturas juvenis (Hip-hop em São Paulo e funk no Rio de Janeiro) nos grandes centros urbanos brasileiros na década de 1990. O contexto econômico marcado pela desindustrialização e retração, impactando jovens pobres, inseridos nesse processo de exclusão, conferem a estes algumas alternativas de construção de identidades, sendo o estilo musical um campo profícuo para o desenvolvimento das relações sociais e sua própria constituição de ator social. Para Sposito:

[39]Forma de dançar funk em que o dançarino executa passos de dança complexos.

> O momento da produção – compreendido na constituição dos grupos musicais, por exemplo, que criam músicas, inventam letras, acionam o corpo enquanto canal de expressão – recria possibilidades de entrada no circuito das trocas culturais para além da figura do espectador passivo que condiciona o modo dominante de mobilização dos recursos culturais da sociedade atual, no interior estrito da lógica de mercado. Talvez, e aí residiria o seu aspecto mais relevante, tais práticas incidam sobre a própria constituição de ***sujeitos*** que ampliam a sua esfera de autonomia, de reflexão e de interação com o mundo [grifos da autora](SPOSITO, 2005, p.11).

Além desse aspecto formativo das culturas juvenis que a autora ressalta há a perspectiva de mudança de papel destes jovens na dinâmica do mercado, passando de consumidores para produtores culturais, tendo seus produtos- as músicas, suas performances – composições que ilustram a experiência juvenil possibilitando o fortalecimento de novas identidades individuais e coletivas.

Tais assertivas corroboram com Dayrell (2002) que salienta o protagonismo juvenil promovido pelo funk nos processos de socialização da juventude, passando de consumidor a produtor cultural, sendo importante para a construção de uma identidade positiva. Em um contexto socioeconômico pouco promissor, marcado pela participação juvenil de forma periférica, o funk proporciona a vivência da condição juvenil com ênfase no hedonismo.

Embora Dayrell sustente que as questões racial, de classe e de identidade étnica não estejam imbricadas com o funk e suas performances, no que se refere à construção de identidade(s) negra(s) e reflexão de si mesmo, no contexto de Minas Gerais, (através de estudo de caso) não podemos asseverar que tal afirmação seja válida para o cenário carioca. Importante relativizar tais afirmações considerando a importância deste movimento cultural no Rio de Janeiro, seus processos históricos de resistência e ressignificação ao longo de sua trajetória e sua relação com a juventude negra carioca. Segundo Dayrell:

> Outro elemento é a questão da cor e da origem social, quando parecem não estabelecer relações entre o funk e a identidade étnica ou como pobres. Enfim, podemos dizer que, diferentemente do rap, o funk não se coloca como espaço de construção de uma identidade como negros e pobres (DAYRELL, 2002, p. 133).

Dessa feita, discordamos da argumentação de Dayrell (2002) sobre a questão da identidade negra do funk no contexto do Rio de Janeiro e sua identificação com a juventude pobre/negra carioca cujos argumentos já foram aqui apresentados.

Podemos refutar o argumento de Dayrell (2002) através da fala de um importante ícone do funk carioca, MC Leonardo[40], cuja luta pela visibilidade e reconhecimento do gênero musical na arena política também contesta o estigma do funk de alienado: ‖ [...] a questão do funk é classista e, pior, racista. O funk é perseguido por racismo. O funk é preto! Tem em sua história a negritude dos bailes black do passado. O funk é democrático e, por isso, perigoso.‖

Corroborando nossa premissa, Facina (2009) reitera o funk como um importante veículo de comunicação popular com grande apelo à juventude pobre e negra. Ao expressar realidades múltiplas, enviar mensagens, servir como lazer e ao transformar em registro artístico a linguagem da favela, o funk atua como mediador entre as diferentes línguas de nossa Cidade, contribuindo para incorporar ao português carioca às linguagens dos morros.

Sobre a mercantilização de suas performances já levantadas por Souto (2004), Filho e Herschmann (2006) complementam suas colocações ao analisar os processos de estigmatização e glamourização deste movimento cultural no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro. Assinalam o duplo movimento que o discurso midiático proporciona. Se, por um lado, difunde estereótipos e o clamor dos segmentos mais conservadores pelo seu banimento, concomitantemente, oferece visibilidade a estes jovens, permitindo, de certa forma, denunciar a condição de excluídos e reivindicar cidadania, problematizando seu lugar nessa sociedade, acesso ao lazer, à cidade, desvelando nossas contradições e tensões sociais. Portanto, para os autores, embora o funk não imponha claramente alguma bandeira política ou social através dos atos de fala de seus mensageiros, os MC‘s e de suas performances, possibilita a elaboração de uma visão crítica e plural do social, além de erigir estes jovens na cena cultural através do enfoque do *outro* pela percepção da diferença.

Já Coelho (2006), concebe o gênero funk como uma forma de valorização social de parte da juventude brasileira e de incorporação de atores sociais, que inserida na lógica perversa de concentração de renda brasileira, estariam alheios ao processo de expansão da tecnologia do país. O funk não estaria apenas veiculado como um gênero musical importante para a compreensão da nova música popular

[40] Entrevista concedida ao jornal Le Monde Diplomatique Brasil, em 03 de janeiro de 2011. Disponível em :http://diplomatique.org.br/o-funk-e-democratico-e-por-isso-perigoso/> acessado em maio de 2017.

carioca e brasileira, mas, também como elemento fulcral na busca pela maior inserção social da juventude brasileira marginalizada histórica e culturalmente.

2.4 – Um empecilho para a celebração do funk: restrições e UPP

Essinger (2005) relata que entre 1999 e 2000 há uma forte campanha contra os bailes funk engedrada pela mídia e pelo Estado, representada pela polícia, o que culminou na abertura de uma CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) acerca do funcionamento do bailes. Em 29 de maio de 2000, foi aprovada a Lei 3.410 que visava a regulamentação e o funcionamento dos bailes funk, com a obrigatoriedade de instalação de detectores de metal na entrada, autorização prévia da polícia para a realização dos bailes, além da sua presença durante todo o evento, além do veto à veiculação dos proibidões.

O cerco aos bailes aumentou com a promulgação da Lei Álvaro Lins, a Lei 5265/ 2008[41] que dispunha sobre a realização de festas raves[42] e de bailes funk, que dentre as exigências elencadas para a realização dos eventos estavam a solicitação de autorização a Secretaria de Segurança Pública no prazo de 30 dias de antecedência e a anuência da Delegacia policial, do Batalhão da polícia militar, do corpo de bombeiros, bem como do Juizado de menores, culminando na prática com a discriminação dos bailes funk, já que dependia do aval do aparato estatal para acontecer.

Diante dessa realidade, houve intensa mobilização contra a perseguição ao funk, sendo criada em 2008, por Mc Leonardo, a Associação de Amigos e Profissionais do Funk (APAFUNK) que tinha como bandeira política o reconhecimento do funk como cultura e a revogação da Lei Álvaro Lins que tratava o gênero musical como caso de polícia.

Com a atuação do APAFUNK na ALERJ na tentativa de subverter a Lei Álvaro Lins, bem como a adesão de intelectuais à campanha contra a criminalização do funk, como Adriana Facina e Hermano Vianna, o deputado estadual Marcelo Freixo submete aos trabalhos da casa a Lei 5543 /2009[43], cujo projeto fora gestado durante a

---

[41] Disponível em : http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/bc008ecb13dcfc6e03256827006dbbf5/ede57aa198e6e98d8325746d00606539?OpenDocument> acessado em junho de 2017.

[42] Festas de músicas eletrônicas com duração de 24 horas.

[43] Disponível em : http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/f25571cac4a61011032564fe0052c89c/78ae3b67ef30f23a8325763a00621702?OpenDocument> acessado em maio de 2017.

luta da APAFUNK e de seus apoiadores. A lei foi aprovada por unanimidade, sendo revogada a Lei Álvaro Lins. A partir daquele momento, o funk seria reconhecido como movimento cultural e musical de caráter popular, cujas ações atribuídas ao Ministério da Cultura e não ao departamento de polícia.

Contudo, apesar da conquista do Movimento funk com a promulgação da Lei Funk é cultura, tal reconhecimento ainda não logrou êxito, haja vista a permanência da interdição dos bailes nas áreas de UPPs. De acordo com o fundador da APAFUNK, Mc Leonardo[44]:

> [...] a lei é um pedaço de papel. É um instrumento de mudança e precisa ser usada, mas sozinha não garante nada. A primeira coisa apreendida no morro Santa Marta quando a UPP [Unidade de Polícia Pacificadora] chegou lá, em 2008, foi uma equipe de som.

.

Tal perspectiva é corroborada com a fala de outra representante do funk, MC Carol[45] de Niterói que denuncia o fim dos bailes de comunidade no Rio de Janeiro, já que -a UPP acabou com os bailes. Só com eles, porque droga e arma ainda tem, o tráfico ainda existe, não mudou.‖

De acordo com um de nossos interlocutores, com o advento da UPP na Chatuba a partir de 2012, o baile raramente acontece sem intervenção policial, sob rígido horário de funcionamento. Por esses motivos, o baile esvaziou,como vimos, sendo o funk celebrado em outro endereço da Penha: na Vila Cruzeiro, o baile da Gaiola.

Com efeito, embora a Lei funk é cultura tivesse sido promulgada, nos territórios sediados por UPPs, as agências estatais utilizavam-se de outro aparato normatizador para balizar suas ações contra o funk: a resolução 013, da Secretaria do Estado de Segurança Pública, datada de janeiro de 2007. Para a realização de eventos, o decreto 39.355/2006, ou a resolução 013 instituía as autoridades policiais como intermediários entre os produtores culturais, cuja autorização dependeria, dentre outros aspectos, de uma extensa burocracia composta de formulários e relatórios para a avaliação das Polícias Militar e Civil do Rio de Janeiro. Segundo Facina :

---

[44] Em entrevista ao periódico Le Monde Diplomatique Brasil, de 3 de janeiro de 2011.

[45] Entrevista ao periódico Nexo, de 17 de março de 2017. Disponível em : https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/03/17/MC-Carol-%E2%80%98A-UPP-acabou-com-o-baile-funk-mas-ainda-tem-tr%C3%A1fico-e-arma%E2%80%99> acessado em maio de 2017.

> A partir da [resolução] 013, a polícia cumpria o papel de autorizar eventos em todo o estado, não diferenciando eventos de pequeno, médio e grande porte, nem estabelecendo público mínimo para o evento se submeter à norma. Além disso, dava à autoridade policial total discricionariedade para autorizar ou proibir, ou seja, a autorização dependia de motivos não estabelecidos na própria resolução, possibilitando ao policial criar motivos a partir de subjetividades ou convicções próprias (FACINA, 2014, p.10).

De acordo com a autora, os postulados da resolução 013 não possuíam embasamento jurídico legal, já que a anuência dos órgãos de segurança para realização de eventos era uma premissa da ditadura civil militar (1964-1985) sendo revogada com a Constituição Cidadã de 1988 o acesso à cultura. Outro caráter autoritário destacado por Facina (2014) presente na resolução 013 é resultado do parecer da Fundação Getúlio Vargas (FGV) onde se constatou que tal normatização é o resultado um compilado de uma série de decretos antigos, oriundos de um decreto de 1968, cujo auge do regime autoritário do país dava plenos poderes à polícia, inclusive o de censura.

Após intensa batalha protagonizada pela APAFUNK e por ativistas solidários à causa, a resolução 013 foi revogada e, em seu lugar, foi implementada a resolução conjunta 0135, da Secretaria de Estado de Defesa Civil, a chamada resolução 014, que não alterou o caráter autoritário da anterior. De acordo com Passos e Rosa (2016):

> É presente, em ambas resoluções, a afirmação de que a liberação para o evento pode ser revogada a qualquer momento por qualquer um dos órgãos competentes, impossibilitando a realização, caso seja identificado risco à segurança pública, seja esse risco antecessor ou consequente do evento em questão. O espaço para revogação é importante para quando for real o risco à segurança do público e população ao redor. Entretanto, ele é também facilitador do abuso de poder (PASSOS, ROSA, 2016, p.7).

Tais resoluções tiveram ampla penetração na vida social dos moradores de áreas sediadas com UPP‘s. O abuso do poder ao qual Passos e Rosa (2016) referem-se ultrapassam a esfera pública, incidindo na vida privada de moradores, já que há relatos de proibição de veiculação de funk dentro da casa de moradores, revelando a relação assimétrica entre os sujeitos e as forças estatais.

Embora amplamente festejada pela comunidade funkeira, a Lei -funk é cultural não modificou o cotidiano dos funkeiros das comunidades cariocas, assim como nossos alunos, que além da batalha contumaz para permanecerem vivos, convivem com o extermínio simbólico de suas práticas culturais. Resta nos saber, se a escola como lugar de compartilhamento de vivências e saberes, de atuação de sujeitos múltiplos e de identidades múltiplas, opera ao lado das forças estatais, coibindo e reprimindo as vivências juvenis.

Capítulo 3 – Sarneando na batida : Negritude, funk, juventude e escola.

As falas dos nossos interlocutores coletadas durante a pesquisa personificam o descompasso na relação escola e juventudes, dando pistas do esgotamento do modelo educacional vigente que não dialoga com as vivências dos jovens educandos, tampouco com a questão racial brasileira. Utilizamos a categoria no plural, por se tratar de uma categoria em que não se constitui em sua pretensa homogeneidade. Portanto, vários autores que se debruçam sobre a temática utilizam o substantivo no plural, *juventudes*, por abarcar um conjunto de características que vão além de sua composição etária. Pais (1990) amplia nosso olhar ao apreender a juventude como conjunto social diversificado, constituindo diferentes culturas juvenis devido a critérios socioeconômicos, de classe, de poder, enfim, de universos sociais que não tem entre si nada de comum. Para Dayrrel :

> A juventude constitui um momento determinado, mas que não se reduz a uma passagem, assumindo uma importância em si mesma como um momento de exercício de inserção social, no qual indivíduo vai se descobrindo e descortinando as possibilidades em todas as instâncias da vida social, desde a dimensão afetiva até a profissional. Esse processo é influenciado pelo meio social concreto no qual se desenvolve e pela qualidade das trocas que este proporciona, fazendo com que jovens construam determinados modos de ser jovem. É nesse sentido que enfatizamos a noção de juventudes, no plural, para enfatizar a diversidade de *modos* de ser jovem existente (DAYRREL, 2003, p. 4).

A heterogeneidade do que é ser jovem, nas falas dos nossos interlocutores, sua relação com a escola, a negritude e o funk confirmam o uso da categoria no plural e segundo Dayrrel (2003) por convergir distintas acepções e contextos não se restringindo a uma etapa que precede a vida adulta.

