

DOSSIÊ

*Experiências Interculturais em Escolas das Margens na América Latina***A antropologia esquecida de Paulo Freire: cultura do batuque como prática de educação antirracista*****The forgotten anthropology of Paulo Freire: batuque culture as a practice of anti-racist education*****Antonio Donizeti Fernandes^a**
donizete@uenp.edu.br

RESUMO

Observar, ouvir e sentir, de acordo com uma antropologia freireana (Freire e Nogueira, 1993) pouco mencionada, propõe-nos buscar pela compreensão e interpretação da realidade vivida pelos “excluídos/incluídos” (Martins, 1997) e a sua lugaridade. Convidadas ao ensino-aprendizagem da cultura do batuque, em um território obliterado ao olhar, ainda que contíguo e próximo ao centro desta cidade, vozes insubmissas da infância apropriam-se do enredo da história de reis e rainhas negros e negras na comunidade da Pedreira, em Jacarezinho – região norte do Paraná, Brasil. Com essa escrita, comunica-se aqui, o que foi mobilizar memórias e corporeidades que se apresentam subversoras às tentativas de silenciamento e de invisibilização por meio da participação observante (Cardoso, 1986; Cicourel, 1975) e, como resultado, aquilo que pensamos estarmos fazendo (Geertz, 2001).

Palavras-chave: Educação antirracista; Cultura do batuque; Território, Paulo Freire; Norte/Nordeste do Paraná.

ABSTRACT

Observing, listening, and feeling, according to Freirean anthropology (Freire and Nogueira, 1993), which is rarely mentioned, encourages us to seek understanding and interpretation of the reality experienced by the “excluded/included” (Martins, 1997) and sense of place. Invited to teach and learn the culture of batuque (percussive drumming tradition), in a territory obliterated from view, even though it is contiguous and close to the center of this city, rebellious voices of childhood take ownership of the story of black kings and queens in the community of Pedreira, in Jacarezinho – northern region of Paraná, Brazil. This writing communicates what it means to mobilize memories and corporealities that are subversive to attempts at silencing and invisibility through observational participation (Cardoso, 1986; Cicourel, 1975) and, as a result, what we think we are doing (Geertz, 2001).

Keywords: Keywords: Anti-racist education; Batuque culture; Territory, Paulo Freire; North/Northeast Paraná.

^a Doutor em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp); Professor Associado (UENP), Jacarezinho, Paraná, Brasil.

Introdução

Já cantaram
Já cantarolô
Quem é você?
Quem é você?
E os lugares há dizerem
Aqui não pode, aqui não pode
Aqui não pode, não pode não.

A escrita deste trabalho – ainda em andamento e enquanto registro dos primeiros resultados da experiência de intervenção de um grupo de professores, músicos e estudantes de graduação em uma comunidade extramuros da universidade¹ – apresenta-se, antes de tudo, como uma tomada de posicionamento diante de uma realidade que quer se fazer e apresentar-se como situação comum e em comum a aqueles que trazem e guardam consigo, em sua corporeidade, os excessos como celebração do direito à cidade. Trato aqui daquelas e daqueles que se encontram a viver em uma comunidade muito próxima do centro na cidade de Jacarezinho-PR, em situação de risco social e ou probabilidade de dano físico/moral, dada às condições de vulnerabilidade – sobretudo – sob o efeito da privação das primeiras necessidades, precariedade de moradia e dos infortúnios pessoais devido à falta de equipamentos coletivos, subemprego, desemprego, mas também à exposição, uso e abuso de drogas lícitas e ilícitas.

Essa tomada de posicionamento, em 2022, resultou-se do projeto de extensão “Maracatu maracá – **música** no sangue, África no soro” e do propósito de despertar para arte musical, a partir do ritmo característico percussivo dos tambores e, consigo, os ritmos de sentidos e significados que possibilitam dialogar com história da cultura afro-brasileira: organização comunitária, ambiente, localidades, memória e a agência negra em face da sua mobilização e enfrentamentos diários, detendo na ideia de valorização do trabalho do educador cultural na dobradura do ato de ensinar↔aprender o baque do maracatu em áreas privadas e destituídas de acesso aos mais variados serviços públicos e privados.

Desse modo busco resgatar a condição do protagonismo e do empoderamento de crianças, jovens e adultos de acordo com uma perspectiva metodológica teórico-prático à luz da localização da personalidade negra. Ou seja, busco tratar da produção cultural e do processo de afroletramento (Nascimento, 2009) visando não só a oportunidade de dispor e ter em mãos instrumentos

¹ A equipe nestes três anos de trabalho vem se mantendo com uma atriz e cantora, estudantes de graduação dos Cursos de Filosofia, Pedagogia (UENP) e dos Programas de Pós Graduação em Ciências Sociais e História (Unesp), professores da graduação do curso de Pedagogia (UENP), Cursinho Popular para o Vestibular (UENP) e professores da rede estadual de ensino do Paraná e de São Paulo.

percussivos², assim como persuadir os aprendizes para o compromisso e significados em comum de aprender tocar os baques iniciais do maracatu, além de possibilitar a expressão do corpo, do canto e da composição das loas como arremedo e mimese da condição de experiência coletiva.

Em “Batuque da cidade e a construção da realidade”, trato da questão da segregação racial enquanto conceito capaz de propor a compreensão das “camadas mais finas” da construção da realidade social.

Já em “Só sabemos ao “re-saber”, ao “re-conhecer” as coisas, descrevo e interpreto o que foi manter os primeiros contatos com a favela do ponto de vista da observação participante estando nela inserido.

Na seção “Pé de amoras e o baque da Pedreira”, apresento os primeiros encontros com as crianças e as mães – leituras e escritas da realidade captadas no processo do ensino↔aprendizagem de tais baques primeiros, bem como se deu a procura e a reflexão sobre a antropologia esquecida de Paulo Freire enquanto possibilidade metodológica do ensino-aprendizagem em favor de uma educação antirracista.

Em “Da cultura ou vice-versa: do batuque às palavras geradoras”, a distância e a duração são retomadas para pensar os usos e os sentidos da busca por descobrir o que o ensino↔aprendizagem proporcionam ao lidarmos com o que pesamos estar fazendo ao compartilhar saberes de convivência com os tambores e seus significados em nossa travessia e atravessamentos na favela.

Para finalizar, na seção “Em cada canto, quebradas, becos e vielas”, discorro sobre o uso da palavra cantada, partindo da experiência do que foi tirar as primeiras loas e toadas do batuque do maracatu de baque virado do ponto de vista da pergunta-resposta para situações vividas, memória e identidade.

O batuque da cidade e a construção social da realidade

Em Jacarezinho a partir da realidade observada, comparada e analisada sob o aspecto estatístico da distribuição espacial da população, de acordo com os setores censitários de raça e cor³, esses nos permitem lidar com o cruzamento dessa variáveis e consigo lidar com a ideia de estratificação social tendo em conta as questões relativas ao acesso a equipamentos coletivos e distribuição de renda.

Por conseguinte, dar entendimento à segregação geográfica, enquanto terminologia capaz de nominar, localizar e propor visibilidade àquilo que quer se apresentar, contraditoriamente, como

² Ainda aqui na não detínhamos conhecimento da ideia de amannualidade enquanto conceito que permite dar entendimento à relação entre consciência e realidade. Herança da antropologia das mãos de Álvaro Vieira Pinto a quem Paulo Freire chamava de “mestre”[...] e [que] com base em sua própria perspicácia analítica, tornou-se uma espécie de “antídoto” contra os efeitos da violentíssima tradição realista violenta porque se fez com base na depreciação dos chamados “homens rústicos” (Freitas, 2019, p. 116)

³ Para esta discussão faço uso do CENSO DEMOGRÁFICO 2010 em decorrência do CENSO 2022 IBGE ainda não dispor de tais dados do ponto de vista cartográfico, tal como pode ser observado mais adiante nas figuras 1 e 2.

invisível ou esquecido em face das desigualdades de chances sociais, norma de convenção e de prática comum das relações raciais: prática política e modo de organização societária, cuja característica sob expressão e prática dos movimentos sociais são associados à insígnia da identidade e a sua estereotipia não naquilo que nos tornamos (Hall, 2006) como e enquanto pergunta↔resposta em face da afrodíaspóra.

As periferias, a “quebrada” – apesar de suas diferenças tanto nas cidades grandes como nas de pequeno ou de médio porte – enquanto territórios estigmatizados e marginalizados encontram-se, também marcadas pela violência e pela precariedade (Silva, 2014; Panta, 2014; Fernandes, 2019) mais comum e que, mais que comum, devendo ser o destino das populações negras enquanto lugar (Santos, 1995) em relação ao direito a alojamento na cidade⁴.

O fenômeno segregação racial – ainda que não sendo fruto, ou tendo sua manifestação em exclusivo a partir do que passou ser instituído oficialmente de 1876 a 1965, com as chamadas leis *Jim Crow* nos estados do sul estadunidense – tem sua manifestação típica na separação entre negros e brancos, cujo tratamento desigual propõe o corpo e a corporeidade como lugares, circularidade, e traz consigo a discriminação imobiliária como uma das facetas mais visível, ao propor e a materializar o ideário da supremacia racial branca, enquanto modo de manter distanciamento e lugar de privilégios e, do mesmo modo, o fato de não carecer ser considerado branco, pois, “[...] não depende do indivíduo socialmente branco reconhecer-se ou assumir-se como branco, e muito menos de sua disposição em obter a vantagem que lhe é atribuída por sua raça” (Almeida, 2019, p. 64).

Sim, ainda conforme Almeida, foi o racismo que criou a ideia de raça e os sujeitos racializados, podemos complementar, muito antes da invasão das Américas e da própria invenção da palavra raça enquanto prática social. “O estatuto da pureza de sangue em Portugal – limitando o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos aos chamados cristãos velhos (famílias que já seriam católicas há pelo menos quatro gerações – remonta às Ordenações Afonsinas (1446-47), que excluía os descendentes de mouros e judeus” (Mattos, 2004, p. 9).

No Brasil a segregação racial, enquanto fenômeno social, até muito recentemente, tendeu a ser menosprezada, em face de sua tipicidade não apresentar marcada pelo esforço de separar brancos e negros, quando comparada à manifestação de tal prática nos EUA. Entretanto, como nos mostra França (2023) – em face dos estudos sobre segregação residencial, o debate acerca de um

⁴ Observa França (2023, p.309): “A segregação racial é particularmente evidente nas classes médias e altas. Na metrópole de São Paulo, por exemplo, negros e brancos de classe média e alta concentram-se não apenas em áreas distintas – os brancos nas áreas nobres e os negros fora delas, em locais mais periféricos –, mas também em áreas distantes uma das outras – são grandes as distâncias físicas entre ambos os grupos. Por fim, também demonstramos que os brancos, mesmo que em classes mais baixas, estão mais representados em áreas mais ricas da cidade do que os negros. Ou seja, as camadas mais altas são compostas majoritariamente por brancos, ao passo que os pobres que os cercam também são brancos. Nossas pesquisas também apontam para o fato de que na medida em que negros e brancos estão residencialmente segregados, são segregados também sus redes de relações pessoais e seus locais de frequência. Os diferenciais nas localizações residenciais contribuíram para construir limites ao acesso de negro a serviços urbanos de melhor qualidade e a áreas mais valorizadas, limites à integração da população negra com as camadas sociais [...]”.

“centro rico” e uma “periferia pobre” a partir das relações de classes e enquanto marcador social quase que único e exclusivo – recentemente, passou-se a perguntar sobre o fato de não ter havido explícita proteção legal à segregação racial no país o que, ainda segundo este autor, por si só tornaria-se de fundamental importância para entender a proposição da “‘falta de esforços abertos’ para separar negros e brancos no país” em face da realidade social construída.

Fruto do processo migratório que teve como destino as grandes capitais, a segregação geográfica (Panta 2014), enquanto produto dessa dinâmica social conhecido como êxodo rural, de 1950 a 1980, vai se manifestar como fenômeno e a se metamorfosear, estabelecendo o lugar da população negra na cidade entre aqueles que, principalmente, tomaram os rumos do sul e sudeste do país. Tal como observa Panta e Silva (2014) ao se referirem à cidade de Londrina como destino das populações nordestinas e mineiras. Do mesmo modo como em outras cidades ao norte e a nordeste do Estado, conforme Fernandes (2002), Jacarezinho desde sua fundação – no final do século XIX – teve nos mineiros a sua empreitada, mas com a derrocada do plantio do café no final dos anos de 1940, porém, o fluxo das “gentes do norte” passa ser mais intenso com a institucionalização da “civilização da usina de açúcar”.

No relato abaixo, um ex-trabalhador do corte de cana, que residiu no casario da colônia da usina Jacarezinho nos anos de 1970, comenta sobre tais “gentes do norte”, conforme Fernandes (2002, p.101):

O mundo tem gente de tudo tipo, o senhor é de boa fãmia, seu pai criô o senhor bem, todo mundo na sua casa é [de gente] boa, já tem outros lá no meio..., assim [é lá na usina], tem muito nortista. O nortista é um povo meio criado, meio criado assim..., não é que nem nós [que] somo bem criado [é] que os pais cria os fio de um jeito [e] outros de outro, no religioso..., tem gente de tudo que é coisa na fazenda. Então, um já tem um gênio, e o outro tem outro gênio, é desse jeito: tem de saber viver no meio daquele povo. Um dia um camarada tava conversando com um [outro] camarada assim, e eu brinquei e ele me ameaçou de tocá a faca, se não é eu [sair]... Nós tava num buteco assim, estava prosiando e tomando umas pinga e ele ameaçou de tocá a faca em mim assim, se não é o dono do boteco o Sr. Manoel não falá pra ele: ‘que isso rapaz o homem tá conversando com você e você querendo mete a faca nele?’ Então esse povo são assim, desse jeito. Às vezes você conversa coisa assim, tem que saber conversar com a pessoa, uma brincadeira, essas coisas, às vezes eles não gosta, estava ainda no entusiasmo, não estava esperando, então o Manoel falou: ‘cuidado com ele, é meio perigoso’. Os nortista não são bem criado, são acostumados lá no norte ... Qualquer coisa eles matam, pinta um sete, é assim.... A usina é cheio de nortista [...] o administrador mandava buscar em Minas aqueles mineiro, baiano, pernambucano, cearense; povo tudo mal criado. [Eles traziam estas pessoas] porque eles são bom pra cortá cana e nós paranaense aqui não somo criado com isso e lá eles são.