No escopo das decodificações do modo de ser jovem que os autores se referem, Júlia declara:

> [..]é como a minha mãe sempre fala, ser jovem é pensar que nada de ruim vai acontecer com você, mas é tenso[...] Ser negra e funkeira você tem que saber lidar, saber falar[..] tentar mudar, desconstruir o pensamento daquela pessoa sobre você.

Margulis &Urresti (1996) ressaltam o caráter plural desta categoria, cujos signos dependem de uma série de variáveis dentre as quais destacamos, a partir do fragmento acima, o eixo geracional. Para os autores, embora o jovem tenha a sensação de invulnerabilidade e a possibilidade da morte distante, convivem concomitantemente com a iminência de sua suscetibilidade devido à vivência com outros membros adultos da família. Além disso, ressaltam que ser jovem é ser constantemente comparado pelo olhar dos outros familiares, atravessado por suas próprias memórias juvenis experimentadas no passado longínquo.

Embora Júlia tenha usado a concepção de ser jovem através do olhar da mãe para se auto-definir, a mesma complementa que ser jovem não é uma tarefa tão fácil, -*masétenso"*. As tensões se revelam na assunção da negritude e o do *ser funkeira*, aqui compreendido como um aposto da negritude: as duas identidades juntas, como vimos, carregam uma série de estereótipos e estigmas que fazem com que Júlia tente -*desconstruir o pensamentodaquelapessoa"* tais quais os essencialismos que o mesmo carrega. Para tanto, empreende esforços no -*saber lidar, saber falar"*, já que ambas identidades são atribuídas à incivilidade.

Contudo, embora Júlia e Leandra, outra interlocutora da pesquisa tenham a mesma faixa etária e classe social, ambas moradoras de comunidades cariocas (Júlia no bairro da Penha e Leandra em Triagem) suas percepções sobre o mundo juvenil são distintas: Júlia ainda goza de certa moratória social, constatada em sua fala -*nada de ruim vai teacontecer*‖, tendo sua ociosidade voltada para atividades de seu interesse; ao passo que Leandra apreende a juventude como uma oportunidade de inserção no mercado de trabalho, mesmo de forma precária:

> Ser jovem é coisa boa, às vezes tem trabalho de jovem aprendiz.[46].. Fui até no Guanabara (supermercado), mas não consegui vaga por

[46]Programa instituído por empresas públicas e privadas impulsionadas pelo governo federal através da Lei 10.097/00 alterando a Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) regulamentando o trabalho juvenil, dos quatorze anos aos vinte e quatro anos, desde que na condição de aprendiz vislumbrando a inserção no mercado de trabalho do menor de idade sem prejuízo de sua escolarização.
Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L10097.htm> acessado em 10/06/2017.

> causa da gravidez. Trabalho de jovem aprendiz dá muita oportunidade, tira muita gente do tráfico, das drogas também. Eu gosto da escola, só que não quero para fazer faculdade, essas coisas não. Eu estudo por estudar, pra aprender algumas coisas, por que daqui para frente arrumar um trabalho pra mim não ser burra em problemas de matemática, língua portuguesa e assim eu vou levando a vida.

A expectativa de ascensão social através do trabalho relatada por Leandra, vai de encontro às assertivas de Margulius, Urresti (1996) no que se refere ao tempo ocioso da juventude das classes subalternas, carregado de impotência, frustrações e sofrimento potencializada aqui pela chegada da maternidade precoce. Outrossim, para os autores, a juventude finda quando o sujeito assume responsabilidades do estatuto de adulto como sair da casa dos pais, viver do seu próprio trabalho, casar e ter filhos.

Para Leandra, a moratória social da juventude é negada, consubstanciada pelas aspirações não legitimadas pela escola *"estudo porestudar*, *praaprenderalgumascoisas* [...]‖, levando-nos a crer que para ela a escola, os estudos não conferem garantia de melhoria real em sua vida e isso tem se configurado como desejo e realidade para muitos/as jovens no Brasil.

Sobre esse aspecto, Bourdieu (1983) nos alerta que o advento das classes populares aos bancos escolares, como veremos adiante, ocasionou um processo inflacionário na concessão de títulos, direitos e aspirações incidindo na desvalorização dos seus detentores, reproduzindo privilégios. Para o autor :

> Os efeitos da inflação escolar são mais complicados do que se costuma dizer: devido ao fato de que os títulos sempre valem o que valem seus detentores, um título que se torna mais frequente torna-se por isso mesmo desvalorizado, mas perde ainda mais seu valor por se tornar acessível a pessoas sem -valor social‖.
> (BOURDIEU, 1983, p.116).

Para Leandra, portanto, uma mudança significativa por via acadêmica seria difícil ser empreendida, já que dependeria de esforços extra-institucionais para estimular seus estudos, devido à responsabilidade de criar e sustentar seu filho.

Já George, um de nossos entrevistados mais entusiastas, relata a decepção com a escola por outro viés: a falta de diálogo entre os saberes nela compartilhados e suas vivências:

> A escola é um lugar onde a gente tem que estudar e aprender, mas aqui só dá para aprender o que eles falam, não dá para puxar aquilo

> o que a gente está mais interessado em aprender, fica às vezes meio difícil, não dá muita vontade... Se eles puxassem o nosso dia a dia para a gente fazer o que a gente sabe, ia ser muito melhor, a gente ia ser mais interessado nas coisas, mas, infelizmente a gente não pode escolher o que fazer.

As considerações de George sobre a escola e a juventude ratificam as ponderações de Dayrrel (2003), ao conceber essa relação como um paradigma da atualidade, desvelando suas tensões e desafios como produto das transformações histórico-sociais que a sociedade ocidental tem sofrido, tais quais afetando o processo de socialização dos sujeitos. Em última análise, para Dayrrel, tais transformações põem em xeque o papel da instituição no processo de sociabilização deste novo modelo de ser jovem, em um sistema que invisibiliza sua condição juvenil.

O pretenso desinteresse dos conteúdos escolares relatado por Leandra e George, sua alienação com seu cotidiano, operacionalizado pela docência, constatado na fala do último em *" aqui só dá para aprender o que eles falam.."*, *eles*, os professores, pressupõem utilizar uma pedagogia balizada no que Freire (2013) critica em ‑Pedagogia do Oprimido‖. Nela, o autor rechaça a concepção tradicional de ensino onde o aluno é visto como sujeito passivo no processo de ensino- aprendizagem, cujos conteúdos são apreendidos de modo alienante à sua situação existencial:
‑educação bancária‖ que concebe o conhecimento como depósito a ser transferido do professor ao aluno, de modo estanque e fragmentado sem qualquer relação com a realidade do educando.

Júlia, confirma a queixa de George, no que tange à ausência de diálogo entre docência/discência e sua vida fora das paredes institucionais no seguinte fragmento :

> Alguns professores entendem, tipo você e a professora de geografia, mas, os outros.... eles não estão se importando muito não. Os professores se importam com o que vai dar na aula, que a gente faz fora da escola, eles não se importam.

Em contraposição à esta postura acrítica de ensino, o mestre Paulo Freire em sua obra ‑Pedagogia da Autonomia, Saberes necessários à prática educativa‖ endereçada principalmente aos educadores e seus processos formativos e reflexivos, dialoga e reitera o compromisso político e ideológico do professor, no exercício de seu ofício em fomentar a ‑curiosidade epistemológica‖ dos educandos transformando o senso comum em produção de conhecimento, segundo o autor, o ‑pensar certo‖. Para

tanto, segundo o autor, o educador deve preconizar o respeito aos saberes dos educandos e às suas vivências, articulando a concretude da prática aos conteúdos escolares.

Para o autor:

> [...] o pensar certo coloca ao professor ou, mais amplamente, à escola, o dever de não só respeitar os saberes com que os educandos, sobretudo os das classes populares, chegam a ela – saberes socialmente construídos na prática comunitária-, mas também, como há mais de trinta anos venho sugerindo, discutir com os alunos a razão de ser de alguns desses saberes em relação com o ensino dos conteúdos (FREIRE, 2013, p. 31).

A crítica Freireana à escola tradicional postulada na ‑A pedagogia do Oprimido‖ data da década de 1970, época em que ainda não havia sido concretizada a democratização do ensino básico no Brasil, contudo permanece atual, conforme vimos nos relatos de nossos interlocutores.

Neste sentido, Silva (2013) sustenta que os saberes sistematizados a serem desenvolvidos e ensinados- o currículo – dependem dos autores e das teorias que o balizem e para qual (is) objetivo(s) eles operam. As indagações, ‑o quê ensinar?‖e ‑para quem ensinar?‖ relevam a intencionalidade do ato de ensinar, já que o currículo além do conhecimento engendra subjetividades. Assim para o autor, o currículo é um documento, um constructo discursivo, sendo, portanto identidade, relacionado às dinâmicas de poder; um campo a ser contestado.

Para Silva (2013) a teorização de Paulo Freire em ‑Pedagogia do Oprimido‖ consubstancia-se na reflexão das dinâmicas dos processos de dominação colonial, a qual sua crítica se refere à escola tradicional, forjada para ratificar as desigualdades e referendar o *status quo* da classe dominante. Silva reitera ainda a vanguarda da conceitualização de Freire ao legitimar a cultura popular como saber inconteste do currículo, buscando problematizar as relações de poder de países outrora colonizados. A concepção pedagógica de Freire procurava privilegiar a produção de conhecimento dos povos dominados, através do viés cultural.Tais considerações fizeram parte de nosso arcabouço teórico ao construir a hipótese do funk, como marcador identitário da juventude pobre/negra ser um importante vetor para uma pedagogia crítica, na tentativa de contestar a subalternidade do pobre/ negro.

Consideramos as assertivas Freireanas e as postulações de Silva (2013), acerca do conceito de cultura e identidades, ressaltando o caráter sociológico de nossas práticas, seu campo semântico e suas associações. Isto significa dizer, que práticas sociais (tal qual práticas escolares) e identidades são constructos mediados

pela cultura, sujeito a vetores de força e relações de poder. Vale ressaltar que esta tarefa deve ser fruto do trabalho coletivo, articulando docência e currículo, projeto político pedagógico e a própria cultura escolar, buscando além do reconhecimento da diferença, a construção da igualdade.

Portanto, para uma educação emancipadora, em última análise, a qual concordamos com os argumentos, Silva (2013) apregoa a implementação de um currículo cuja discussão da identidade e da diferença seja bandeira política, estimulando a experimentação do impensado, inexplorado*, invisibilizado*, em vez do consensual e do conhecido. Daí advém a relevância do funk como prática pedagógica, na medida em que confere visibilidade a saberes historicamente negligenciados (saberes discentes), além de intervir no currículo, representando os interesses das classes populares e sua efetiva participação tendo a cultura como elemento principal de suas ações.

Nesse sentido, os atos de fala de George complementam tais pressupostos para uma educação emancipatória, ao defender o funk na apreensão dos conteúdos escolares:

> O funk ia ajudar nos conteúdos escolares porque a gente ia ter mais força de vontade, a gente ia ajudar... **não ajudar eles, mas a gente ia entrar no mundo deles e eles iam entrar no nosso**, a gente ia ter mais foco para fazer as coisas, a gente ia saber que estava se divertindo, mas também fazendo um negócio sério.[grifos meus]

O trecho grifado refere se ao que Freire nomeia como pilar de educação comprometida com a transformação da sociedade: o compartilhamento de saberes. A sala de aula apreendida como um ambiente profícuo, onde educandos e educadores caminham juntos a partir da problematização e diálogos dos conteúdos que o educando propuser, considerando sua realidade e seus interesses. A partir da perspectiva dos jovens, no caso, do funk, poderia ser construído saberes significativos, afim de intervir na sua própria realidade, superando o senso comum em direção ao pensar certo. Para Freire:

> Por isso mesmo pensar certo coloca ao professor ou, mais amplamente, à escola, o dever de não só respeitar os saberes com que os educandos, sobretudo os das classes populares, chegam a ela – saberes socialmente construídos na prática comunitária -, mas também, como há mais de trinta anos venho sugerindo, discutir com os alunos a razão de ser de alguns desses saberes em relação com o

> ensino dos conteúdos.[...] Por que não estabelecer uma -intimidade‖ entre os saberes curriculares fundamentais aos alunos e a experiência social que eles têm como indivíduos?(FREIRE, 2013, p. 32).

Bell Hooks (2013) também nos auxilia acerca da adoção de uma pedagogia crítica, baseada na liberdade. A partir dos pressupostos teóricos contidos nas obras de Paulo Freire, apreendidos e decodificados, a intelectual negra conclama aos educadores a transgredir suas práticas por meio da adoção da experiência pessoal dos educandos como fonte de conhecimento. É esse também o clamor dos jovens, expresso na fala de George.

O compartilhamento de saberes que Freire sugere e a pedagogia engajada de Bell Hooks seriam efetivados nas palavras de George por meio da imersão nos mundos opostos, sem hierarquização de saberes, partindo da diversão para um *"negócio sério"*, ou como bem salientou Freire, partindo do senso comum para o pensar certo, ou no conceito de Hooks, legitimando a -a autoridade da experiência‖.

A despeito disso, traremos para o debate, as reflexões de MC Carol de Niterói, que ao refletir sobre sua vida escolar, as relações tensas com os professores e o currículo arraigado no eurocentrismo, lançou um funk ─ Não foi Cabral‖ que contesta essa legitimidade do saber, os quais os epistemólogos do Sul nomeiam de -colonialidade do saber‖, em que as bases do conhecimento são forjadas pela Europa.

Quijano (2005) um dos mais proeminentes representantes desta epistemologia nos explica que a nova escala global de dominação para o estabelecimento do capitalismo mundial, inaugurada na conquista da América pelos europeus, levou a Europa a concentrar hegemonicamente o controle de todas as formas de subjetividade, da cultura, do conhecimento e sua produção, forjando novas identidades geoculturais, impondo violentas práticas para suprimir toda a produção de sentido/conhecimento por parte dos colonizados, seja através da expropriação das populações nativas, seja por meio da assimilação da cultura dos dominadores, impactando as atividades no campo material, tecnológico, cognitivo e religioso, como a religiosidade judaico-cristã.

Todo esse processo de dominação, de acordo com Quijano, desembocou em outro, na *colonialidade do saber* cujo eixo é o eurocentrismo como perspectiva hegemônica do conhecimento.

Em entrevista[47] ao projeto no qual participou articulando dança, corpo e história, Mc Carol relatou que suas contestações aos conteúdos escolares em sua vida acadêmica desembocava em represálias dos professores, o que a incentivou a escrever -Não foi Cabral‖[48] por justamente refutar a postura eurocêntrica da professora: -professora, Pedro Álvares Cabral não descobriu o Brasil porque já tinha 4 milhões de índios aqui. Como ele descobriu?‖

Não foi Cabral
Professora me desculpe
Mas agora vou falar
Esse ano na escola
As coisas vão mudar
Nada contra ti
Não me leve a mal
Quem descobriu o Brasil
Não foi Cabral
Pedro Álvares Cabral
Chegou 22 de abril
Depois colonizou
Chamando de pau- brasil
Ninguém trouxe família
Muito menos filho
Porque já sabia
Que ia matar vários indios
Treze caravelas

[47] Disponível em : http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/musica/noticia/2015/07/professores-analisam-funk-de-mc-carol-que-contesta-historia-do-brasil.html> acessado em 10/06/2017.

[48] https://www.letras.mus.br/mc-carol/nao-foi-cabral/> acessado em 10/06/2017.

Trouxe muita morte

Um milhão de indio

Morreu de tuberculose

Falando de sofrimento

Dos tupis guaranis

Lembrei do guerreiro

Quilombo Zumbi

Zumbi dos Palmares

Vítima de uma emboscada

Se não fosse a Dandara

Eu levava chicotada

Nas estrofes entoadas por Mc Carol, há a narrativa dos povos excluídos e massacrados pelo domínio colonial inaugurado nas Américas, na era das grandes navegações, exaltando uma história que há muito esteve distante dos manuais escolares: a luta dos povos nativos e escravizados contra a dominação europeia e a importância desses atores na construção da identidade racial. *Se não fosse a Dandara, eu levava chicotada*, contesta a versão tradicional da História do Brasil de que a assinatura da Lei áurea pela Princesa Isabel, em 1888 promovera a Libertação dos negros escravizados, deslocando a narrativa dos sujeitos de sua subalternidade para a agência de sua resistência.

Nessa esteira, Canclini (2001) também lança luz acerca do processo de construção identitária. Para o antropólogo argentino, a identidade é construída através da narrativa, do discurso e dos acontecimentos fundadores que referendam a própria identidade, sustentando que os lugares de memória, descritos por Nora (1993) como museus, bem como os manuais escolares e saberes serviram para forjar a Identidade nacional até o século XIX.

No entanto, a partir do século XX, a diversidade cultural e os meios de comunicação corroboraram para a reelaboração das identidades inseridas em múltiplos contextos, amplificadas pela rede multimídia, possibilitando aos sujeitos uma contra-narrativa a partir de sua retórica contínua. Dito de outro modo, a letra de funk

narrada por Mc Carol proporciona uma nova construção identitária aos sujeitos que foram obliterados de seu protagonismo. Nas palavras do autor:

> A identidade, dinamizada por esse processo, não será apenas uma narrativa ritualizada, a repetição monótona pretendida pelos fundamentalismos. Ao se tornar um relato que reconstruímos com os outros, a identidade se torna também uma co - produção (CANCLINI, 2001, p. 173).

Levando em conta os ensinamentos dos teóricos supracitados indagamos aos nossos interlocutores da pesquisa a relevância do funk em todos os âmbitos de suas vidas, inclusive a escola. A possibilidade da construção de novas epistemologias e saberes e novas práticas de ensino a partir das experiências juvenis, como o funk, conforme George sugeriu e Mc Carol concretizou foi uma das hipóteses da pesquisa. Investigamos também se o funk poderia ser um catalisador de identidades juvenis no espaço escolar e, em que medida esse gênero musical poderia engendrar identidades negras positivas, através das falas de nossos interlocutores.

Um dos primeiros aspectos a ser destacado nas análises das entrevistas foi a falta de diálogo entre a instituição escolar e as vivências juvenis fomentados pelo advento das classes populares ao ensino público como veremos a seguir.

3.1- Identidades juvenis e escola

O processo de democratização do ensino básico brasileiro insere-se nas transformações histórico-sociais as quais, Dayrell (2003) destaca o impacto do processo de massificação da escola pública na configuração de seu alunado, sobretudo a partir da década de 1990 no Brasil, com o advento das classes subalternas ao ensino público. Esse público cada vez mais heterogêneo e inserido no contexto de desigualdades, pobreza e violência impôs à escola pública novos desafios.

Se por um lado, o autor destaca a democratização do acesso ao ensino público- impulsionada pela promulgação da constituição de 1988[49], artigo 205, que instituiu o direito ao ensino público (a educação básica) e gratuito e de qualidade como dever do Estado - por outro, ressalta a paulatina saída da escola pública dos sujeitos

[49]Disponível em :http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> acessado em 10/06/2017.

oriundos das classes mais abastadas para a rede particular de ensino, o que contribuiu para a precarização das instituições públicas de ensino básico, por conta do arrefecimento da pressão e clamor por um ensino de qualidade pela classe média. Dayrrel ressalta ainda a inadequação da escola pública a esta nova realidade, aos novos sujeitos, acirrando as divergências entre os atores inseridos no âmbito escolar.

As divergências entre docentes e discentes fomentadas pelas diferenças sociais mencionadas por Dayrrel são evidenciadas no próximo fragmento coletado na pesquisa. Nele, George discorre sobre o que é ser jovem, funkeiro e aluno e as tensões que a assunção dessas identidades provocam no ambiente escolar:

> [...] a gente enfrenta muito preconceito (por ser funkeiro), tem gente que não aceita, tipo assim: vê a gente dançando na rua e fala -olha lá um bando de favelado‖, mas para a gente ali, é uma distração, um jeito de levar a vida, mas tem gente que não entende, a maioria não sabe o que significa, não sabe o que a gente sente, quando a gente está usando o funk ou dançando, a pessoa não sabe e a maioria das vezes critica. Aqui na escola mesmo, quando teve esse negócio aqui- (projeto videomotivacional[50] desenvolvido de forma unilateral por uma professora de português da escola) a gente pediu para tocar funk, funk do dia a dia, normal, mesmo sem palavrão, não quis, disse não, coisa de favelado, isso aqui é uma escola, mas o que tem a ver isso? Só que funk é uma cultura, certo? Então..

O relato do jovem George retoma o debate acerca do racismo brasileiro, nem um pouco sutil, manifesto nas relações sociais. Embora, George durante as entrevistas tenha negado veementemente ter sofrido racismo na escola, o mesmo se concretizou através de preconceito musical, conceito já debatido no capítulo anterior. O -racismo inconfessável‖ disfarçado de preconceito musical, segundo Lopes (2011), atribuído ao funk e seus adeptos se materializa na negativa da professora em atender a reivindicação dos alunos, mesmo sem os obstáculos estéticos que supostamente impediriam sua veiculação na escola, como os palavrões, por exemplo, uma vez que essa é a marca dos chamados proibidões, mas que o senso comum caracteriza como sendo funk em geral.

Ao afirmar que o -*funk é uma cultura",* George reivindica seu uso na escola, ao passo que questiona os motivos de sua proibição, compreendendo de forma implícita, a escola como espaço plural de desenvolvimento de culturas múltiplas e diversas.

[50] Projeto realizado durante o recreio gerido de forma unilateral por uma professora de português da escola. A grosso modo, durante os intervalos, a professora divulga vídeo-clipes de músicas previamente escolhidos por ela, amplificadas em uma caixa de som. Foi solicitado à direção da escola a metodologia do projeto, bem como os objetivos a serem alcançados, porém a professora não disponibilizou a proposta de trabalho para a equipe da unidade.

Além disso, sua afirmação retórica aproxima- se das reivindicações políticas descritas por Lopes (2011) no parlamento da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ), à época da promulgação da Lei Funk é cultura, como vimos anteriormente, onde estava em jogo o direito à identidade funkeira que nada tem a ver com os casos policiais em que constantemente é associada: para George, assim como era para os funkeiros, intelectuais e políticos reunidos na Alerj em 2009, o funk, mais do que um gênero musical, é *" um jeito de levar a vida",* é performance, é político, é cultura, é identidade.

Em relação às vivências discentes, Souza (2013) sustenta que no âmbito escolar, os saberes discentes são silenciados e poscritos em detrimento dos conhecimentos legitimados através de uma ideologia de matriz europeia. Utilizando os conceitos de colonialidade e decolonialidade nas relações étnico-raciais, busca caracterizar o último como um movimento de desconstrução de uma ideologia eurocêntrica, que culminará na construção de novos saberes e concepções sobre estas relações no espaço escolar. Ao fazer a distinção entre as sociedades metropolitanas e às sociedades coloniais ratifica a existência, em ambas, de dicotomias em relação aos pensamentos e realidades.

Enquanto nas sociedades metropolitanas encontra-se a dicotomia regulação/emancipação, pilares legitimados pelo Estado, comunidade e mercado fincados na lógica da racionalidade, nas sociedades coloniais a dicotomia ancora- se na apropriação/ violência, oposições caracterizadas pela exclusão da realidade e subalternização dos saberes sob a perspectiva eurocêntrica. Dessa forma, no espaço escolar, os saberes locais e regionais dos educandos - principalmente expressões culturais ligadas à diáspora africana, como o funk - são desvalorizados e submetidos a constantes estratégias de inferiorização, já que não estão alinhados com a estética e o padrão de -bom gosto‖, além de estarem associados à incivilidade.

Embora a iniciativa da professora em realizar uma prática pedagógica teoricamente democrática privilegiando a vivência dos educandos, representado pela divulgação de músicas e videoclipes do gosto juvenil durante o recreio, o Projeto vídeo motivacional, a qual George se refere, fadou a ratificar as práticas autoritárias, discriminatórias e estereotipadas em relação às performances e culturas da diáspora africana presentes na nossa sociedade e reificadas no ambiente escolar.

Concordando com Souza (2013), Júnior (2015) destaca o recrudescimento de práticas coloniais, ou neocoloniais, no âmbito educacional da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, silenciando a questão racial. Segundo o autor, o modelo de gestão

inaugurado com a vitória do pleito municipal de Eduardo Paes, em 2009 e sua continuidade com Marcello Crivella atualmente, observa-se um processo de perda de autonomia dos professores e sua subserviência ao projeto meritocrático educacional, cujos pressupostos ancoram-se na lógica corporativista, privilegiando empresas educacionais privadas. De acordo com o autor:

> Projetos como Realfa[51], Acelera, Ginásio Experimental Carioca (e suas mais diversas versões: Olímpico, Artístico, do Samba, de Novas Tecnologias Educacionais), 6º ano Experimental, *Discovery* na Escola, Cientistas do Amanhã, Rio Criança Global, Escolas do Amanhã, dentre outros, vêm sendo contratados e geridos em pacotes por uma diversidade de organizações não-governamentais, institutos e fundações, como Fundação Roberto Marinho e Instituto Ayrton Senna (JÚNIOR, 2015, p. 520).

Aliado a este projeto educacional nos moldes empresariais, o autor pontua a realização de aferições periódicas, tais como a Prova Brasil e Prova Rio, de -competências e habilidades‖ dos estudantes por meio de avaliações externas que não abordam a prática cotidiana das mais de 1.000 comunidades escolares cariocas, tampouco dialogam ou as incentivam. George corrobora as considerações de Júnior (2015) ao refletir sobre os conteúdos escolares compartilhados na escola. Para o jovem, a alienação do currículo é uma iniciativa governamental que não considera a realidade dos jovens, como o apreço pelo funk. Para George :

> O funk é uma das principais coisas que a gente poderia trazer para cá, para a escola. Um exemplo, botar um espaço para a gente fazer nossas coisas, se interessasse, ia ser bem melhor, porque tem muitos alunos que não se interessam pelas coisas da escola, porque os professores... **nem os professores, o governo, entendeu? O governo bota coisas interessados a eles, não bota coisas interessados na gente.** Eu creio que se fosse interessado mais na gente ia ser muito melhor, mas infelizmente não é assim. [grifos meus]

Além do aspecto alienante regurgitado pela prática docente e gestado pela Secretaria Municipal de Educação (SME) e suas 11 Coordenadorias de Ensino

[51] Esses projetos implementados pela Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro visam à promoção de série de alunos com defasagem idade/série com a metodologia e material didático de empresas privadas. O projeto Realfa é dirigido aos alunos que chegam ao sexto ano sem saber ler/escrever, sendo, portanto, um projeto de alfabetização com aporte teórico da Fundação Ayrton Senna. Já o Ginásio Experimental Carioca são escolas de turno único, onde os professores que lá atuam fazem a carga horária de 40horas/semanais, ministrando aulas de sua especialidade de formação e ministrando aulas -eletivas‖ que podem ou não ter ligação com sua área de formação. Já o 6° ano experimental consiste na adoção de um professor generalista (com formação pedagógica para atuar até o 5° ano) para ministrar aulas de todas as disciplinas, exceto educação física e inglês.

(CRES), ressaltada na fala de George acima, Júnior (2015) salienta ainda que a iniciativa de novas proposições e epistemologias em que se privilegiem as camadas subalternas, (como o eixo cultural) as quais Freire (2013), Bell Hooks (2013) e Silva (2013) propõem no contexto escolar, no geral, e no caso específico das escolas municipais do Rio de Janeiro são solapados por procedimentos disciplinares manifesto nas unidades escolares, personificados por seus diversos atores, desqualificando signos pertencentes à diáspora negra, tais quais Souza (2013) e George nos apontaram. Segundo Júnior:

> Em outras palavras, existe um poderoso procedimento disciplinar, capilarizado no cotidiano escolar e, portanto, de forma alguma restrita ou limitada a posições específicas da estrutura educacional, seja ela professor, aluno, funcionário, direção, responsável, CRE oumesmoSME, de caráter forte e inegavelmente racializado, que enquadra e desqualifica, clara e abertamente, significativos pertencimentos da diáspora negra coexistentes na referida escola municipal, quais sejam: as práticas musicais afrodiaspóricas do *funk* carioca (JÚNIOR, 2015, p. 521).

O autor destaca ainda que tais ‑procedimentos disciplinares‖ não são exclusivos ao campo da educação e à perseguição ao que Júnior (2013) nomeia de *afrocontinuidade,* termo cunhado para designar práticas cotidianas não circunscritas nas relações hegemônicas, capazes de provocar outras formas de saberes, pertencimento e autoridade, fazem parte do projeto de segurança pública, e com o advento das UPP‘s, sendo as mesmas atuando como o braço armado do Estado ao combate ao Funk, como vimos anteriormente, com as contribuições de Facina (2015).