À luz dos marcadores sociais: classe, raça e gênero, tão bem captados pelas lentes de documentários como “Viramundo” (1965), “Tem que ser baiano” (1993/1994) e tantos outros

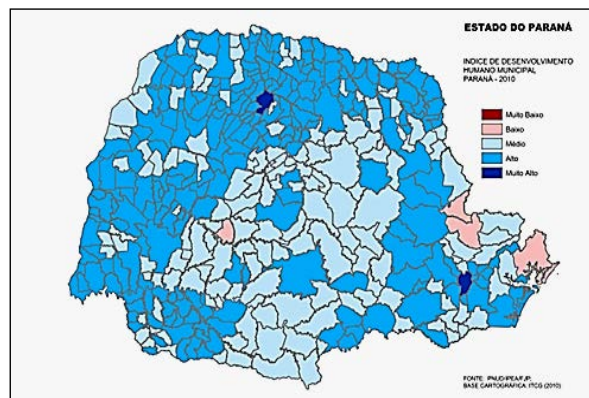
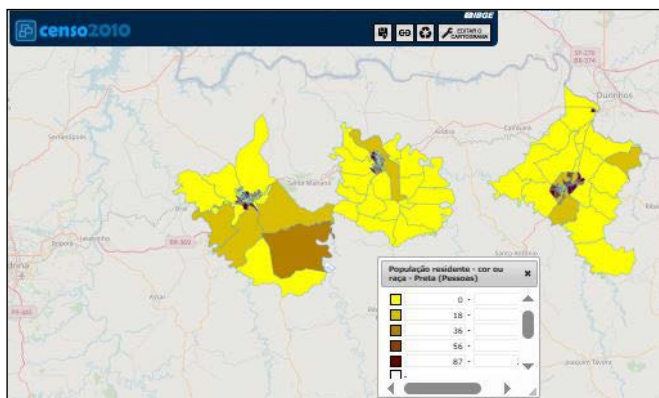
estudos e registros sobre a formação da classe trabalhadora brasileira (Gonzalez; Hasenbalg, 1982; Hasenbalg, 2005) revelariam o quanto as desigualdades sociais detêm nas diferenças a base de construção dos argumentos, prerrogativas e justificativas para o convencimento à ordem e à subordinação como reflexo do lugar social ocupado e de destino em nossas cidades.

Sobre os idos anos de 1950, 1960 e 1970, observam Cardoso de Melo e Novais (1999, p. 585) a espantosa cifra de 39 milhões de retirantes em busca de novos dias nos grandes centros. Em um primeiro momento no sul e sudeste e em um segundo, nas demais regiões do país:

São nordestinos e mineiros, fugindo da miséria e da seca, em busca de um destino melhor em São Paulo, no Rio de Janeiro, no Paraná da terra roxa; depois, são os expulsos do campo pelo capitalismo, de toda parte, inclusive de São Paulo, do Paraná, agora hostil ao homem; são gaúchos, que avançam pelo Oeste de Santa Catarina, passam pelo Oeste do Paraná, alguns entram para o Paraguai, outros vão subindo para Mato Grosso.

Sob a perspectiva da história regional em face de tal fenômeno, no caso de cidades como Jacarezinho, Bandeirantes e Cornélio Procópio, tal situação passaria ser vivida pelas populações negras enquanto efeito do processo migratório ocorrido nos anos de 1950, em virtude, tanto do ponto de vista da decadência como da formação dos novos cafeeiros seguindo o rumo da sua expansão no chamado Norte Novo do Paraná⁵.

Figuras 1 e 2: Domicílios em Cornélio Procópio, Bandeirantes e Jacarezinho, conforme distribuição da população preta, por distrito de residência e o Mapa do Paraná/Município, conforme IDH no ano de 2010.



Fonte: IBGE - Cartograma Censo 2010. Mapa do Paraná/Município – Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH) 2010 – PNUD/IPEA/ FJP.

⁵ Os dados estáticos do CENSO de 1940 e 1950, esse último em particular, se comparado ao primeiro parece-me não seguir a tendência apontada por Cardoso de Melo e Novais (1998), ainda que esses não tratem da variável raça-cor. Para concentração de maior número de pretos e pardos em Jacarezinho, ao contrário, conforme IBGE para esse período, o que se observa é uma estabilização para tal população, ainda que tenha ocorrido aumento populacional em sua totalidade, saltado em 1940 de 24.528 para o total de 34.405 munícipes residentes no ano de 1950. O que equivaleu a aumento da população branca em cerca 9.667 habitantes, enquanto para negros (pardos e pretos) o incremento populacional foi de apenas 296. O que poderia ter ocorrido?

Plantações temporárias e crescimento da pecuária também possibilitam identificar uma nova modalidade do colonato enquanto regime de trabalho. Em Jacarezinho os ex-colonos do café, em face da decadência dos cafeeiros, se viram como “colonos da cana” das secções da usina ou, então, enquanto aqueles que passariam a residir em bairros urbanos sob nova forma e organização do trabalho temporário como boias-frias (D’íncão, 1975). E, ou, mesmo, como seguidores da frente pioneira de plantio e cuidados com o café nas novas terras a oeste do Estado (Fernandes, 2002 e 2017).

Para essa escrita, entretanto, diante dos novos estudos que identificam a periferia nos grandes centros enquanto pertencimento e condição geral de vida e de identidade, poder-se-ia perguntar: a “quebrada” (Rosa, 2020; Ferréz, 2005)⁶ dos municípios citados para onde rumaram os migrantes teriam o mesmo sentido que aqueles das regiões não metropolitanas? Os municípios interioranos e seus bairros periféricos propõem algum tipo de organização local ou comunidade de sentidos de expressão cultural indenitária provinda da matriz africana? Que papel tem a educação do ponto de vista do ensino↔aprendizagem e da pesquisa nesse processo?

“Só sabemos ao re-saber, ao re-conhecer as coisas”

Uma das maiores contribuições da antropologia enquanto campo do conhecimento, se apresenta sob o nome de etnografia, mas esse sucesso não é reconhecido de maneira unânime. Aliás, unanimidade no campo das ciências humanas nunca foi coisa comum, ainda mais quando alguns se referem ao perigo das monografias etnográficas “[...] a tal ponto que um estudo meramente descritivo de uma etnia sem qualquer reflexão teórica, não deixaria de ser entendido como uma monografia” (Álvares, 2018, p.93). Nesse sentido, o que está posto, portanto, em relação ao estatuto e ao uso da antropologia se encontra sob a mira de tal suspeita como e enquanto ciência social diante da convenção do que venha ser ciência.

Geertz (1978) de antemão nos ajuda a entender a crítica anteriormente endereçada à antropologia descritiva, ou seja, observa esse autor que os textos antropológicos tratam de ficções enquanto algo construído e, por isso, passíveis de serem interpretadas a partir de uma descrição densa. Contudo, entre “ver, sentir e ouvir” estando “de dentro”, “de perto” e ou “de longe” (Cardoso de Oliveira, 2000; Magnani, 1998) nos propoiam o “que fazer” com tais interpretações como vim aprender em minha prática como professor e formador de novos professores.

Isso me pareceu devolver e, ao mesmo tempo, resgatar a antropologia esquecida ou não mencionada de Freire (1989), seguindo a ideia de que toda ação pedagógica propõe uma

⁶ “‘Ser’ da periferia pode, ao revés, significar assumir-se como sujeito de discursos e práticas, recobrando uma posição central para uma dita periferia geográfica ou sociológica. Em algumas circunstâncias, políticas públicas, parcerias não-governamentais, comunidades de base e dispositivos midiáticos acabam por operar como canais maximizadores de criatividade, produtividade e novidade, subvertendo o vetor da sujeição. Em outros casos, no entanto, discursos e práticas reativas podem verter em violência e destruição, inclusive se apropriando de códigos e configurações institucionais do aparelho de Estado, como no crime organizado. Com efeito, os processos de subjetivação têm lá as suas vicissitudes” (Ferrari et al., 2006, p. 4).

interpretação e de que essa se dá, antes de tudo, a partir do “[...] desafio da realidade do oprimido em diálogo com os instrumentos de análise da reflexão teórica” (Streck; Redin; Zitkoski, 2010, p.38). O que nos traz de volta às questões epistemológicas da interpretação antropológica, acrescida da dimensão política: pois como diz Freire (1994) toda ação pedagógica é uma ação política, pois, toda ação política é uma ação pedagógica.

Daí que o relato que se segue, ainda que não podendo se caracterizar como uma monografia etnográfica – apresentar-se, sobretudo, como uma tentativa de registro descritivo/interpretativo da experiência de se desenvolver a prática de ensino↔aprendizagem das relações étnico-raciais, em ambiente extramuros da sala de aula, buscando, ao mesmo tempo partilhar o encanto da cultura do batuque⁷ enquanto chave para lidar com a ideia de pertencimento, organização comunitária e prática cultural política.