Neste sentido, traremos para o debate algumas contribuições de Mc Leonardo[52], que como observamos, é um dos mais proeminentes ativistas do funk. Para o artista e ativista, bem como para os autores supracitados, o ‗projeto disciplinador‘ contra o funk, implementado no Rio de Janeiro, com reflexos na educação, no âmbito cultural, na política e na segurança tem no símbolo do fuzil, empunhado pelas forças estatais sua face de extermínio, que, como vimos, não pode ser dissociado do genocídio da população pobre negra:

> O funk está no seu pior momento em 40 anos. Não existiu um momento tão ruim para a cultura da favela no Rio de Janeiro como

[52]Entrevista concedida ao periódico da ponte em 27 de abril de 2017. Disponível em :https://ponte.org/cultura-do-funk-esta-sendo-exterminada-com-a-ponta-do-fuzil-diz-mc-leonardo/> Acessado em 15/05/2017

> este. A maneira com que ela está sendo exterminada é com a ponta do fuzil. Agora não é mais com alvará.

A denúncia do Mc Leonardo está relacionada às constantes intervenções da polícia na cultura popular, no caso do aniquilamento cultural do funk. Podemos exemplificar a concretrude do extermínio *com a ponta do fuzil*, nas palavras do funkeiro, através das recentes notícias relacionadas à postura da polícia com o funk: em uma procura rápida no site de buscas da internet, o Google, encontramos dezenas de manchetes relacionadas às estas intervenções, as quais destacamos[53] a banalização da violência e o uso efetivo e simbólico do caveirão, blindado da PM relacionado ao extermínio, na destruição da cultura popular. Ao digitar a frase -caveirão destrói‖ nessa plataforma de busca online, encontramos 7.980 resultados que vão desde a destruição de bens materiais da camada subalterna da população aos bens simbólicos, como o funk propalado nas caixas de som das comunidades.

Além de ações concretas impetradas pelo aparato bélico das forças estatais contra o funk, dentro dessa lógica disciplinadora, moralizante e racista que juntamente com os autores já mencionados (FACINA, 2015; JÚNIOR, 2015 e MC LEONARDO, 2017) debatemos, há as ações emanadas pelo discurso que são tão eficazes quanto às protagonizadas pela repressão armada.

Assim como Júnior (2015), Burgos (2009) relata as tensões no ambiente escolar em sua análise acerca do efeito da segregação urbana sobre o processo escolar, através de pesquisas de campo com o corpo docente da Rede Municipal do Rio de Janeiro, em áreas cujas escolas localizavam-se no entorno de favelas, relata as impressões frente ao alunado no que diz respeito ao fracasso escolar. Sua obra, de grande importância para os atores envolvidos no campo educacional, dada a pertinência de estudos sobre os -efeitos de lugar‖ e o processo de massificação da educação escolar, exemplifica as percepções destes profissionais de educação acerca dos discursos homogêneos destas áreas periféricas da cidade.

Em sua obra, -A Escola e a favela‖, relata que os atos de fala do professorado indicam uma percepção dicotômica entre a favela e a escola, sendo a primeira fruto de um lugar dotado de uma cultura própria, permeada pela violência e avessa ao projeto escolar. O autor elenca outros fatores - de acordo com os relatos -

[53]Disponível em :https://extra.globo.com/casos-de-policia/caveirao-da-pm-invade-festa-na-zona-norte-do-rio-21083648.html> acessado em maio de 2017.
http://noticias.band.uol.com.br/cidades/rio/noticia/100000857110/caveirao-destroi-som-em-comemoracao-flamenguista-no-mandela.html> acessado em maio de 2017.

que consubstanciam a atitude hostil dos discentes em face ao projeto escolar, tais como revolta, indisciplina, agressividade, uso da força física, irritabilidade, inquietação, uso do palavrão, jeito de andar, *gosto por música funk,frequência a bailes funk*, outorgando à favela, suas relações e aos sujeitos que dela advém, características contrárias ao êxito escolar (BURGOS, 2009, p. 85).

Dessa feita, um subtexto emerge da negativa da professora de George ao impedir o uso do funk em seu projeto vídeo motivacional: o racismo disfarçado de preconceito de classe, atributos contumazes ao funk e aos funkeiros, além disso, seu discurso forja alteridades ratificando a dicotomia que Burgos (2009) sustenta haver nas impressões do professorado, onde as práticas juvenis, como o funk conspiram contra o projeto escolar.

Tais tensões são amplificadas nas práticas docentes na rede Municipal do Rio de Janeiro, de acordo com Júnior (2015), direcionada para provas e exames que não estabelecem relação com o cotidiano dos sujeitos e à comunidade, ao desconsiderar o funk como importante partícipe da vivência dos jovens. Corroborando esta perspectiva, há o relato da Júlia, uma de nossas interlocutoras, em que a mesma percebe a preocupação docente apenas nos conteúdos ministrados nas aulas -*Os professores se importam com o que vai dar na aula, que a gente faz fora da escola eles não se importam"*.

Complementado este modelo dicotômico gestado pela escola e por seu corpo docente, bem como a incongruência do projeto escolar e seu público (JÚNIOR, 2015; BURGOS, 2009) representado pelas classes subalternas, Dayrrel (2003) pontua a predominância de estereótipos e preconceitos imputados aos jovens, frequentemente associados ao hedonismo e ao consumismo, que se agravam quando se trata da juventude pobre e negra, encarada como -classe perigosall por sua veiculação ao risco e à violência. Frente a isso, a escola não reconhece o jovem, sua condição juvenil e sua diversidade presente no aluno.

Para o autor, a escola ainda apregoa a concepção de aluno ancorada na modernidade, sendo a instituição escolar considerada como espaço principal de socialização, responsável pela introjeção de normas e valores - aqui representada pelo trecho relatado por George, à justificativa da professora em negar o uso do funk *"isso aqui é uma escola"*- transformando os alunos em seres obedientes, disciplinados, pontuais e proficientes nas aprendizagens e conhecimentos, tais quais as avaliações externas como as Provas Brasil e Rio.

Diante disso, qualquer desvio nesse padrão, representado por diferenças sócio- culturais desses jovens- como o gosto por funk – é encarado como insubordinação ou déficit cognitivo.

Ainda conforme Dayrrel (2003), com o processo de -re- institucionalização permanente‖ em curso, personificados por ações de controle social, consubstanciado pelos argumentos já descritos aqui, seus atores impõem à escola transformações no processo de socialização, com a incorporação de símbolos juvenis ao estatuto do aluno, como por exemplo, a reivindicação do funk por George à professora, acirrando as tensões entre as regras da instituição e sua condição juvenil.

Leandra, outra jovem participante da pesquisa, confirma as alegações de George e Júlia no que tange à negligência de suas vivências juvenis:

> Se tivesse funk seria melhor, a gente poderia fazer concurso de dança, disputa, porque a maioria, eles botam mais é forró, pagode... A gente gosta mais é de funk, aí aqui, às vezes eles colocam na hora do recreio mais forró e pagode, não coloca funk.

Para a Júlia, a abordagem do funk na escola seria uma forma profícua em demonstrar os talentos e performances juvenis representados nos passos de funk, embora a escola e o -projeto videomotivacional‖ da professora privilegiassem outros gêneros musicais.

Os estudos de Gomes (2001) e Paixão (2008) sobre as relações étnico-raciais na escola apontam o conceito da pedagogia crítica como práxis democrática, já que apenas o reconhecimento das diferenças pode resultar em um processo de homogeneização, uma vez que as vivências e experiências dos sujeitos não seriam relativizadas, tampouco suas especificidades. A adoção do projeto de veiculação de músicas e videoclipes na hora do recreio gerenciado pela professora, não considerou a audiência dos jovens, resultando numa prática autoritária.

Articular educação, cidadania e raça requer uma postura política e pedagógica, já que educação lida com sujeitos concretos. Portanto, não basta conhecer o jovem apenas no interior da sala de aula e no cotidiano escolar: é necessário estabelecer vínculos entre vivência sociocultural, o processo de desenvolvimento e o conhecimento escolar. O conhecimento, respeito e o trato pedagógico dessas diversas experiências socioculturais configuram- se como uma possibilidade para a constituição de uma escola democrática, já que a construção identitária dos jovens advém destas experiências. Proporcionar o diálogo entre as várias culturas e visões de mundo entre

os sujeitos da educação é edificar um dos pilares para uma educação cidadã (GOMES, 2001).

Leandra à época das entrevistas (outubro de 2016), tinha acabado de se mudar da favela da Vila Cruzeiro, onde viveu toda sua vida, para o conjunto habitacional Bairro Carioca, em Triagem, Zona Norte do Rio. De acordo com Ribeiro&Veiga (2014) os conjuntos habitacionais construídos com verba federal do Programa Minha Casa, Minha Vida (PMCMV) às margens da linha férrea foram destinados às famílias cuja renda variava de 0 a 3 salários mínimos em sua grande maioria oriunda de -áreas de riscol da cidade ali reassentadas. Tal política pública estava inserida no contexto de gentrificação pelo qual o Rio de Janeiro foi acometido no período pré- megaeventos, como a Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016, deslocando essa população para as áreas distantes do eixo Centro- Zona Oeste.

Segundo os autores, esse novo reordenamento urbano ou a nova *diáspora urbana forçada*, usando as palavras dos autores, atrela-se a uma nova política de higienização e controle social das camadas subalternas como a instalação das UPP's . Para Ribeiro &Veiga (2014):

> A inserção de pobres em novas moradias, assim como a sugestão para a mudança de seus hábitos de consumo dentro da favela, se configura como excelentes possibilidades de civilizá-los: o ensinar a morar em casa ou apartamento traz consigo a possibilidade de civilizar outros campos, como a higienização, a moral, as relações humanas, etc. A formação das novas identidades conclama para um exercício útil (na perspectiva da gestão e do controle) e regulado da cidadania, mesmo que privada de direitos. Na história do Rio de Janeiro, os projetos civilizatórios voltados para os mais pobres, especialmente para os moradores de favelas, sempre andaram de braços dados com práticas de disciplinarização e controle (RIBEIRO, VEIGA, 2014, p. 2).

Assim como observamos no início do século XX com a reforma de Pereira Passos e a construção dos Parques Proletários, destacados no capítulo um, essa nova diáspora urbana forçada tem como objetivo engendrar e enquadrar novas identidades às populações pobres e negras, de acordo com a estética da classe dominante. Passado e presente se entrecuzam ratificando o mesmo projeto político: a permanência da subalternidade das camadas pobres/negras.

A mudança de endereço de Leandra impactou suas vivências, suas relações de afetividade e, embora a escola seja bem distante de sua nova moradia e sua gravidez avançada, a jovem optou por permanecer na mesma instituição de ensino,

devido a esses laços de afetividade e socialização concretizados na escola e que não encontrou no novo lar:

> A escola é boa, os professores são -legal‖, só tem que saber levar eles, os colegas me ajudam, me dão força sobre a matéria da minha gravidez, me ajudam muito... Graças a Deus estamos bem, estamos juntos(estudando) desde o sétimo ano.

Sobre suas práticas cotidianas, a nova moradia também não ofereceu refúgio tampouco possibilidade de exercer sua autonomia juvenil pelo viés cultural. Leandra nos relata que há somente iniciativas voltadas para o mercado de trabalho, referendando as considerações de Ribeiro, Veiga (2014), frustrando suas expectativas em relação às suas vivências: -Eu queria participar de um grupo de dança de funk, só que não tive oportunidade. Aonde eu moro não tem essas coisas. Tem mais é projeto do negócio do SENAC[54].‖

Abramo (1997) ressalta a permanência do conceito tradicional da juventude como problema social como objeto de ações propositivas na esfera pública. A autora ratifica que somente a partir dos anos 1990 que se formulam no Brasil políticas específicas para esse segmento da população, através de programas de formação profissional e de oferecimento de serviços especiais de saúde, cultura e lazer, dirigidos para os jovens das camadas subalternas.

Embora se observe a intencionalidade dessas políticas em diminuir o fosso das desigualdades sociais e promover o pleno gozo da cidadania, a autora pondera que tais ações visam à contenção do risco desses jovens e sua ocupação social. Para a autora:

> Pode-se dizer que a maior parte desses programas está centrado na busca de enfrentamento dos -problemas sociais‖ que afetam a juventude (cuja causa ou culpa se localiza na família, na sociedade ou no próprio jovem, dependendo do caso e da interpretação), mas, no fundo, tomando os jovens eles próprios como problemas sobre os quais é necessário intervir, para salvá-los e reintegrá-los à ordem social (ABRAMO,1997,p. 26).

Sobre esse aspecto salientado por Abramo (1997), Groppo (2017) sustenta que essa concepção da juventude como problema social tem seu maior expoente nas

[54]SENAC- Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, instituição privada que oferece cursos profissionalizantes voltados para o mercado de trabalho. Disponível em :http://www.rj.senac.br/> acessado em maio de 2017.

Políticas Públicas da Juventude (PPJs) no Brasil com o Programa Nacional de Inclusão de Jovens, o Projovem.

Nele, a imagem do jovem como perigo, aliado à violência foi utilizada como justificativa para ações socioeducativas atreladas às Organizações Não Governamentais (ONGs) e instituições privadas objetivando reificar a ordem social e econômica, de forma subalternizada, já que as agências juvenis foram obliteradas por sua escassa participação nas proposições desses projetos.

Tais intentos convergem também nos -procedimentos disciplinadores‖ as quais discorremos anteriormente, que aliados à política armamentista de contenção da camada subalterna, impossibilita às vivências juvenis, conforme Leandra relatou ocorrer na nova moradia. Vale ressaltar que seu novo endereço fica a poucos metros da Cidade da Polícia, localizada no Jacarezinho, às margens da linha férrea do Metrô Rio, sendo a presença estatal armada uma constante e destacada na manchete de jornal citada anteriormente, onde um caveirão invadiu uma festa no condomínio. Segundo Groppo (2017):

> [...]diversos programas sociais efetivados por ONGs e fundações em áreas ditas -vulneráveis‖, tais quais as -comunidades‖ cariocas que recebem Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs),[são] utilizados como forma de capturar supostas energias juvenis perigosas mais do que promover sua condição de cidadão em condições de igualdade aos dos jovens do asfalto(GROPPO, 2017,p. 12).

Considerando o relato de Leandra, e as ponderações dos autores supracitados, retomaremos as contribuições de Dayrrell (2003) sobre a relação escola e a juventude. Para o autor, no caso de jovens pobres a sociabilidade no espaço escolar ganha destaque devido aos escassos espaços públicos de lazer, imputando à escola grandes expectativas de interação entre os jovens.

Essa tensão marcada pela ambiguidade de -ser jovem‖ e -ser aluno‖ impacta também os processos de produção de conhecimento, como vimos, no que se refere ao currículo, geralmente distante da realidade do aluno, demandando dos professores constantes articulações entre o conteúdo escolar e o dia a dia dos jovens.

Concordamos com Dayrrel (2003) no que se refere ao papel da escola no contexto das aspirações juvenis. Bem como nos lembrou Bourdieu (1983) a respeito do papel da instituição em manter os privilégios e promover fracassos, Dayrrel (2003) ratifica esse caráter excludente ao constatar a permanência de desigualdades sociais, alijando jovens pobres e negros do protagonismo de suas identidades contribuindo para o fracasso escolar e pessoal.