Ou seja, esse estudo trata da ação capaz de proporcionar o registro do exercício da reflexividade, por meio das implicações que envolvem a ideia de que não somente o que foi vivido, mas também o durante enquanto ato e ações significativas, buscando levar em conta a ideia de uma antropologia da descrição, enquanto exercício acadêmico como ato que também por ser pedagógico se constitui como ato político.

Lembramos que foi o convite – para participar daquilo que os organizadores chamaram, em 2019, de “Caravana cultural da UENP leva arte à comunidade da Pedreira” – que nos deu a primeira oportunidade de nos deparar com o que chamamos de celebração de excessos. Naquela ocasião, à medida que descíamos, em cortejo, uma pequena ladeira que dá acesso à favela com o batuque das alfaias, das caixas e o espetáculo de equilíbrio da perna de pau do palhaço, surgiam sorrisos e olhares curiosos de crianças e adultos.

Autoconstruídas em alvenaria, as casas em comum, guardavam o aspecto de casebres se comparadas as duas habitações edificadas na entrada da comunidade. Com seus quintais grandes, paredes com acabamento, telhados de quatro águas, carros em suas garagens. Como compreender o fato de alguns, mesmo com toda adversidade local, encontrarem-se em posição social de maior privilégio na favela?

O terreno é íngreme e acidentado. Em sua parte mais elevada, há uma parede na forma de uma muralha de pedra, com cerca de 10 a 15 metros de altura, separando as imediações com a companhia de fornecimento de energia e o hospital da cidade. Dali é possível avistar o centro a pouco mais de 700 metros de distância, bem como boa parte da periferia a leste e o vazio do pasto verde entrecortado pelos trilhos da velha linha férrea desativada em 1979, delimitando a extensão da favela em sua parte mais baixa. Local que em dias de chuvas se alaga em virtude das enchentes do Ribeirão Água Feia por não dar vazão a enxurrada e ao esgoto que recebe da cidade⁸.

⁷ Entende-se como cultura do batuque, aquilo que Pereira (2010) denomina como sendo a reafirmação dos laços de pertencimento dos africanos e de seus descendentes, a partir do canto, percussão de seus instrumentos musicais e de suas danças.

⁸ Para melhor compreensão, vide o audiovisual “Pedreira e o Peso de Todas as Águas da Cidade”.

O arruado de casas mantém um único acesso para o tráfego de veículos e por ser muito estreito não permite, ao mesmo tempo, o trânsito de dois carros. Nesse dia, como nas outras vezes em que lá estivemos, comum é ver a presença das crianças a brincarem – postadas em suas calçadas sem calçamento – entre meio a roda de conversa dos adultos e o volume alto do som provindo de suas casas, afinal, “é final de semana e todos querem diversão”.

Os moradores, de maneira geral, se referem uns aos outros localizando-os como “os da frente”, “os debaixo” e “os dos fundos da favela”, esses últimos localizados na encosta da parede de pedras aos fundos da Santa Casa de Jacarezinho. Já “os da frente”, ocupam uma parte do território muito íngreme coberto por vegetação, as casas, ali, não têm quintal e se encontram sujeitas aos deslizamentos de terra em dias de intensas chuvas, como as ocorridas em março de 2023, quando uma das casas foi parcialmente soterrada e várias famílias desabrigadas com a cheia do Ribeirão.

Já “os de baixo”, assim como “os dos fundos”, próximos à linha do trem e do Ribeirão Água Feia, sob a ameaça do deslizamento de pedras nessa mesma ocasião, mantinham-se alagados com as águas das chuvas a descerem da encosta de pedra infiltrando-se nos pisos e paredes das casas. Mais próximos do Ribeirão, “os debaixo” – aqueles com maiores quintais e com criação de animais – invadidos com a cheia viram algumas das famílias obrigadas a deixarem para traz os seus poucos pertences. “Tem ano que enche tudo, tem ano que não. Então, mas quando enche tudo, Deus o livre. É água de baixo e de cima, não tem... . O difícil é que a gente perde tudo que tem. Aí quando a gente consegue tudo de novo, aí vem de novo [vem a chuva e a enchente]”⁹.

Há quase 60 anos instalada na cidade, a favela como ouvimos de algumas mães mantinha cerca 50 famílias e como pudemos verificar nestes 3 anos de projeto de extensão, o movimento de chegada e saída se mantinha e mantém-se como uma situação comum e constante. Conforme observamos por meio dos registros e sua variação, quando iniciamos nossas oficinas de percussão e contação de histórias, ou seja, em 2022 havia cerca de 52 crianças de 1 a 14 anos, sendo 40% delas meninos e 60% meninas, cuja faixa etária mais representativa era de 2 anos (9,6%), seguida das de 10 (7,7%), 7 (5,8%) e 14 anos de idade (5,8).

Embora não tenhamos feito investigação mais apurada, suspeitamos que muitos moradores se encontravam e metiam-se no setor de economia informal do trabalho, pois, há uma prensa de reciclagem de materiais descartados – papel, alumínio, metais e plástico. O volume dos materiais a ser reciclado, disposto nas imediações da prensa e das casas é grande e com as chuvas acabam sendo carregados para o Ribeirão Água Feia.

Isso nos causou um misto de espanto e curiosidade, além do desconforto visual, dada a disposição de sacolas plásticas, caixas de papelão e sacos de lixo pavimentarem o caminho da última enxurrada, anunciando o que um dos integrantes da equipe denominou como sendo “o peso de

⁹ Depoimento de uma das moradoras da favela da Pedreira no audiovisual “Pedreira e o Peso de Todas as Águas da Cidade”.

todas as águas da cidade a caírem sobre a favela”¹⁰ – águas que trazem consigo a enchente e as pedras a rolaem em direção às casas.

A Pedreira, em meio as árvores e os trilhos que a entrecortam e levam até a ela, se apresenta obliterada não só aos sentidos do olhar, mas também enquanto local em que a experiência social negativa e a dominação personalizada revelam a manifestação do fenômeno social segregação racial, a partir do espaço habitado: vizinhança, sociabilidade e direito à cidade.

Cartogramas como os apresentados nas páginas anteriores, figuras 1 e 2, cuja população preta em Jacarezinho, Bandeirantes, Cornélio Procopio e Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) por municípios no Estado a subsome – careceriam ser analisados à luz da compreensão das “camadas mais finas de tal realidade”. Ou seja, a compreensão do padrão de segregação raça e classe social em face da proximidade entre brancos privilegiados na cidade em contraposição à distância dos pobres: brancos e negros – pretos e pardos – concentrados nas proximidades: periferias, “quebradas”, becos e vielas, enquanto produto e produção das desigualdades sociais a partir das diferenças e das políticas de atenção aos direitos sociais diante das esferas de governo.

Pé de amoras e o baque da pedreira

Ainda que mantivéssemos expectativas de realizar a primeira oficina no mesmo local onde estivéramos em 2019, uma vez que havíamos conversado com a proprietária da única venda local e de havermos apresentado o motivo e o objetivo de estarmos de volta. Na segunda semana que antecedeu a nossa ação, entretanto, a dona do estabelecimento nos informaria que não poderíamos ocupar aquele espaço porque o seu bar precisava manter as suas portas abertas, ou seja, em face de as crianças ficarem expostas à situação de presença da polícia na favela e do consumo de bebidas alcoólicas, deveríamos encontrar um outro espaço para o desenvolvimento das atividades.

Desde o início sabíamos que seríamos testados e desencorajados, daí a equipe decidiu, mesmo em tal situação, oferecer as oficinas em um terreno mais próximo ao da parede de pedras onde havia uma amoreira “nos fundos da favela”. Nesse dia embaixo do pé de amoras, já maduras, demos conta do grande desafio que seria manter a atenção de um grupo de 10 a 15 crianças com idade de 5 a 11 anos.

Tudo era novidade para nós enquanto educadores culturais, assim como também era para as crianças, mães e vizinhos que nos acompanhavam a certa distância. A curiosidade e as expectativas eram mútuas, não só em relação ao ensinar↔aprender, apreender↔ensinar o batuque dos instrumentos, mas também em relação à disputa da equipe pela atenção das crianças e o choque das concepções relacionadas às coisas que possibilitavam lidar com as identidades, desde o primeiro momento, pela evidência da corporeidade e do estranhamento.

¹⁰ Uma das moradoras, em novembro de 2022, disse-nos que aquele era o caminho da enxurrada que passava próximo da parede de sua casa e que por várias vezes inundou “os debaixo”. Quando perguntei a outra moradora sobre a situação e a necessidade de se organizarem sobre esta situação, essa desconversou dizendo que a enxurrada, há poucos metros de sua casa, não lhe oferecia risco e sim a casa vizinha debaixo que se encontrava em seu caminho.

Ainda que não soubéssemos que estávamos a lidar justamente com aquilo que Freire denomina como sendo o “conhecer pela via do corpo”, desde esse encontro nos deparamos com essa situação a partir da alusão ao cabelo, os seus tipos e usos, assim como, o quanto o corpo guarda as marcas do lugar enquanto estereótipos, também, entre as crianças¹¹.

Mas se o corpo, segundo Boff (1989) referindo-se à perspectiva metodológica de Freire ao tratar do morador da favela e os limites de suas alegrias e tristezas na apresentação de “Que fazer” – proporciona aprendizados mesmo que diante da falta de gêneros de primeiras e de outras necessidades. Se assim o é, nestes quase 12 meses de encontros na Pedreira, restar-nos-ia perguntar em face da imediatez do vivido: onde eles estariam, ou melhor, como se daria este saber pelo corpo? De que modo ele era ou vinha sendo construído?¹²

O lugar como questão social do ponto de vista da inscrição na favela, enquanto território ao retomar os escritos de Sodré (1988), levou e leva-nos a um (re)saber, um (re)conhecer por meio e durante o vivido de nossas observações participantes. Ou seja: o patrimônio da Pedreira, enquanto metáfora, proposição de sentidos e de significados, ainda nesse primeiro momento em franca opacidade.

Os primeiros encontros que vinham ocorrendo de modo itinerante e em diferentes lugares, sem que pudéssemos antever o local para realizar as oficinas: porta do bar, o pé de amoras e desses ao quintal de uma das moradoras. No quinto encontro, fomos solicitados a deixar o quintal da moradora, sem compreender direito os porquês. Buscamos compreender tal pedido, partindo da seguinte máxima: “a ‘forma visível’ do local oculta as relações distanciadas que determinam a sua natureza” (Giddens, 2000, p.27).

Por outras palavras, por mais que a dona da venda e a professora de catequese que nos cederam a área do bar e o quintal de sua casa – como vimos saber depois – vissem ou não com “bons olhos” as oficinas do batuque do maracatu e a contação de história, acerca da África e das relações étnico-raciais, o que estava posto, e que até então não tínhamos dado conta, era o fato de que o batuque dos tambores trazia às heranças de um patrimônio e uma cosmovisão que direta e indiretamente tencionava com os valores apregoados pelas religiões cristãs em suas diferentes filiações e interesses na comunidade.

Ainda que nada disso soubéssemos, embora nunca dito ou admitido, o baque da Pedreira nos propunha e nos propõe entender o fato de que estávamos a disputar ou colocar em tensão a ordem cultural hegemônica mantida entre aqueles que detinham ou mantêm agentes encarregados a darem manutenção à ordem cultural política. Quer dizer, ao percutir os tambores e trazermos

¹¹ Nesta ocasião o diálogo, em torno do cabelo, começou depois do retorno de uma das crianças, após a mãe tê-la levado para penteá-lo. A conversa sobre “cabelo de homem” e “cabelo de mulher”, em face do estranhamento ao uso que faço e o tamanho do meu cabelo, estilo *dreadlocks*, abriu espaço para o diálogo em torno de outros marcadores sociais. Nesta ocasião retomamos a prática que viria acontecer outras vezes: a contação de histórias a partir da literatura infantil tratando de temáticas relacionadas a história da África, personalidades e as relações étnico-raciais.

¹² Ainda me parecia enigmático [...] “conhecer pela via do corpo”, “mão que pensa”, conhecimento científico como “saber melhor o que se está fazendo”, “cultura de lutas” distinta da “cultura de livros”, ler como um “pensar além do autor”, a não-escolaridade como “resistência cultural” (Boff, 1989, p. 6).

conosco os cânticos, as danças e o batuque, de fato, estávamos propondo uma nova territorialização na favela ao evocar outro patrimônio simbólico, outra cosmovisão, que não aquela que se apresenta como sendo de validação única.

E mais, ainda sem maiores ambições acadêmicas, devo frisar, estávamos iniciando um trabalho de extensão em que nos propúnhamos dar entendimento e uso àquilo que se convencionou denominar como método Paulo Freire, dado o nosso propósito de poder lidar com a educação das relações étnico-raciais e história da África em ambiente não formal escolar por uma perspectiva da leitura do mundo. Ou seja, a partir do aprendizado na convivência com os tambores do maracatu, aquilo que passamos denominar como maracaletramento enquanto objeto de minhas primeira reflexões no momento em que me propus em ler e interpretar essa realidade, apresentando essa escrita em sua primeira versão no VI Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros – 20 anos da Lei 10.639 – Ponta Grossa-PR, 2023.

Ao retomar a essa escrita não fiquei surpreso em descobrir, entretanto, que a antropologia esquecida ou pouco mencionada de Paulo Freire se apresentou como um dos aspectos fundamentais de seu método: a palavração. Mas surpreso fiquei ao compreender que tal argumentação antropológica correspondeu ao rompimento com o autoritarismo e à tradição do debate daqueles que desde o século XIX entendiam que a população que se tinha no país não poderia proporcionar grande avanço daí que, “antes de se ter um povo escolarizado, era preciso ter um povo disciplinado”. Ou seja, propunham ver a cultura popular e o homem rústico – o “homem simples” – como insuficientes e por isso a necessidade de serem alfabetizados: “A perspectiva antropológica de Paulo Freire [portanto] é um ponto de inflexão em relação ao modo como, no Brasil, a noção de realidade era historicamente utilizada para “demonstrar” como o homem rústico, visto de perto, demonstrava a menoridade intelectual do chamado “homem simples” (Freitas, 2019 , p. 110).

Da cultura ou vice-versa: do batuque às palavras geradoras

Uma das questões sempre presente, embora nem sempre evidente do ponto de vista da realização do trabalho pedagógico com as crianças era como lidar com a cultura do batuque estando imerso nela. Ensina-nos a antropologia que para essas situações “o que é familiar”, carece de ser estranhado – enquanto método e técnica de investigação – o olhar antropológico, para além de uma mera curiosidade em face de determinada realidade, devendo ser ele lançado de maneira a sofrer refração. Ou seja, o olhar (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 4) devendo ser ele “sensibilizado pela teoria possível”.

Por essa perspectiva antropológica, a concepção freireana em relação à distância do tempo, tendo em conta a duração vivida do trabalho pedagógico, para pensarmos o uso das palavras ou temas geradores, mesmo que estivessem sendo apresentados em nossos diálogos a partir da contação de histórias e de nossa ânsia pelo ritmo e o canto das loas, entretanto, pouco pareciam nos informar diante dos desafios da realidade e de resultados quanto da nossa ação, mesmo tendo consciência de que estávamos em busca do vínculo e a nos inscrever na história da comunidade.

Daí que, ainda que não tivéssemos a dimensão do que estávamos a provocar, em meio aos olhares de espanto, embora desconfiássemos, talvez o barco como metáfora – conforme o poema abaixo – seja a melhor tradução para nossa travessia e atravessamentos com o batuque do maracatu:

“Se minha palavra não fosse refundada
eu não poderia sofrer a experiência
da refundação da palavra
no silêncio absoluto.
Cultura? O barco é cultura. A maneira de usar o barco também.
é o tambor que soa pela noite adentro. O ritmo do tambor.
o gingar dos corpos do Povo ao ritmo dos tambores
é a maneira que o Povo tem de andar, de sorrir,
de falar, de cantar enquanto trabalha” (Mello, 319, 2010).