Outro ponto a ser destacado através das falas do jovens sobre o silenciamento de suas vivências juvenis no âmbito escolar é a relevância do funk no combate ao racismo. Para eles, sua celebração nesse espaço formal de sociabilidade poderia ser uma importante ferramenta para as reflexões acerca de nossas relações étnico-raciais. Neste sentido, Leandra assevera:

> **Nós, negros** poderíamos estar dançando mostrando às pessoas preconceituosas que funk não tem nada a ver com preconceito, o povo fala que funk traz mais briga, negócio de sexo[....]fala que o funk tem muita briga, tem sexologia, bota muito coisa em cima do funk, mas não é só o funk, pagode, forró....[grifos meus]

Esse trecho ratifica a relação identitária entre o funk e a juventude negra e pobre carioca demonstrando orgulho de pertença a este marcador simbólico. Através da dança e suas performances, Leandra sugere a superação do preconceito ao ponderar que as atitudes por vezes atribuídas ao funk estão presentes também em outros gêneros musicais, como o pagode e o forró, ou seja, para Leandra, há a estigmatização do funk em detrimento dos outros gêneros musicais.

Na esteira da reflexão sobre o que é o funk para juventude negra e pobre e seus processos de significação negados na escola, Júlia agrega os ponderamentos de George e Leandra, ao discorrer sobre o processo de criminalização dessa performance diaspórica. Para a jovem, o funk é denúncia, uma narrativa inteligível sobre as mazelas que a camada subalternizada da população é acometida:

> [....] se é coisa ruim, então o pessoal que está lá dentro, o pessoal que está dentro da favela também é coisa ruim, pois o funk veio de lá, de becos e vielas, os passinhos vieram de lá. E assim, eu vejo, tipo assim, o pessoal reclama das letras, mas eles gostam do ritmo, eles gostam de dançar. Eles falam [que o funk] é crime, mas eles não entendem o que acontece lá. Mas, poxa, eles não param para pensar o que acontece no dia a dia, o que a gente passa...

As reflexões no relato de Júlia acima destacadas se aproximam do que Chauí (2001) se refere ao discurso competente da ideologia hegemônica carregada de cientificidade, que reificam instâncias sociais, engendrando uma lógica da imagem da classe dominante, impondo aos sujeitos competências em suas agências com o mundo. Ao ponderar sobre a posição social da camada subalterna e o funk, no fragmento -*se é coisa ruim, então o pessoal que está lá dentro, o pessoal que está*

dentro da favela é coisa ruim", Júlia questiona essa lógica discursiva que submete e exige a introjeção de regras sociais, ao passo que ratifica o poder desse discurso competente ao aferir a incompreensão das pessoas, no caso, das elites, desse modo de ser em *"eles não entendem o queacontece lá*‖. Para Chauí :

> Esse discurso competente não exige uma submissão qualquer, mas algo profundo e sinistro: exige a interiorização de suas regras, pois aquele que não as interiorizar corre o risco de ver-se a si mesmo como incompetente, anormal, a-social, como detrito e lixo. Estamos de volta ao Discurso do Método, porém não mais como projeto de dominação da natureza (pois, de há muito, a sociedade burguesa já se encarregou dessa tarefa) e sim como exigência de interiorizar regras que nos assegurem que somos competentes para viver (CHAUÍ, 2001, p. 13).

Por não possuir um sistema de signos inteligíveis à classe dominante, por enfim, não dispor de um discurso competente à qual se refere Chauí, o funk, a favela permanecem silenciados, sua práticas poscritas, impossibilitadas de serem ouvidas (SPIVAK, 2010).

George também ressalta o caráter antirracista das performances funkeiras. Para ele, como para Leandra, um importante catalisador de assunção política da negritude, além de pontuar outra questão que emerge das relações étnico-raciais, a posição dos não negros nessas relações, ponto de destaque no aparato legal de combate ao racismo, da qual a Lei 10639/03 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana são proeminentes:

> O funk poderia ser uma forma maneira de ser combater o racismo, exemplo: tem um grupo de branco aqui, um grupo de negros aqui e os dois gostam de passinho e funk seria uma forma maneira de juntar as coisas, mas infelizmente, não é assim.

Consideraremos para o diálogo os apontamentos de Fanon (2008) sobre os impactos do repertório cultural na formação identitária do colonizado. Para o autor, os discursos apregoados através da educação formal legitima a branquitude, enquanto modelo de identificação calcado no eurocentrismo, ocasionando no indivíduo negro, alienação de sua própria condição, de sua própria negritude, já que para o autor, o

período escolar é a fase da vida em que o indivíduo desenvolve a cognição, em que se apreende a linguagem e signos, em que se estrutura o pensamento.

O embotamento identitário dos negros ao qual Fanon (2008) alude impulsionado pela educação formal dos indivíduos de sociedades colonizadas fora uma preocupação do Movimento Negro no âmbito educacional durante toda a história brasileira, mesmo antes da abolição, como veremos a seguir. A carta cidadã de 1988, embora celebrada pelo Movimento Negro, já que garantia o acesso e permanência da população negra nos bancos escolares, não significou a diminuição das desigualdades raciais, uma vez que as lutas da população negra e seu protagonismo contra a desigualdade e o racismo permaneciam invisibilizadas. Outrossim, a produção de conhecimento e sua veiculação através de manuais escolares e práticas pedagógicas ainda estavam ancorados no discurso da democracia racial ratificando o papel de subalternidade do negro na sociedade brasileira, consubstanciando o racismo brasileiro.

Diante disso, é imperioso ressaltar as lutas do Movimento Negro no campo educacional até a efetiva promulgação da Lei 10639/03 que, embora tenha sido promulgada há mais de uma década, esbarrando em obstáculos para sua plena efetivação, atualmente sob ameaça de engavetamento, dado o contexto político no qual a dissertação foi escrita, após impeachment de uma presidente eleita democraticamente e posterior desmantelamento de Políticas Públicas e Secretarias importantes, tais como a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Aliam-se a isso, o Projeto Escola Sem Partido e a Reforma do Ensino Médio.

3.3- A Lei 10639/03 como possibilidade de assunção da negritude

Conforme apontado anteriormente, Muller, Coelho (2013) ressaltam o protagonismo do Movimento Negro no cenário da educação destacando suas lutas na arena política até a promulgação da Lei 10639/03 que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira nos estabelecimentos oficiais de ensino. Esta normatização representa uma poderosa ferramenta no combate ao racismo, já que contribui para dar maior visibilidade à população negra e suas lutas ao incluir a

África também como participante de nossa cultura questionando o eurocentrismo, além de apregoar o fim da veiculação do mitoda democraciaracial.

Nesse sentido, as autoras ressaltam as lutas do Movimento Negro desde antes da abolição da escravidão, pelo fim da discriminação racial e a plena participação do negro em todas as esferas da sociedade, sobretudo o âmbito político, pontuando sua efetiva aparição no cenário político na década de 1930, com a atuação da Frente Negra, tendo os anos seguintes o advento de novas agremiações com a mesma finalidade, tais como o Movimento Brasileiro contra o preconceito racial, a Associação dos Brasileiros de Cor, a União Nacional dos Homens de Cor, a Associação José do Patrocínio e o Movimento Afro-Brasileiro de Educação e Cultura. A década seguinte foi marcada pela fundação do Teatro Experimental do Negro, que promoveu o surgimento de outras três frentes de luta, o Comitê Democrático Afro-Brasileiro empenhado na libertação de presos políticos, além da Convenção Nacional do Negro Brasileiro e a Conferência Nacional do Negro.

Já na década de 1950, o 1°Congresso do Negro Brasileiro despontava como produtor de conhecimento da população negra refutando os ideólogos que as tomavam apenas como objeto de estudo. A partir da década de 1970, destacam- se o surgimento de novas entidades pró-negro, que estavam voltadas para a valorização do negro, defesa e busca de sua cidadania, balizadas pela luta contra a discriminação racial e o preconceito, a denúncia da perversidade do mito da democracia racial e formulações de ações propositivas para diminuição do fosso social existente entre a população negra e a não-negra.

No que se refere ao campo educacional, Muller e Coelho (2013) ressaltam que a década de 1980 foi profícua em debates e discussões sobre o modelo brasileiro vigente, onde vários educadores debruçaram-se sobre o tema, propondo um ensino de qualidade, obrigatório e para todos, embasado na emancipação e autonomia do indivíduo. Na arena política, o fim do regime de exceção (período ditatorial civil militar compreendido entre 1964-1985) e a mobilização da sociedade civil na construção de uma constituição democrática, fomentaram as demandas por uma sociedade mais justa ou menos desigual.

A iniciativa do deputado federal Abdias do Nascimento, em 1983, ao apresentar um projeto de lei (PL 1332/83) que contemplaria o ensino de História e Cultura Africana e Afro brasileira nos três níveis educacionais, embora rejeitada, consubstanciou as reivindicações do Movimento Negro na área educacional, obtendo relativo êxito com a promulgação da constituição cidadã, que dentre outros aspectos,

como já destacamos, delegava ao Estado o dever da obrigatoriedade de ensino a todos, além de considerar a influência de diferentes etnias na formação brasileira, no ensino de História do Brasil.

Apesar do reconhecimento dessas conquistas pelo Movimento Negro na legislação, houve intensa mobilização por seus ativistas durante a década seguinte, na área educacional: *A Marcha de Zumbi dos Palmares contra o Racismo, Pela cidadania e a vida* galgava ações concretas da Presidência da República, através da redação do Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial, com propostas que, implementadas, provocariam mudanças significativas na educação, tais como o monitoramento dos livros didáticos, manuais escolares e programas educativos controlados pela União e o desenvolvimento de programas permanentes de treinamento de professores e educadores que habilitariam o trato adequado à questão da diversidade racial, possibilitando a identificação de práticas discriminatórias na escola e seus impactos na evasão e repetência das crianças negras.

A elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB/ N°9304/96) significou a disputa por questões curriculares e normativas no legislativo e participação restrita do Movimento Negro, apesar dos esforços de sua representante, a senadora Benedita da Silva. A luta por uma educação antirracista e a superação do mito da *democracia racial* não findaram com a aprovação da LDB, tendo as expectativas de ativistas e intelectuais negros sido contempladas a partir do projeto de Lei n° 259 de 1999 de Esher Grossi e Ben-Hur Ferreira, através da promulgação da Lei 10639/03, ampliando os artigos 26 e 79 da LDB n°9304/96, tendo finalmente em 2003, seu texto alterado, estipulando que:

> Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.
> §1°. O Conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.
> § Os conteúdos referentes à História e cultura Afro-brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação Artística e de Literatura e Histórias Brasileiras.
> Art.79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‗Dia Nacional da Consciência Negra' (BRASIL, 2003).

Referendando essas modificações da LDB/1996, estabeleceram-se as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para

o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, a partir do Parecer do CNE /CP n°3/2004 e da Resolução CNE/CP n°01/2004, gestadas para a reparação de danos, haja vista nossa herança escravocrata.

A Lei 11645 de 2008 complementa a redação da Lei 10639/03 abordando a questão indígena – a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Indígena- que juntamente com os artigos do Estatuto da Igualdade Racial, no tocante a educação, são exemplos de Políticas Públicas de Ações Afirmativas que visam inibir práticas discriminatórias e a reparação de discrepâncias sociais.

As Políticas Públicas de Ações Afirmativas, portanto, constituem um importante aparato legal que vislumbra a diminuição das desigualdades sociais em todos os âmbitos, já que o racismo afeta todas as áreas da vida do indivíduo. Como ações afirmativas e sua relevância destacamos:

> Ações afirmativas são políticas focais que alocam recursos em benefício de pessoas pertencentes a grupos discriminados e vitimados pela exclusão sócio-econômica no passado ou no presente. Trata-se de medidas que têm como objetivo combater discriminações étnicas, raciais, religiosas, de gênero ou de casta, aumentando a participação de minorias no processo político, no acesso à educação, saúde, emprego, bens materiais, redes de proteção social e/ou no reconhecimento cultural (GEEMA, 2011, p. 1).

A lei 10639/03 emerge, portanto, da demanda e árdua luta do Movimento Negro em descortinar as relações étnico-raciais gestadas no passado colonial, da compreensão de que para uma sociedade antirracista deve haver o reconhecimento da importância da negritude em sua constituição. Um de seus pressupostos é o desvelamento dos processos de negação histórica das identidades raciais que Munanga (2008) descrevera sendo o ideal de branqueamento fruto dessas supressões identitárias que Fanon (2008) descreve a valorização da branquitude como uma anormalidade no negro.

Nesse sentido, as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana reconhece tais ações coercitivas, ratificando seu compromisso nas correções de desigualdades, acesso aos direitos do povo negro, além de conceber a escola como lugar de primazia de construção de identidades. Tais reparações se dariam através da consciência de nossa própria história por meio da valorização da história e cultura do povo negro:

> A obrigatoriedade de inclusão de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica trata-se de decisão política, com fortes repercussões pedagógicas, inclusive na formação de professores. Com esta medida, reconhece-se que, além de garantir vagas para negros nos bancos escolares, é preciso valorizar devidamente a história e cultura de seu povo, buscando reparar danos, que se repetem há cinco séculos, a sua identidade e a direitos seus. A relevância do estudo de temas decorrentes da história e cultura afro-brasileira e africana não se restringem à população negra, ao contrário dizem respeito a todos brasileiros, uma vez que devem educar-se enquanto cidadãos atuantes no seio de uma sociedade multicultural e pluriétnica, capazes de construir uma nação democrática (BRASIL, 2004).

Tal postulado articula-se às assertivas de Munanga (2012) acerca do processo de formação de uma identidade negra no Brasil atual - no que tocante à relevância de nossas origens e posição política - onde ressalta três fatores possíveis para sua construção, quer sejam, o fator histórico, o fator linguístico, o fator psicológico. Para ele, o fator histórico seria o elo cultural fundamental, já que reúne elementos da diversidade de um povo mediado pela historicidade de seu coletivo conectando o seu passado remoto ao presente diaspórico. Nesse sentido, sua importância reside no resgate e apreensão de sua consciência histórica de modo que assegure sua continuidade às futuras gerações.

Em relação ao fator linguístico, o autor aponta além das linguagens remanescentes que atuam como marcadores identitários como a comunicação entre humanos e deuses (orixás) nos terreiros religiosos, outras formas de interlocução, apreendidas como linguagens como estilos de cabelo, penteados e estilos musicais.