Desde o último convite para encontrarmos outro lugar, ainda que relutando, resolvemos ocupar o local da principal passagem para entrada na favela – a faixa que separa a rua que dá acesso à Pedreira e as lojas comerciais instaladas, local que nos dias úteis serve como estacionamento para veículos e, também, às atividades e ações das igrejas evangélicas nos finais de semana.

Não me lembro muito bem, mas penso que tenha sido após o nosso sexto encontro que tenha ouvido, de um dos integrantes da equipe – após as chuvas de outubro – sobre a situação de risco anunciada em meio as alegrias e dificuldades cotidianas do ritmo do batuque que fazíamos e que por força dos dias ensolarados e das eleições se apresentavam como condição por demais comum para podermos pensar em palavras geradoras ainda que desde o primeiro momento estas tenham sido pronunciadas¹³.

Nessa escrita na distância e também na duração, de tal experiência, é que nos parecem as palavras e os temas geradores serem e devolverem, ao mesmo tempo, os sentidos de sua força e a força de seus sentidos em face da ideia de descobrir o que as pessoas e nós pensávamos e pensamos estarmos fazendo ao vivermos a comunidade de sentidos estando imersos nessa duração. O que, por sua vez, a partir de uma educação como prática da liberdade, necessariamente, nos propunham uma perspectiva pedagógica atada a ideia de “libertação de forças adormecidas”, enquanto crítica aos processos de reprodução da ordem de subordinação e de segregação racial.

Penso que foi mesmo neste momento que a palavra maracatu – enquanto aprendizado e compartilhamento de saberes de convivência com o batuque, os batuqueiros e os tambores – me chegou como tradução de tomada de posicionamento em favor do conhecimento, resgate e reconhecimento do maracatu enquanto expressão do encontro e agência dos povos originários e afrodiaspóricos. Ou seja, maracatu enquanto produto e produção de sentidos e de

¹³ Uma das primeiras palavras que mais ouvi das crianças foi enchente, quando das primeiras oficinas na favela, mas até aquele momento não tínhamos dimensão do que era isso para aquelas pessoas, tal como podemos ouvir em outro momento de uma das moradoras quando do registro do audiovisual que produzimos: “Pedreira e o peso de todas Águas da cidade”.

significados contra-hegemônicos à escrita e aos apagamentos incompletos dos traços de África em nossa história afrodiaspórica.

Maracaletrar permite-nos avançar para além da ideia do pitoresco e do exotismo sob a insígnia da folclorização como recalçamento (Lopes, 2011, p. 198) “[...] em função da suposta superioridade da chamada “cultura erudita” de base europeia” em oposição aos usos populares do “corpo” (Soihet, 2003) e primazia da experiência negra. Corpo que na terceira década do início do século XX – passou ser o da espetacularização a partir do que veio se constituir com a política cultural da era Vargas: o modernismo cultural e a construção do estado nacional centralizado (Rubim, 2007) , e mais recentemente o que alguns críticos em face da diversidade cultural, construída por tal corpo, vem denominando como extrativismo cultural (Kaçula, 2025).

Daí que para lidar com o conjunto de estratégias para leitura e escrita, o maracaletramento, como criação e trabalho (Silva, 2001), oportuniza-nos pensar e a desenvolver em espaços outros, não formais de educação, a educação das relações étnico- raciais em favor do “fortalecimento de um movimento social educativo que conjugue o que é simbólico e o que é pra encher a barriga, o que é estético e político em uma proposta de formação e de autonomia, que se encoraje a pensar vigas e detalhes de nossas memórias, tradições, desejos” (Rosa 2020, p.22).

Desde nosso primeiro encontro que as crianças na Pedreira – com suas vozes insubmissas, convidadas a entoarem cânticos – entram em contato com o ritmo e o batuque do enredo sobre reis e rainhas negros e negras. Foi na varanda do bar da comunidade que foram apresentadas as primeiras imagens e narrativas relacionadas diretamente ao continente africano de modo retomar ou propor uma conexão com a corporeidade e a trajetória daqueles que boa parte das vezes são alienadas e alienados de tal patrimônio¹⁴.

A África surgia, assim, nas situações em que menos nos lembrava por ser demais familiar. E por estarmos imersos na duração: instrumentos, baques, *adinkras*, espiritualidades, elementos da natureza, ainda que se encontrassem em nós (Asante, 1989) enquanto caminho, o *njia*, o compromisso com o ganho da vida e a rotina dos encontros nos faziam esquecer, ao mesmo tempo, de tudo isso.

Em um desses encontros, incomodado com o modo como vinha sendo proposto o andamento da percussão dos instrumentos, um dos componentes do grupo de educadores em manifestação de desagrado, permite-me aqui retomar e pensar a ideia de consciência histórica como e enquanto vontade de ensinar↔aprender, assim como o de dar entendimento ao que pensamos estarmos fazendo e o motivo de o fazê-lo.

“Como podemos ensinar algo que não sabemos? A meu ver, como pergunta↔resposta a todos nós, àquilo que se encontra diretamente relacionado à perspectiva da consciência histórica

¹⁴ Neste dia, sem sabermos sobre o drama do peso das águas na Pedreira, a leitura de O casamento da linda princesa Abena e a disputa entre os noivos: chuva e sol, com o teatro de Palitoches, trouxe para favela as imagens e representações da África com as cores dos panos, assim como, a tez negra dos corpos e os tambores a tocarem e fazer ouvir, dançar, cantar e encantar. Estávamos, sim, propondo novos sentidos e significados.

em seu aspecto comum e crítico, cuja característica encontrar-se-ia na prática reflexiva¹⁵ tendo em conta o que nos tornamos.

O que me leva, a partir de Schutz (1970), propor o entendimento de tal experiência tendo em conta a concepção de que somente o que foi vivido se apresentar como significativo. Daí a crítica apresentada pelo integrante do grupo de educadores, em relação ao que estávamos vivendo com o ensino dos baques do maracatu – “uma prática que nem nós mesmos sabíamos; como poderíamos ensinar?” Permitir aproximar da concepção de reflexividade e significado do ensinar↔aprender no descanso do tempo, a partir da retrospectiva dessa experiência e questionamento enquanto modo de dar entendimento à teoria do conhecimento, nos permitindo vislumbrar o que consideramos corresponder o resgate da antropologia esquecida em Freire.

Por tal questionamento: fazer sem saber, assim como os juízos implícitos em tal questão, do mesmo modo, permite aproximarmos das práticas de resistência tanto de professores nas escolas, como de gestores e coordenadores de cursos de graduação e de pós-graduação. Boa parte das vezes alegando como justificativa, o fato de não terem tido oportunidade de aprendizado de componentes curriculares que tratassem de tal temática, devolvendo-nos a questão anteriormente mencionada sobre o ensino do baque do maracatu e a falta de conhecimento para realizá-lo.

Logo, quando retomo aqui o ensino-aprendizagem da educação antirracista, a partir do batuque do maracatu como duração de uma experiência, quero por essa – enquanto potência na distância e na duração do tempo vivido – pensar no que fizemos a partir de palavras como: escuta, experiência e esperança diante da condição pré-fenomênica e dessas não alcançarem maiores significados, senão a partir do que foi feito, o que permite retomar a ideia de consciência em Freire tanto do ponto de vista metodológico do ensino-aprendizagem como de sua antropologia sob a perspectiva da palavramundo à palavrção e vice versa.

“Pedreira ô Pedreira
Pedreira minha comuna”
“A cidade só te vê...
Acidade só crescê
E as pessoas a dizerem
Quem é você?
Quem é você?”¹⁶

Daí tirar loa, muitas vezes, corresponder a ação de improviso a nos oferecer e se apresentar como oportunidade didático metodológica em favor do maracaletramento como questão política étnico-racial. Envolvimento com assunto, um tema ou uma temática que se anuncia por meio da inspiração poética do cantador sobre os assuntos que se mostram no ambiente vivido: a realidade

¹⁵ “Como podemos ensinar algo que não sabemos?”. Estávamos começando uma jornada, mal sabíamos os nomes dos baques, filiações e convenções do maracatu.

¹⁶ Primeiras loas tiradas no calor da empolgação por cantar a favela da Pedreira. Mais recentemente as crianças também vem trazendo, em suas loas, as situações vividas na favela a partir de quem lá vive – as “pedrinhas pequenas”.

social construída e as identidades daqueles que, em sua narrativa, propõem-se a dialogar, por exemplo, com o público dos carnavais de páscoa, sambadas e o carnaval propriamente em face da diáspora nordestina e seu esquecimento no norte/nordeste paranaense: conexões de afetos, histórias, referências, memórias, corpo, corporalidades – ritmos e instrumentos – comunidade de sentidos.

Por isso a loa em sua estrutura – verso, oração, rima e métrica – enquanto texto oral e gênero poético se apresentar tendo o papel de trazer a mensagem dos grupos e de mestras e mestres de um determinado grupamento de maracatu: uma comunicação aos seus ouvintes sobre tal comunidade de sentidos (Lima, 2016). Em boa parte das vezes a narrativa da história de vida do seu tirador (França; Costa-Maciel, 2021) quando da apresentação nas sambadas, desfiles e abertura do carnaval em Recife, realizados pelos maracatus de baque virado ou maracatu nação mediante o modo de se cantar, assim como a sua estrutura em relação ao modo de compor o grupo de músicos – batuqueiros – que se diferem profundamente do terno de músicos do maracatu rural¹⁷.

A cantoria do maracatu de baque solto ou rural, obedeceria sempre a mesmos momentos rítmicos - a marcha, o samba comprido, o samba curto e o galope - enquanto no maracatu nação (IPHAN, 2012), “o baque [em sua polirritmia] se apresenta como forma de tocar a célula rítmica que compõe a música do maracatu junto com as toadas” e a convenção de suas virações. O baque virado, em face da composição dos instrumentos – todo eles percussivos¹⁸ – e o modo de execução da célula rítmica, além de permitir a identidade da nação em face de suas virações ou repiques, também permitiria entender a toada como identificação dada e compreendida pelas diferentes evocações de saudação, entre outras, às divindades do panteão das religiões de Matriz Africana.

Em cada canto “quebradas, becos e vielas”

De acordo com nossa proposta de levar o batuque de baque virado, passo a relatar aqui o que experienciamos em relação à composição das Toadas ou tiragem de loas e que me pareceu, lendo algumas entrevistas sobre os mestres maracatuzeiros, corresponder à afirmativa de ser essa atividade uma prática de improviso, pois como assinala Lima (2007, p.158) ao tratar do maracatu de baque virado:

¹⁷ Outra modalidade do maracatu, surgido nas primeiras décadas do século XX no estado de Pernambuco foi maracatu de baque solto ou maracatu rural, cujas características principais se diferem, entre outras, pelo ritmo, o jeito de se cantar e a localização em que se encontram organizados, nesse caso, circunscritos à zona da mata, mas, também hoje, na “Mata Norte, Mata Sul, Região Metropolitana [de Recife] e até na Paraíba” (Parecer n. 9 82/2014 (IPHAN, 2014, p.8).

¹⁸ Há, entretanto, grupos percussivos de baque virado como o Nação Pernambuco que ao fazerem a releitura dos maracatus nação tradicionais introduziriam instrumentos de sopro e consigo a proposição de uma pernabucalidade. Isto é, como entende Lima (2010, p.23), o sentimento “patriótico” e de valorização de tudo o que é pernambucano. No que tange a cultura, a pernambucanidade toma outras proporções, sobretudo por absorver todas as práticas e costumes existentes em Pernambuco, dando aos mesmos o caráter de “coisa pernambucana”. Assim, a pernambucanidade transforma o maracatu-nação de prática da cultura negra para “prática da cultura pernambucana”.

Os textos das toadas de maracatu em questão foram, possivelmente, compostos em situações variadas, sob a influência da cultura do improviso, conforme ouvi dos mestres maracatuzeiros Luiz de França [Leão Coroado] e Toinho [Baque Forte], ao longo de meu convívio com eles. Imaginemos o maracatu em desfile, perante personalidades importantes ou mesmo diante de lideranças religiosas de sua comunidade: a criação de uma loa homenageando determinada situação [...]

Do mesmo modo Mestre Barachinha, da tradição do maracatu de baque solto, em entrevista a França e Costa-Maciel (2021, p.223), permite pensar na “cultura do improviso” quando da composição das loas e toadas:

Eu estudei até a quinta série [...], eu toda noite eu cantava com meu primo Zeca Bier. Minha família está integrada a essa cultura, nasceram no maracatu mesmo. Então quase toda noite eu cantava com ele, eu lembro que cheguei [...] no ensaio de João Paulo e pedi a João Paulo para fazer um verso no ensaio dele, e ele disse: mas rapaz, tu vais cantar e eu disse: vou. Eu vou cantar.

Loar em face de nossa proposta enquanto batuqueiros foi uma situação que se apresentou como demanda quando da realização de uma primeira oficina de construção de “mineiros” com as crianças na favela da Pedreira. De fato, foi ali que se deu o primeiro momento para o que viria ocorrer em outras situações. Ou seja, foi quando solicitei a um dos educadores do grupo a tarefa de compor uma loa, já que também é *rapper*, pensei: não iria lhe causar maiores dificuldades.

Loar enquanto verbo e expressividade sob efeito do “sistema de chamada-e-resposta”, a antifonia – propõe-nos a polirritmia” como expressividade das culturas da diáspora africana e de seu uso “durante os séculos de opressão e perseguição, [e consigo] a possibilidade de novas relações sociais de não-dominação, de fraternidade, uma estrutura de encontros e de momentos comunitários sacralizados, junto com a construção de autoimagens positivas e dignificantes” (Ferreira, 2011 p. 63).

Por meio de nossa perspectiva de ensinar↔ aprendendo o batuque de baque virado, em face do efeito da dispersão dos retirantes nordestinos e mineiros entre os anos de 1950 para as terras do sul e sudeste enquanto pano de fundo de nossas intervenções., cantar, tocar e contar a história de uma das favelas mais antigas da cidade se apresentam como prática de intervenção e modo de reconstituir e lidar com a celebração de excessos materializada com a privação de equipamentos e os infortúnios pessoais tomados como objetos para além das denúncias enquanto passado-presente.

Perspectiva que nos foi chegando aos pouquinhos e que hoje consigo compreender o porquê de a loa não ter sido apresentada naquele momento e, ou, tão logo em dias futuros em face de esta ação exigir maior conhecimento e envolvimento com a realidade vivida.

Ainda que em situações de maior descontração, em locais outros, elas comessem a ser pensadas e tiradas de improviso com base na ideia do direito à cidade e da realidade encontrada na favela, pois, se “até no lixão nasce flor” (Racionais, MCs, 2002), sustentar o baque passou não só ser um ato de intervenção e de disposição para além do cantar sobre localidade, a partir de versos de improviso que saem sem pensar e sem darmos conta, mas também um modo de estar disponível

para escuta e expressão da emoção, sensações do eu no encontro com o outro e o mundo, a começar pela alegria das crianças e a pergunta comum de a cada reencontro: “Hoje tem maracatu?”