Sobre o fator psicológico, Munanga questiona a possibilidade de diferenciar o temperamento do negro e do branco e se tal fator pode ser considerado como marca identitária. No entanto, tal classificação deveria ser explicada por fatores históricos condicionantes e estruturantes do negro e não embasando-se em questões racialistas como o fator biológico.

Em última análise, para o autor, o racismo como sistema de dominação confere à raça uma realidade política e social de exclusão própria dos negros, independente da classe social. Daí advém a importância da construção de uma identidade negra alicerçada no campo político, levando em conta também a história do povo negro, não idealizada conforme a militância negra apregoa, segundo autor. A busca pelo passado histórico dar-se-ia de modo a reconstruí-lo através da memória, revelando o sentimento de pertencimento.

Para Munanga (2012), a tentativa de submeter à identidade unicamente a critérios raciais e a cor da pele, bem como exclusivamente a fatores culturais tornam-se insuficientes, uma vez que a sociedade brasileira fora estruturada no ideário de branqueamento, onde persiste a ideologia da democracia racial. Sobre o critério racial, o autor desvela o quão complexo considerá-lo como fomentador de uma identidade negra brasileira pela dificuldade de classificação baseado na tez. A exemplo disso, cita o debate sobre as cotas embasado no critério racial. Além disso, há a figura do mestiço, caso emblemático de nossa sociedade devido aos fatores estruturantes descritos acima. Para o mestiço, a opção em reconhecer-se negro alicerçar-se em critérios ideológicos, embora se verifique a ambivalência racial e cultural do qual é partícipe.

Considerando estas questões em torno da identidade, evidenciando seu caráter flutuante dada sua diversidade contextual, seu resgate ao passado histórico de modo a reconstruí-lo e transformá-lo e seu viés político, Munanga (2012) defende a reivindicação da identidade negra pelos não brancos na tentativa de subverter as forças de poder, contestando sua posição histórica de subalternidade tanto econômica, social, política, estética e cultural na construção de uma sociedade mais justa. Esse processo de tomada de consciência política de ‑tornar-se‖ negro atravessa a negritude, conceito de grande importância política mesmo na atualidade diaspórica. Para Munanga:

> [...] a *negritude*, embora tenha sua origem na cor da pele, não é essencialmente de ordem biológica. De outro modo, a identidade negra não nasce do simples fato de tomar consciência da diferença de pigmentação entre brancos e negros ou negros e amarelos. A *negritude* e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar ocidental ‑branco‖ reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores da pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar, o termo Negritude à cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas. [...] Vista desse ângulo, para mulheres e os homens descendentes de africanos no Brasil e em outros países do mundo cujas plenas revalorização e aceitação da sua herança africana faz parte do processo do resgate de sua identidade coletiva, a *negritude* faz parte de sua luta para reconstruir positivamente sua identidade e, por isso, um tema ainda em atualidade [grifos do autor] (MUNANGA, 2012, p. 20).

Embora concordemos com as assertivas de Munanga (2012) no que se referem os constituintes da assunção da negritude sob o viés político, atravessar diversos fatores da negritude, como o fator linguístico, representado segundo o autor, como penteados e gosto por estilo musicais, no caso da pesquisa, o funk, nas falas dos jovens evidenciou ser um importante fomentador não só das identidades juvenis, como uma proeminente arma no combate ao racismo, já que para nossos interlocutores o funk é denúncia, é reivindicação de representatividade e interlocução, uma mola propulsora capaz de aglutinar diversos sujeitos, brancos e negros em torno de sua celebração, conforme sugere George e Leandra.

As contribuições de Gomes (2004) sobre a participação de jovens negros da periferia em um grupo cultural corroboram nossas argumentações no que tange à relevância das vivências juvenis ao ‑tornar-se‖ negro. Para a autora, a inserção social desses jovens nesse universo possibilita uma postura positiva diante da vida e de si mesmo. Dessa maneira, segundo a autora, tal participação contribui para a construção de uma identidade negra, mesmo que de forma inconsciente. Tais considerações da autora foram comprovadas com as falas dos jovens, como a de Leandra quando reconhece sua negritude a partir de suas práticas, ao mesmo tempo em que sugere que as mesmas possam servir como arma contra o racismo, no trecho: ‑*Nós, negros poderíamos estar dançando mostrando às pessoas preconceituosas que funk não tem nada a vercompreconceito*.‖

Além disso, para Gomes (2004), o mundo cultural juvenil de indivíduos negros da periferia proporciona conscientização da ideologia do racismo, que não se restringe à denúncia, mas através de vivências refletem sobre a necessidade de construção de estratégias para driblar o racismo.

Uma dessas estratégias para driblar o racismo pode ser conferida no seguinte trecho abaixo. Nele, George, dançarino de passinho releva ter sofrido racismo ao se apresentar para uma plateia, em um concurso de dança:

> Quando eu fui fazer um teste lá na cidade (centro da cidade do Rio de Janeiro) por conta do passinho. Eram 4 candidatos: um moreno, dois branquinhos e **eu de negro**. Tipo, passei a semi- final e fui para final. Pô, cara, eu dancei, dancei, dancei, aí ficou assim um público, que mandaram levantar a mão e bater palmas (para escolher o vencedor do duelo) e falaram ‑george‖, aí o público: eeeeeeee, fez a maior bagunça, falaram o nome do outro menino e não fizeram uma bagunça e tanta! Todo mundo viu que eu ganhei, por que gritaram meu nome ‑ George‖, ‑George‖, mas, infelizmente.... Para mim, isso **foi racismo porque o cara, o juiz era branco,** entendeu? E o **menino também era,** aí ele levantou a mão do menino e falou que

> ele ganhou. Fiquei indignado, mas, tipo assim, eu me senti vitorioso, porque a torcida estava gritando o meu nome, me aplaudindo e tal, chorei e tudo, mas, [...] Tipo assim, foi mais uma experiência, mas eu não desisti [ênfase do interlocutor].

O episódio relatado acima descreve o que Bento (2002) sustenta como uma das características da branquitude: a discriminação racial como defesa de interesses simbólicos, do privilégio branco. Ao declarar vencedor o competidor branco, o juiz também branco discriminou racialmente George, de modo a fortalecer seu grupo identitário. A explicação para essas ações, segundo a autora vai além do preconceito, incide sobre processos psicológicos e sociais e, segundo Bento:

> diz respeito à necessidade do pertencimento social: a forte ligação emocional com o grupo ao qual pertencemos leva-nos a investir nele nossa própria identidade. A imagem que temos de nós próprios encontra-se vinculada à imagem que temos do nosso grupo, o que nos induz a defendermos os seus valores, assim, protegemos ‑o nosso grupo‖ e excluímos aqueles que não pertencem a ele.
> Dessa forma, exclusão passa a ser entendida como descompromisso político com o sofrimento de outro (BENTO, 2002, p. 27-28).

Nesse sentido, as performances do funk foram racializadas e hierarquizadas pelo juiz branco, cabendo ao George, dançarino negro de características fenotípicas indisfarçáveis, conforme os apontamentos de Guimarães (1999) e a própria percepção de George, o jugo da exclusão. Embora o episódio tenha sido doloroso para George, foi edificante por se sentir vitorioso com a aclamação do público, mesmo tendo sido discriminado. Para ele foi ‑*mais uma experiência, mas eu não desisti*.‖

Para os nossos interlocutores, o funk é um jeito de levar a vida, é bandeira política, é contestação da realidade, é denúncia, é dança, é um jeito de subverter a exclusão e a estética hegemônica. George arremata as compreensões acerca do funk para a juventude pobre e negra: ‑o funk é para dançar, a batida, eu não ligo muito para letra não, se for sem letra eu não ligo. O foco do dançarino é a batida, e se a batida for boa, tipo..., nós *sarnea*.‖

Sarnear, segundo George é dançar a valer, se divertir, independente do que entoa o MC: para o jovem o que importa é a corporeidade do funk representado na dança que nada tem de alienada, mesmo que outrem não reconheça, inclusive a escola. Funk é batida, é memória, é identidade e acima de tudo, resistência.

Considerações Finais:

Algumas hipóteses e questionamentos levantados na dissertação estavam diretamente relacionados ao silenciamento das identidades juvenis no âmbito escolar, bem como a tentativa de apagamento das práticas cotidianas desses jovens, representadas pelo funk, um proeminente demarcador simbólico identitário e racial da escola que serviu de campo de observação. Este certame de forças mediado pela cultura insere-se em um campo mais alargado, abarcando, principalmente o campo político, circunscrito em um enquadramento de condutas que tendem ratificar a posição de subalternidade das camadas pobre e a negra especificamente.

Dito de outro modo, procuramos asseverar que a cultura é um campo de contestações políticas e, por isso, está sujeita aos vários vetores de força: de um lado, as forças estatais e os meios de comunicação que agem legitimando a perseguição ao funk (e às manifestações da diáspora negra) o associando à criminalidade e à incivilidade; do outro, a camada pobre e negra materializada pelos jovens da pesquisa, e suas lutas por representação e significação através da assunção da identidade funkeira, dentro e fora da escola.

Para evidenciar este processo, ressaltamos no primeiro capítulo, a partir de um recorte histórico de fins do século XIX ao advento da Primeira República, a ação dos atores estatais na relação de forças no âmbito cultural às proibições e cerceamento de manifestações da diáspora negra pelas camadas populares/ negras. A proibição dos -batuques‖, dança de origem africana com acordes de tambores, com o Código Municipal de Condutas de 1870, é um exemplo da materialidade da disputa de forças através da cultura: sua operacionalidade fora forjada para inibir qualquer intento de sublevação negra durante a escravatura, porém continuou a vigorar *após* a escravidão, ratificando a intencionalidade estatal em enquadrar posturas e costumes.

Além das perseguições aos batuques e ao seu sucessor, o samba, no início do século XX, salientamos a relevância do bairro da Penha como difusor de práticas diaspóricas, principalmente a Festa da Penha, importante celebração realizada em homenagem à padroeira da Penha, durante o mês de outubro, onde ritos religiosos marginalizados, como rituais de candomblé, eram realizados juntamente com a liturgia católica, bem como outros aspectos culturais de signos negros, como a capoeira, por exemplo e, conviviam com a tradição comensal portuguesa, codificando práticas

democráticas oficiosas. Oficiosas, devido suas acossas incessantes à Festa, representada pelas ações estatais e pela mídia que tecera severas críticas às práticas presentes nas celebrações em homenagem à Padroeira.

Ainda no primeiro capítulo, demonstramos a importância histórica do bairro da Penha e da região da Leopoldina na esteira da resistência cultural potencializada a partir de práticas diaspóricas, bem como sua relação com os jovens da pesquisa, cujo lócus representado pela escola localizada no referido bairro, de vestígios históricos raciais subterrâneos. Salientamos também a ressignificação da Festa da Penha na contemporaneidade através e a partir dos bailes funk, de penetração e circulação no âmbito da juventude negra e pobre com o seu auge na Chatuba, no início dos anos 2000, sendo paulatinamente desmontado e praticamente extinto pela Unidade de Polícia Pacificadora, instalada em 2010.

Assim como o samba e a Festa da Penha, o funk ‚-agoniza e não morre‖, sendo sua celebração deslocada outra vez para outra área da Penha: o ― Baile da Gaiola‖ na Vila Cruzeiro, segundo um dos interlocutores da pesquisa, grande local de diversão e socialização dessa juventude alijada de direitos, como ao pleno gozo de sua condição juvenil, representada pela perseguição aos bailes funk.

No capítulo dois ressaltamos a historicidade do funk, suas origens nas práticas diaspóricas e sua proeminência como representante da juventude negra e pobre carioca, desde sua estreia na década de 1970 com os bailes da pesada no Canecão. Observamos também sua efervescência nas décadas seguintes com a ampliação dos bailes nos subúrbios cariocas, alavancando sua audiência.

Seu grande sucesso, contudo, não significou legitimidade como cultura popular pelas elites, sendo seus bailes e músicas alvos de ações coercitivas pelo Estado, através de leis que preconizavam seu banimento, bem como através do discurso propalado pelos meios midiáticos que enxergavam (e ainda enxergam) o funk como símbolo da barbárie e vulgaridade, devido às suas performances e letras que desafiam a estética hegemônica, calcada pelo eurocentrismo.

Destacamos também as nuances do racismo brasileiro, articulado ao binômio raça/classe personificado pelo funk através de preconceito musical, tendo sua estreia através de campanha persecutória implacável na divulgação dos eventos chamados de arrastões, ocorridos na orla da zona Sul carioca em outubro de 1992.

A cobertura jornalística dos eventos projetou no imaginário urbano coletivo carioca, a imagem de ameaça nos jovens negros/pobres à civilidade e aos bens simbólicos da cidade, como a praia. A articulação ao gênero musical funk fizera parte

de uma tríade identitária forjada para designar o novo inimigo público a ser combatido, simultameamente, suas performances encenadas no endereço mais cobiçado da cidade oportunizara uma contra narrativa, evocando para seus sujeitos a luta por direitos suprimidos pela classe dirigente, como o acesso ao lazer e aos territórios abastados da cidade.

Dessa feita, o combate ao funk serviu como discurso civilizatório para a contenção das camadas subalternas e negras operacionalizado como plataforma política nas eleições do pleito municipal de 1992. Nele, as forças antagônicas representadas por Cesar Maia, candidato de um partido tradicional (PFL) branco, da zona Sul e Benedita da Silva, candidata de um partido de forte apelo à classe trabalhadora (PT), negra e moradora da favela do Chapéu Mangueira divergiram quanto ao papel dessa juventude através de suas ações, concomitante ao deslocamento das identidades raciais na disputa pela prefeitura do Rio de Janeiro.

Concretamente, a mídia, através de repetitivos discursos e recursos imagéticos, racializou a disputa eleitoral, favorecendo o candidato das elites, representado por Cesar Maia. Esta operacionalidade do racismo a utilizar estratégias discursivas e midiáticas reiterando o papel da subalternidade do negro é uma característica da branquitude, que dispõe de re-atualizações dessas construções imagéticas, forjadas em nosso passado colonial, para salvaguarda das benesses das elites. Portanto, a insurgência da juventude pobre/negra, bem como seu símbolo cultural identitário (funk) e sua porta-voz política (Benedita da Silva) deveriam ser enquadrados de acordo com os anseios da classe dominante, permanecendo alijados do poder.

Embora, ressaltamos ao longo da dissertação, que o funk se converge em um vocábulo polissêmico - já que é gênero musical; é performance contra hegemônica; é cultura; é dança; é identidade; é Movimento Cultural- é ainda no capítulo dois que sua tradução captura sua relevância política em um cenário de recrudescimento de forças. É a partir do funk e das denúncias entoadas pelo eu lírico de seus Mc‘s que ratificamos seu caráter político ao relatar o cotidiano das comunidades e favelas cariocas e na sua luta pelo direito de ser celebrado.

Através do Movimento Funk e atuação da APAFUNK e de intelectuais ligados à área de produção de conhecimento e estudos do funk que suas agências são enfim reconhecidas pela Assembleia Legislativa Estadual Do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), em 2009, com o advento da Lei 5265/ 2008 ou Lei Funk é cultura, como é mais conhecida, de autoria do deputado estadual Marcelo Freixo e Wagner Montes,

sendo os co-autores, todas as vozes a favor do funk, presentes fisicamente ou simbolicamente, reunidos no Parlamento.

Embora tenha sido amplamente festejada, a referida lei não significou o fim à campanha persecutória ao funk inaugurada nos arrastões, pelo contrário: com a implantação das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP'S) nos morros e comunidades cariocas a partir de 2008, com o endurecimento da política de combate ao crime, formulada pela Secretaria de Segurança Pública do governo Sérgio Cabral, do PMDB (2007/2014), os agentes estatais representados pela polícia ficaram responsáveis pela liberação ou a proibição dos bailes funk, além de incidirem diretamente sobre a vida e costumes da população favelada, desvelando o caráter autoritário desse modelo de política de segurança.

Outro aspecto que destacamos é a lógica dessas ações coercitivas estarem inseridas em um contexto mais amplo. Nesse espectro, salientamos a face autoritária estatal dirigida à população pobre/negra coibindo suas práticas culturais, como o funk, ou através de seu aniquilamento físico, haja vista a alta letalidade das ações bélicas dessa política de segurança pública cujo alvo preferencial é a juventude pobre e negra carioca, de acordo com a Anistia Internacional e o Mapa da Violência 2016.

Camuflada pelos extintos autos de resistência, e renovada pela nova nomenclatura (índices de morte em decorrência de oposição à intervenção policial), essa política de segurança pública em que a UPP era a vitrine fez e faz parte de um conjunto de ações presentes em outras esferas que vislumbram moralizar, enquadrar, e se for preciso, aniquilar a população pobre/ negra para a efetivação de um projeto civilizatório engendrado pelas classes dominantes.

Nesse escopo de novos agravamentos de tensões e disputas de forças, o cenário da educação foi nosso objeto de pesquisa e evidenciado no último capítulo. Sob a luz desses debates aqui produzidos, investigamos a relevância do funk na constituição identitária de três jovens que se auto-reconhecem negros, oriundos de comunidades ou áreas periféricas dos subúrbios cariocas, cujas vivências são silenciadas pela escola.

A pesquisa que desenvolvemos expressa abertamente, por meio das falas dos jovens, que o funk é um importante demarcador simbólico da identidade da juventude pobre/negra, sendo, também, polissêmico para esses sujeitos: é identidade juvenil e identidade negra, é resistência e cooptação, é performance antirracista e mercantilista, sendo, enfim, um jeito de levar a vida que diverge da perspectiva escolar.

Como vimos, as identidades não são fixas e imutáveis e estão em constantes deslocamentos, contudo, as mesmas são acionadas quando o sujeito estabelece relação com um sistema de identificação. Igualmente, os jovens operacionalizaram, no estudo, através de seus atos de fala, *o que é ser* jovem; o que é ser jovem na escola e o que é ser funkeiro(a), tecendo uma rede de significados em torno dessas identidades.

Para os jovens da pesquisa, o funk faz parte de suas vivências e de seu próprio processo de socialização; é resistência ao adentrar nas brechas de um sistema hegemônico erigido sob a ótica e estética burguesa que insiste em persegui-lo. Funk é cooptação, conformação e estratégia, quando sugere ser a própria identidade juvenil nessas falas onde seus sujeitos evocam posturas afim de não serem discriminados, ou quando reivindicam a celebração de suas performances no espaço escolar, de acordo com a mesma ótica burguesa de que fundamentalmente diverge.

Dentro da perspectiva dos estudos étnico-raciais, nos quais a pesquisa se ancorou, para os jovens, o funk é uma poderosa arma antirracista e de contestação da própria realidade excludente, ao denunciar as mazelas e possibilitar uma nova produção de saberes entre negros e não negros, uma bandeira política. Funk é capital social, já que, através de suas performances, os jovens conseguem um meio de sobrevivência, ao mesmo tempo, em que se divertem, amalgamando um modo de ser jovem.

Esse modo de ser jovem não é acolhido pela escola, que vive suas contradições e desgastes desde o advento das classes populares aos bancos escolares na década de 1990, no Brasil. Os discursos dos jovens sobre a escola e a reflexão de sua própria condição juvenil nos revelaram uma descrença em relação à instituição no que tange à ascensão social por meio dos estudos, embora a conclamação por interlocução de suas vivências, por meio do funk seja constante.

Sobre a especificidade do lócus da pesquisa, a escola estudada mostrou-se alheia às práticas cotidianas juvenis, ratificando desigualdades sociais e raciais, mantendo o silêncio acerca das relações étnico-raciais em seu espaço, embora existam ações concretas para esse fim há mais de uma década, como a Lei 10639/03. Particularmente, a escola está inserida em um contexto de desqualificação de performances oriundas da diáspora africana, como o funk, manifesto em seu silenciamento, cerceamento ou banimento mediada por ações pedagógicas que não fazem conexão com a comunidade escolar. Estas ações são corroboradas por um projeto educacional inaugurado na gestão municipal anterior (2009/2015) de Eduardo

Paes (PMDB) e que perdura nos dias atuais - com a administração de Marcelo Crivella (PRB) - voltado para aferições de avaliações externas, como a Prova Brasil e a Prova Rio, em que são verificadas, sobretudo, as proficiências textuais e aritméticas. Somam-se a isso, a precarização do trabalho docente e sua perda de autonomia pedagógica impactando diretamente na produção de saberes e no apagamento da questão racial nas escolas municipais do Rio de Janeiro.

Nesse sentido, a escola municipal no qual a pesquisa foi realizada atrela-se a um contexto global de contenção das camadas pobres/negras, cuja incisão de forças para esse intento é instrumentalizada no viés cultural, pelo currículo e ações pedagógicas da prática docente cotidiana. Este contexto global de controle das camadas subalternas esteve presente na historicidade brasileira da disputa de forças no campo cultural, salientadas aqui a partir das perseguições aos ritmos da diáspora africana, no século XIX e com o deslocamento da população negra e pobre do centro da cidade, a partir das reformas urbanas de Pereira Passos, já no Século XX.

Atualmente, esta nova política de higienização da cidade, impulsionada pela recepção do Rio de Janeiro aos grandes eventos realizados em 2014, com a Copa do Mundo e, em 2016, com as Olimpíadas, deslocou centenas de famílias de áreas de risco, tal como a de uma de nossas interlocutoras, para conjuntos habitacionais da Zona Norte. Nesse novo lar, as formas de socialização foram desfeitas, bem como seus costumes e tradições, além de suas práticas cotidianas estarem sob constância vigilância das forças policiais, representadas pelas UPP‘s.

O campo educacional, portanto, é um microcosmo dessa política de higienização, atuando também como controle social das camadas desprivilegiadas, impactando em seus processos de formação acadêmica e pessoal. Aliado às políticas habitacionais e de segurança, a política educacional referenda a manutenção de assimetrias, no que tange à disputa de poder entre as elites e as classes populares, demandando de seu público, agências extra-institucionais para subverter sua condição de subalternidade econômica e política, tal como o funk.

Podemos acreditar que nossas hipóteses foram confirmadas e, que o funk a partir das falas dos jovens, tem relação com a constituição identitária da juventude pobre/negra exigindo dos mesmos estratégias constantes para driblar o racismo. Além disso, confirmamos, através dos discursos de nossos interlocutores, que a escola não prioriza a assunção das identidades juvenis, tampouco das identidades raciais, já que ocupa-se prioritariamente, da veiculação de saberes para verificações das

aprendizagens, estas de caráter tecnicista e meritocrático. Nesse contexto, o jovem sempre está invisibilizado e dá lugar ao aluno.

Referências Bibliográficas:

ABRAMO, Helena Wendel. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*, v. 5, n. 6, p. 25-36, 1997.

ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. Revista Estudos Históricos, v. 7, n. 14, p. 205-230, 2004.
Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ). Lei 3410, de 29 de maio de 2000, que dispõe sobre a realização de bailes tipo funk no território do Estado do Rio de Janeiro e dá outras providências. Disponível em : http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro0711.nsf/1061f759d97a6b24832566ec0018d832/c070e3ab7b95802983257384005ba80d?OpenDocument> acessado em maio de 2017.

_____.Lei n° 5443, de 22 de setembro de 2009, que define o funk como movimento cultural e musical de caráter popular. Disponível em : http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/f25571cac4a61011032564fe0052c89c/78ae3b67ef30f23a8325763a00621702?OpenDocument> acessado em maio de 2017.
Anistia Internacional. Disponível em :https://anistia.org.br/anistia-em-acao/queremos-ver-os-jovens-vivos/> acessado em maio de 2017.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil In: *Psicologia social do racismo* – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / IrayCarone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BENEVENTO, Claudia Tofano. *Movimento funk carioca, cultura popular e mercado*: consciência de gênero à emancipação da mulher trabalhadora. Dissertação (mestrado em política social), Universidade Federal Fluminense, Escola de Serviço Social, 2013.

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. *Estudos afro-asiáticos*, v. 24, n. 2, p. 247-273, 2002.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Ed. UFMG, 2005.
BOECKEL, Cristina. Professores analisam funk de Mc Carol que contesta a história do Brasil.IN: *Extra online*, 09 de julho de 2015. Disponível em :http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/musica/noticia/2015/07/professores-analisam-funk-de-mc-carol-que-contesta-historia-do-brasil.html> acessado em junho de 2017.

BORGES, Rosane da Silva. Mídia, racismos e representação do outro. BORGES, Roberto Carlos da Silva & BORGES, Rosane. *Mídia e racismo*. Petrópolis, RJ: DP et Alii, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 112-121.

BRASIL. Constituição (1988). Capítulo III- Da Educação, da cultura e do Desporto. Seção I Da Educação, Art 205- A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> acessado em 10/06/2017.

_____. Lei n°1039/03, de 9 de janeiro de 2003.Altera a lei n°9394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática -História e cultura afro-brasileirall, e dá outras providências. Diário oficial [da] República Federativa do Brasil. Disponível em :http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. > Acessado em 20 de maio de 2015

_____. Ministério da Educação. Diretrizes curriculares para a educação das relações Etnicorraciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília: MEC,[s.d].Disponível em : http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=13788:diversidade-etnico-racial&catid=194:secad-educacao-continuada&Itemid=913>Acessado em 20 de maio de 2015

_____. Lei n°12.2888/10, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm> Acessado em 20/09/2015.

_____. Lei n° 10.097/00, de 19 de de dezembro de 2000, que altera dispositivos da Consolidação da Leis do Trabalho –

CLT, aprovada pelo decreto-lei de 5.452, de 1° de maio de 1943. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L10097.htm> acessado em 15/06/2017.

BARREIRA, Gabriel. *Menores que não pagaram passagem são retirados de ônibus do Rio de Janeiro.* In: G1, Rio de Janeiro, 26 de setembro de 2015. Disponível em :http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/09/como-se-fosse-traficante-diz-jovem-revistado-em-onibus-no-rio.html> acessado em setembro de 2015.

BAUER, Martin W, CASKELL,George (Ed). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*: Um manual prático. Tradução de Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BURGOS, Marcelo Baumann. Escola *e* projetos sociais: uma análise do -efeito-favela‖. IN: PAIVA, Ângela Rondolpho e BURGOS, Marcelo Baumann (ORGS). *A escola e a favela*. Rio de Janeiro : Editora PUC RIO, 2009, P59-131.

CANCLINI, Néstor García. As identidades como espetáculo multimídia. In: *Consumidores e cidadãos*: conflitos multiculturais da globalização. Editora UFRJ, 2001, p163-177.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, Violência epistêmica e o problema da ―invenção do outro‖.IN: LANDER, Edgardo. "*A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*." *Buenos Aires: CLACSO* (2005).

CANO, Ignacio. *Nas trincheiras do método: o ensino da metodologia das ciências sociais no Brasil*. Sociologias, Porto Alegre, ano 14, no 31, set./dez. 2012, p. 94-119.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 160, 2004.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: editora Fundação Perseu Abramo, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *O discurso competente*. Cultura e democracia: o discurso competente de outras falas, p. 3-14, 2001.

Comunicações do ISER, nº 67-Ano 31-2012.

COELHO, Frederico. Rappers, funkeiros e as novas formas musicais da juventude urbana carioca. IN: ROCHA, Everardo, ALMEIDA, Isabel Mendes de EUGENIO, Fernando (ORG). *Comunicação, consumo e espaço urbano:novas sensibilidades nas culturas jovens.* Coleção cultura e consumo. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio Mauad x, 2006.P155-173.

DA NOBREGA FERNANDES, Nelson. *Escolas de samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados: Rio de Janeiro, 1928-1949*. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretaria das Culturas, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Divisão de Pesquisa, 2001.

DA SILVA, Fábio Lopes. *Esquina de tantas ruas*: os pagodes do Cacique de Ramos no Espaço Urbano Carioca. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais Janeiro - Junho de 2013 Vol. 10 Ano X nº 1.

DAYRELL, Juarez. *O rap e o funk na socialização da juventude*. 2002, vol.28, n.1, pp. 117-136. Disponível em http://www.scielo.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/

DAYRELL, Juarez. A escola -faz‖ as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. *Educação e sociedade*, v. 28, n. 100, p. 1105-1128, 2003

DAYRELL, Juarez. *Juventude, grupos culturais e sociabilidade*. Observatório da Juventude, MG, 2004 , p1-16.

DE BARROS LARAIA, Roque. *Cultura*: um conceito antropológico. Zahar, 2013.

DE SOUZA, Luana Mayer. A tradição na modernidade: a Festa da Penha pelas letras de Olavo Bilac. Disponível em :http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276741796_ARQUIVO_PenhaparaANPUH.pdf.

DO Amaral, Mônica. *O rap, o hip-hop e o funk*: a"eróptica" da arte juvenil invade a cena das escolas públicas nas metrópoles brasileiras. Psicologia USP 22.3 (2011): 593-620.

Disponível em:http://www.scielo.br/pdf/pusp/2011nahead/aop2511

DOMINGUES, Petrônio. O ideal de branqueamento. (IN):*Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento no pós-abolição*. São Paulo: SENAC, 2003, p253-311.

DEMO, Pedro. Pesquisa e informação qualitativa. Campinas: Papirus, 2001. Introdução; Acertos Categoriais; Sujeito e Objeto – pág. 7-34.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Unesp, 2011.