Já são mais de dois anos de reencontros, despedidas e novos encontros em meio ao cotidiano do corre daqui e de acolá na Pedreira, com seus trilhos, penhascos, cascalhos, chuvas, enxurradas, inundações, promessas políticas, ensino do catecismo, donativos de instituições cristãs, visitas de papais Noel e olhares curiosos de alguns diante de nossa insistência. Quase que a perguntar e a dizerem “quem somos nós” em uma cidade que guarda as marcas da sua altivez e de distinção na ação de suas instituições, mantendo um quarto para despejo do lixo e das águas abaixo no Ribeirão Água Feia a margear a favela.

Considerações finais

A cada momento da contação da história do casamento da Princesa Abena e os seus respectivos noivos, Chuva e Sol, tocávamos em assuntos do ponto de vista da fantasia e da realidade em comum às crianças, jovens, adultos e velhos vivida tanto em África como na Pedreira. Mas que ainda, naquele momento, não nos fora permitido perceber ou reconhecer.

O encontro e o diálogo com a antropologia esquecida de Freire, a partir da ideia de duração, reflexividade e o fazer com as mãos, nos permitiu entender o trabalho do educador cultural diante da exigência da capacidade dessa ou desse em captar, interpretar e propor o ato pedagógico como ato político capaz de ver, ouvir e escrever as coisas do ponto de vista do saber local não apartado do “re-saber e do re-conhecer” sendo o truque, ao contrário de “[...] não se deixar envolver por nenhuma empatia espiritual interna com o seu informantes” corresponder, justamente, em deter-se e prosseguir a partir do pensamento engajado em favor daquilo que permite dar continuidade do ensinar↔aprender como prática de liberdade.

Referências

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólem, 2010.

ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica (Parte 1). *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 88-117, 2018.

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity*. Trenton: Africa World Press, 1988.

BOFF, Clodovis. Apresentação. In: FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que fazer: teoria e prática em educação*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 3-8.

CARDOSO, Ruth C. L. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, Ruth C. L. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 1986. p. 95-105.

CARDOSO DE MELO, João Manuel; NOVAIS, Fernando A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: NOVAIS, Fernando A.; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 559-657.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2015.
- CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Tabela 3175: população residente por cor ou raça. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/3175>. Acesso em: 28 ago. 2025.
- CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Gráficos e cartogramas por setores e municípios. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/painel/>. Acesso em: 20 ago. 2023.
- CENSO MUNICÍPIO. Sexo; cor; quantidade. IPARDES, 1940. Disponível em: <https://www.ipardes.pr.gov.br/Pagina/Dados-do-Censo>. Acesso em: 20 ago. 2023.
- CENSO MUNICÍPIO. Sexo; cor; quantidade. IPARDES, 1950. Disponível em: <https://www.ipardes.pr.gov.br/Pagina/Dados-do-Censo>. Acesso em: 20 ago. 2023.
- CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. p. 87-121.
- D'INCAO, Maria Ângela C. *O bóia-fria: acumulação e miséria*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- FERNANDES, Antonio Donizeti. *A aventura do risco entre os trabalhadores do corte de cana-de-açúcar*. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UNESP, São Paulo, 2002.
- FERNANDES, Antonio Donizeti. *A casa e o talhão de cana: sofrimento social e dominação personalizada*. Curitiba: Appris, 2017.
- FERNANDES, Antonio Donizeti. O negro para além do lugar: território, territorialidade e (re)conhecimento. In: CONGRESSO ÉTNICO RACIAL, 4.; SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO PARA RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS, 11., 2019, Ituiutaba. *Anais [...]*. Ituiutaba: UFU, 2019.
- FERNANDES, Antonio Donizeti. *Pedreira e o peso de todas as águas da cidade*. 2025. Vídeo. Disponível em: <https://youtu.be/mewjndqW5os>. Acesso em: 3 set. 2025.
- FERRARI, Florência et al. Editorial. *Sexta Feira*, São Paulo, n. 8, p. 1-6, 2014.
- FERREIRA, Luis M. Artes musicais na diáspora africana. *Revista de Literatura do PPGL/UFSC*, p. 55-70, 2011.
- FERRÉZ. *Capão pecado*. São Paulo: Planeta, 2013.
- FRANÇA, Ana Cláudia; COSTA-MACIEL, Débora A. G. Loas do maracatu... *Interfaces da Educação*, v. 12, n. 34, p. 213-237, 2021.
- FRANÇA, Danilo. Segregação racial. In: RIOS, Flávia; SANTOS, Márcio André dos; RATTS, Alex. *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 306–309.
- FREIRE, Paulo. Ensinar, aprendendo. *O Comunitário*, Campinas, n. 38, p. 5-9, 1994.
- FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que fazer: teoria e prática em educação*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

- HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Comunicação e Cultura*, n. 1, p. 21–35, 2006.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: IUPERJ; Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- IPARDES. IDH 1991-2000-2010. Disponível em: <https://www.ipardes.pr.gov.br>. Acesso em: 22 fev. 2026.
- KAÇULA, Tadeu. Extrativismo cultural. Disponível em: <https://tadeukacula.substack.com>. Acesso em: 3 set. 2025.
- LIMA, Ivaldo M. F. Toadas de maracatu... *A Cor das Letras*, n. 8, 2007.
- LIMA, Ivaldo M. F. *Entre Pernambuco e a África*. 2016. Tese (Doutorado em História) – UFF, 2016.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- MAGNANI, José G. C. Transformações na cultura urbana... In: MOREIRA, Alberto da Silva. *Sociedade global*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 56–78.
- MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- MELLO, Thiago. Poesia. In: STRECK, Danilo R. et al. *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- MINISTÉRIO DA CULTURA (IPHAN). Pedido de registro do maracatu nação. 2012.
- MINISTÉRIO DA CULTURA (IPHAN). Pedido de registro do maracatu de baque solto. 2014.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. O olhar afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- NGOENHA, Severino; CASTIANO, José P. *Pensamento engajado*. Maputo: Educar, 2011.
- PANTA, Mariana. Segregação geográfica... In: SILVA, Maria Nilza; PANTA, Mariana (org.). *Território e segregação urbana*. Londrina: UEL, 2014.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Malungos na escola*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- RACIONAIS MC's. *Vida loka*. São Paulo: Cosa Nostra, 2002.
- ROSA, Allan da. *Pedagoginga*. São Paulo: Pólen, 2019.
- RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil. In: RUBIM, Antonio; BARBALHO, Alexandre. *Políticas culturais no Brasil*. Salvador: UFBA, 2007.
- SANTOS, Joel Rufino dos. O negro como lugar. In: RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SILVA, Maria Nilza da. Alguns aspectos da trajetória dos negros... In: SILVA, Maria Nilza; PANTA, Mariana (org.). *Território e segregação urbana*. Londrina: UEL, 2014.
- SILVA, Tomaz Tadeu. *O currículo como fetiche*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- SISTO, Celso; MATIAS, Simone. *O casamento da princesa*. São Paulo: Primo, 2009.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOIHET, Rachel. A sensibilidade feminina... In: MATOS, Maria Izilda; SOIHET, Rachel. *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003.

STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, José Jaime. *Paulo Freire: uma breve cartografia intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

TEM QUE SER Baiano. Direção: Henri Gervaiseau. Rio de Janeiro: Alô Vídeo, 1993/1994.

VIRAMUNDO. Direção: Geraldo Sarno. São Paulo: Thomas Farkas, 1965.

Disponibilidade de dados de pesquisa: Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Editora responsável: - Editora Chefe: Angela Scalabrin Coutinho

Revisor: Fábio Henrique Rosa Senefonte.

Como citar esse artigo:

FERNANDES, Antonio Donizeti. A antropologia esquecida de Paulo Freire: cultura do batuque como prática de educação antirracista. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 42, e98182, 2026. DOI: <https://doi.org/10.1590/1984-0411>.

Recebido: 20/01/2025

Aprovado: 26/02/2025

Este é um artigo de acesso aberto distribuído nos termos de licença Creative Commons.