EVARISTO, Conceição. *A noite não adormece nos olhos das mulheres*. Disponível em: http://cadernosnegros2k.blogspot.com.br/2011/10/noite-nao-adormece-nos-olhos-das.html.

FACINA, Adriana. -Eu só quero é ser felizǁ: quem é a juventude funkeira no rio de janeiro? *Revista EPOS Rio de Janeiro* - RJ VOL.1 I Nº2 I Outubro 2010 ISSN 2178-700X

FACINA Adriana e LOPES Adriana Carvalho.Cidade do funk: expressões da diáspora negra nas favelas cariocas. Disponível em: http://www0.rio.rj.gov.br/arquivo/pdf/revista_agcrj_pdf/revista_AGCRJ_6_2012.pdf#page=193.

FACINA, Adriana. Cultura como crime, cultura como direito: a luta contra a resolução 013 no Rio de Janeiro. In: Anais da 29º Reunião Brasileira de Antropologia. Natal, 2014.

FACINA, Adriana; PALOMBINI, Carlos. *O Patrão e a Padroeira*: festas populares, criminalização e sobrevivências na Penha, Rio de Janeiro. Artigo no Prelo, 2015.

FANON, Frantz; DA SILVEIRA, Renato. *Pele negra, máscaras brancas*. SciELO-EDUFBA, 2008.

FILGUEIRAS, Mariana . ‗Arrocha da Penha' é a música mais tocada no Rio em app de streaming. In: O *globo* online, 07 de dezembro de 2016. Disponível em

:https://oglobo.globo.com/cultura/musica/arrocha-da-penha-a-musica-mais-tocada-no-rio-em-app-de-streaming-20607051> acessado em junho de 2017.

FILHO João Freire e HERSCHMANN Micael. As culturas jovens como objeto de fascínio e repúdio na mídia. IN: ROCHA, Everardo, ALMEIDA, Isabel Mendes de EUGENIO, Fernando (ORG).*Comunicação, consumo e espaço urbano*: novas sensibilidades nas culturas jovens. Coleção cultura e consumo. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio Mauad x, 2006.P143-155.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*: Saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2013.

GEMAA - Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa, *Ações afirmativas,* 2011. Disponível em: http://gemaa.iesp.uerj.br/dados/o-que-sao-acoes-afirmativas.html**.**

GOOD, H. & HATT, P., Métodos em pesquisa social. São Paulo: Ed. Nacional, 1977; A entrevista – pág.237-268.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada, Rio de Janeiro, Editora LTC, 1988.

GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: O trato pedagógico da diversidade. IN: CAVALLEIRO, Eliane (ORG). *Racismo e antirracismo na educação*. Repensando a nossa escola. São Paulo: Selo Negro, 2001, P83-96.

GOMES, Nilma Lino. "Juventude, práticas culturais e negritude: o desafio de viver múltiplas identidades." *Anais da 27ª Reunião Anual da ANPED. Caxambu* (2004).

GOMES, Nilma Lino; OLIVEIRA, Fernanda Silva de; SOUZA, Kelly Cristina Cândida de. -Diversidade étnico-racial e trajetórias docentes: um estudo etnográfico das escolas públicas‖. In: ABRAMOWICZ, Abete; GOMES, Nilma Lino(org),*Educação e raça : perspectivas políticas,pedagógicas e estéticas.Belo Horizonte*: Autêntica, 2010, p.57-73.

GRAMSCI, Antonio; COUTINHO, Carlos Nelson. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GROPPO, Luis Antônio. *Juventudes e Políticas Públicas*: comentários sobre as concepções sociológicas da juventude. Desidades, Revista Eletrônica de divulgação científica da infância e juventude, n 14, ano 5, mar 2017.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Combatendo o racismo*: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 14, n°39, fevereiro 1999. Disponível em :http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n39/1724.pdf.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. SP: Editora 34, 2012.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, p. 103-133, 2012.

HALL, Stuart. *Raça, o significante flutuante*. *Z Cultural*: ano VIII, 03, 2013, http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante.

HALL, Stuart e WOODWARD Kathryn. *Identidade e diferença*: A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Editora UFMG, 2013.

HERINGER, Carolina. Caveirão da PM invade festa na Zona Norte do Rio de Janeiro. In: Extra online, 19 de março de 2017. Disponível em :https://extra.globo.com/casos-de-policia/caveirao-da-pm-invade-festa-na-zona-norte-do-rio-21083648.html> acessado em junho de 2017.

HERSCHMANN, Micael. *O funk e o hip-hop invadem a cena*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora SWF Martins Fontes, 2013.

Jornal Folha de São Paulo, 21 de outubro de 1992, ano 72, edição 23212, caderno cotidiano página 3 -3.

_____O DIA, 25 de outubro de 1992, ano 42, edição 14.742, caderno cidade página 2.

_____ O DIA de 28 de outubro de 1992, ano 42 edição 14.745, caderno polícia, página 11.

_____O DIA, 29 de outubro de 1992, ano 42, edição 14.746, página 4.

_____ O Estado de S. Paulo, 26 de outubro de 1992, ano 113, n°36.167, caderno cidade, página 3.

_____O Estado de S. Paulo, 26 de outubro de 1992, ano 113, n°36.167, caderno cidade, página 3.

JOVCHELOVITCH, Sandra & BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W, CASKELL,George (Ed). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*: Um manual prático. Tradução de Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, pág 90-113.

JÚNIOR, José Carlos Teixeira. *A narrativa da montagem do funk carioca no cotidiano escolar*. Educ. Soc, Campinas, v.36, n 131, p517-532, abr- jun 2015.

LESSA, Carlos. *O Rio de todos os Brasis:* uma reflexão em busca de auto-estima. Editora Record, 2001.

LIMA, Juliana Domingos de. -A UPP acabou com o baile funk, mas ainda tem tráfico e armaǁ. In: Nexo, 17 de março de 2017. Disponível em : https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/03/17/MC-Carol-%E2%80%98A-UPP-acabou-com-o-baile-funk-mas-ainda-tem-tr%C3%A1fico-e-arma%E2%80%99> acessado em maio de 2017.

LOPES, Adriana Carvalho. *-Funk-se quem quiser" no batidão negro da cidade carioca*. 2010. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.

LOPES, Nei. *Guimbaustrilho e outros mistérios suburbanos*. Rio de Janeiro: Dantes, 2001.

MAGALHÃES, João Carlos Ramos. *Histórico das favelas na cidade do Rio de Janeiro.* Desafios do desenvolvimento. v. 7. n. 63. out/nov. 2010. Disponível em: http://desafios.ipea.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1111:ca

MANIFESTO DO MOVIMENTO FUNK É CULTURA. 26/07/2008. Disponível em :http://apafunk.blogspot.com.br/2009/01/manifesto-movimento-funk-cultura.html> acessado em maio de 2017.

MARGULIS, Mario; URRESTI. *La juventud es más que uma palabra/ Laura Ariovich*..(et al); editor : Mario Margulius, 1 ed. Buenos Aires: Biblos, 1996, p 13-30.

MARTINS, Carlos Henrique dos Santos. *Memória de jovens*: diálogos intergeracionais na cultura do charme. Rio de Janeiro: Ar Ed, 2015.

MELUCCI, Alberto. *Por uma sociologia reflexiva*: pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis Vozes, 2009.

MENEZES, Renata de Castro. *Devoção, diversão e poder: um estudo antropológico sobre a Festa da Penha.* Rio de Janeiro, 1996. Mestrado (Dissertação). PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

MILLS, C. Wright. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MULLER, Tania; COELHO. *A Lei 10639/03 e a formação de professores*: trajetórias e perspectivas. Revista da Associação dos Pesquisadores Negros, v.5, n.11. jul-out.2013. p 29-54.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Identidade Nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude*. Usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Tempo social, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

NORA, Pierre. *Entre memória e história*: a problemática dos lugares. In: Projeto História. Revista do Programa de Estudos de Pós Graduação em História da PUC – SP, São Paulo, 1993.

OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA. Vila Cruzeiro tem origem no Quilombo da Penha. 27 de abril de 2005. Disponível em :http://koinonia.org.br/oq/noticias-detalhes.asp?cod=5698> acessado em março de 2017.

O GLOBO. -É o dano colateral mais absurdo‖, diz o porta- voz da PM sobre estudante que morreu baleada na escola. In: O globo online, Rio de Janeiro,31 de março de 2017. Disponível em : https://oglobo.globo.com/rio/e-dano-colateral-mais-absurdo-diz-porta-voz-da-pm-sobre-estudante-que-morreu-baleada-em-escola-21140159> acessado em maio de 2017.

PAIS, José Machado. Dos grupos juvenis aos grupos de classe. In: PAIS, José Machado. *culturas Juvenis*. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 2ª Ed., 2003, pág. 109-157.

PAIS, José Machado. *A construção sociológica da juventude* — alguns contributos. Análise Social, vol. XXV (105-106), 1990 (1.°, 2.°), 139-165 .

PALMARES, FUNDAÇÃO CULTURAL. Disponível em :http://www.palmares.gov.br> acessado em março de 2017.

PASSOS, Pâmela e ROSA, Sandro Henrique. *Funk carioca e políticas públicas de cultura:* avanços e retrocessos entre 2008 e 2016. XII ENECULT, ISSN 2318-4035, v.1, 2016.

PAIXÃO, Marcelo. *A Dialética do Bom Aluno*: relações raciais e o sistema educacional brasileiro. Rio de Janeiro: FGV, 2008. Disponível em :http://www.todospelaeducacao.org.br//arquivos/biblioteca/ae0f4adf-519d-4073-a4cd-a26a9ed873dc.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2015.

PORTAL KONZILLA. Sucesso no Rio de Janeiro, o Arrocha Funk vem ganhando espaço como ritmo bem brasileiro. Disponível em :http://www.kondzilla.com/sucesso-no-rio-de-janeiro-o-arrocha-funk-vem-ganhando-espaco-como-ritmo-bem-brasileiro/> acessado em junho de 2017.

POLLACK, Michael. *Memória, silêncio, esquecimento***.** Estudos históricos**,** v. 2 n. 5, 1989.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. IN: Lander, Edgardo. "A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas." *Buenos Aires: CLACSO* (2005).

Revista VEJA, 28 de outubro de 1992, edição 1259, página18 a 20.

RIBEIRO, Claudia Cristina Ferreira. *Arrastões*: a cultura do medo disseminada pela mídia impressa brasileira e o processo eleitoral para a prefeitura do Rio de Janeiro em 1992. Monografia (bacharelado em História), UFRJ/IFCS/ Departamento de História. Rio de Janeiro, 2010.

RIBEIRO, Rodrigo Lopes Cavalcanti, VEIGA, Felipe Berocan. *Das favelas à Triagem*: velhas e novas formas de habitar o Rio Olímpico. Disponível em : https://www.google.com.br/search?q=google+academico&oq=google+acade&aqs=chrome.0.69i59j69i57j0l4.4279j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8#q=das+favelas+%C3%A0+triagem

RODRIGUES, Rute Imanishi. *Os „Parques Proletários" e os subúrbios do Rio de Janeiro*: aspectos da política governamental para as favelas entre 1930~ 1960. (versão preliminar). Disponível em :http://ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/131003_favelas_rio_parques_proletarios.pdf

SALLES, Marcelo. -*O funk é democrático e, por isso, perigoso*‖. In: Le monde Diplomatique, 3 de janeiro de 2011. Disponível em :http://diplomatique.org.br/o-funk-e-democratico-e-por-isso-perigoso/> acessado em maio de 2017.

SANSÃO, Luiza. *A cultura do funk está sendo exterminada com a ponta do fuzil, diz Mc Leonardo*. In: Ponte jornalismo, 24 de abril de 2017. Disponível : https://ponte.org/cultura-do-funk-esta-sendo-exterminada-com-a-ponta-do-fuzil-diz-mc-leonardo/> acessado em junho de 2017.

SANTOS, Lorene. Ensino de história e cultura africana e afro-brasileira: dilemas e desafios da recepção da lei 10639/03. IN : PEREIRA, Almicar Araújo Pereira e MONTEIRO,Ana Maria (ORGS).*Ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas*.Rio de Janeiro:Editora Pallas, 2013,P59-83.

SCHIMIDT, Maria Auxiliadora e CAINELLI, Marlene. *Ensinar História*. São Paulo: Scipione, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário*: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo : Claro Enigma,2012.

SOARES, Rafael. Metade dos feridos em tiroteio com a PM morre. In :Jornal Extra online, Rio de Janeiro, 16 de abril de 2017. Disponível em :http://extra.globo.com/casos-de-policia/metade-dos-feridos-em-tiroteio-com-pm-do-rio-morre-21213378.html> acessado em maio de 2017.

SOUTO, Jane. Os Outros lados do funk carioca. IN: VIANNA, Hermano. *Galeras cariocas:* territórios de conflitos e encontros culturais. Editora UFRJ, Rio de janeiro, 2004.

SOUZA, Elizeu Clementino de. -(Auto) biografia, histórias de vida e práticas de formação‖. IN: NASCIMENTO, Antônio Dias; HETKOWSKI, Tânia Maria (org). *Memória e formação de professores*. Salvador: EDUFBA, 2007, p59-74.

SOUZA, Elizeu Clementino de. -Histórias de vida, escritas de si e abordagem experiencial‖. IN: SOUZA, Elizeu Clementino de; MIGNOT, Ana

ChrystinaVenancio(orgs).*História de vida e formação de professores.* Rio de Janeiro:Quartet/FAPERJ,2008,P.89-97.

SOUZA, Maria Elena Viana. *Educação étnico-racial e colonialidade*. Relações étnico-raciais e diversidade. Organizado por Müller, Tânia Mara Pedroso e Coelho, Wilma de Nazaré Baía. – Niterói: Editora da UFF, Alternativa, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade:* uma introdução às teorias do currículo. Autêntica Editora, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In :*Identidade e diferença* : A perspectiva dos Estudos Culturais.Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar*?. Editora UFMG, 2010.

SPOSITO, Marília Pontes. Algumas hipóteses sobre as relações entre movimentos sociais, juventude e educação. *Revista Brasileira de Educação*, v. 13, p. 73-94, 2000.

STRUCK, Jean Philip. Fim do ‑auto de resistência‖ é mudança cosmética, dizem especialistas. In :*Carta Capital* online, 13 de Janeiro de 2016. Disponível em :https://www.cartacapital.com.br/sociedade/fim-do-auto-de-resistencia-e-mudanca-cosmetica-dizem-especialistas> acessado em maio de 2017.

TARDIF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

WAISELFISZ, Júlio Jacobo. *Mapa da violência 2016*, Homicídios por armas de fogo no Brasil. Flacso Brasil. Disponível em :http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf> acessado em maio de 2017.