

**Os conceitos de mutirão e assentamento:
ideias para a segunda Abolição**

*The concepts of “mutirão” and “assentamento”:
ideas for the second Abolition*

Kwame Ankh (Thiago Brito)

Graduando em História/UFOP. Membro do NEABI/UFOP e do Laboratório de
Africologia e Estudos Ameríndios - Geru Maa/UFRJ.

Claudio Medeiros (UFF)

Doutor em Filosofia -PPGFIL/UERJ
Coord. Núcleo de Subjetividade e Ancestralidade - Geru Maa/UFRJ.

RESUMO: Mutirão e assentamento, ambos invocam ancestralidades banto, nagô e cabocla: o mutirão quando nos ensina uma forma de trabalho que não implica servidão e animalidade, o assentamento quando contrai por metáfora espacial o solo mítico da origem e faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora. Ambas ideias para a segunda abolição, práticas de rasura naquilo que Ronnielle Singular denomina “transcolonização de si mesmo”.

PALAVRAS-CHAVE: ÉTICA; FILOSOFIA AFRICANA; FILOSOFIA EXPERIMENTAL BRASILEIRA; ACHILLE MBEMBE; MUNIZ SODRÉ; LUIZ ANTÔNIO SIMAS.

ABSTRACT: *Mutirão* and *assentamento*, both invoke *Banto*, *Nagô* and *Cabocla* ancestry: the *mutirão* when it teaches us a form of work that does not imply servitude and animality, the *assentamento* when it acts as a spatial metaphor of the mythical territory of origin, becoming equivalent to a part of the diaspora's historical territory. Both ideas that introduce the project of a second abolition, both practices of *rasura* in what Ronnielle Singular calls “transcolonization”.

KEYWORDS: ETHIC; AFRICAN PHILOSOPHY; BRAZILIAN EXPERIMENTAL PHILOSOPHY; ACHILLE MBEMBE; MUNIZ SODRÉ; LUIZ ANTÔNIO SIMAS.

INTRODUÇÃO

*E assim quando a lei foi assinada
Uma lua atordoada assistiu fogos no céu
Áurea feito o ouro da bandeira
Fui rezar na cachoeira contra bondade cruel
(Samba-Enredo – Paraíso Tuiuti, 2018)*

Muito temos conversado sobre a abolição. Aliás tema que fez 130 anos em 2018, trazendo diversas perspectivas - do carnaval aos livros - sobre algo que ainda não passou e que atravessa profundamente o cotidiano da comunidade negra no Brasil. Na esteira dessa produção o que se percebe é o amadurecimento das condições que a temática abarca. Nesse sentido para nós existem duas abolições: a primeira seria a liberdade como libertação do cativo e do trabalho compulsório; a segunda pensada como interrupção ou sabotagem do projeto colonial de desencantamento do mundo, integrada à prática de transcolonização de si mesmo.

A primeira é a “liberdade de quê?” Liberdade do cativo, extinção do trabalho compulsório. Ela supõe a criação de suportes legais que garantiram a domesticação e, posteriormente, a concessão de uma consciência gregária, liberal, privatista, burguesa. A segunda, mais antiga, é a “liberdade para quê?” Ela é portadora de efeitos mais concretos, efeitos de lutas transversais e formas silenciosas de sublevação da violência ou práticas de ritualização da própria existência. Ela integra uma insubordinação pela alegria, a luta vigilante contra o *apartheid*, luta esta que não se realiza sob um ideal político-messiânico, mas na presença de uma ancestralidade que é desbloqueada pelas reservas de vida territorialmente “plantadas” e latentes. A isto pertence, de forma exemplar, a própria rasura do significado do 13 de maio, não mais invocando o caráter negativo da lei da República, mas como comemoração do dia de Zé Preto, no Maranhão, e nas macumbas como dia dos pretos-velhos.

Podemos trazer dada dinâmica para o plano histórico, para certos detalhes na história dos movimentos abolicionistas. Eles nos possibilitam enxergar as demandas percebidas entre as propostas de abolição muito pouco discutidas até o dado momento - onde a história oficial escamoteia o anseio de comunidade pulsante pelas pretas e pretos dessas terras. Residiu aí, neste movimento, a urgência para uma necessária segunda abolição, que não consistia apenas em abolir o outro de outrem. O que foi – e ainda é – esta segunda abolição indiretamente reclamada pelas lideranças negras dos movimentos abolicionistas do curso do XIX?

Os movimentos abolicionistas desempenharam um projeto de Brasil composto por, no mínimo, duas reformas. O primeiro grupo de reformas perseguiu a eliminação de dispositivos que subsidiaram a escravidão. O segundo defendia a reforma agrária e social atrelada à abolição jurídica. Parece-nos que a Lei Áurea, ao mesmo tempo em que coroa o êxito do primeiro grupo, amortece a urgência da pauta defendida pelo segundo. Achille Mbembe nos alerta que uma segunda abolição consistiria em “se auto abolir libertando-se da parte servil constitutiva de si” (MBEMBE, 2014, p. 54). Há primado da primeira em relação à segunda? Acaso o alerta de Mbembe pode nos indicar a anterioridade histórica de uma em relação à outra?

Ora, talvez pudéssemos rasurar esta fórmula, atrelando a ela a ocupação e ritualização dos espaços como prática operadora de subjetivações, e talvez André Rebouças nos ajude a compreender esta urgência. No Brasil, ele diz, há um “enfeudamento” da terra que é equivalente à racialização da servidão de negros, porque “exploradores da raça africana são simultaneamente grandes monopolizadores de terra” (REBOUÇAS, 1883, p. 18). A abolição jurídica seria metade da tarefa, porque o modelo de “exploração do homem pelo homem” (REBOUÇAS, 1883, p. 6) é indissociável do “monopólio territorial, o enfeudamento da terra” (REBOUÇAS, 1883, p. 40). *Confederação abolicionista* é um panfleto escrito em 1883, Rebouças ali dá suporte a tais ideias. Neste mesmo 1883, na contramão, Joaquim Nabuco, da Europa, termina *O*

abolicionismo. O *abolicionismo* é dirigido à classe política, à má fé dos escravocratas, “contra uma instituição e não contra pessoas” (NABUCO, 2000, p. 20). Não é um livro explosivo, não foi feito para “incitar à insurreição, ou ao crime, homens sem defesa” (REBOUÇAS, 1883, p. 17). *Confederação Abolicionista* já se constitui em registro diferente: é projeto de uma “Democracia Rural Brasileira” redigido contra “escravocratas, monopolizadores de latifúndios e usurpadores de terrenos nacionais” (REBOUÇAS, 1883, p. 38).

Comparado à radicalidade de Reboúças, seria *O abolicionismo* de fato menos agressivo? Para Nabuco, a História não dá saltos, era preciso escrever de forma a apaziguar, esclarecer sobre o fato de que adiar a emancipação é instigar “sintomas crescentes de dissolução social”. É aqui que a morada teleológica judaico-cristã moderna se estabelece como lógica de manutenção das sociedades racializadas. A linearidade à espera de um momento salvador, em que a humanidade estará em pleno gozo, reafirma-se aqui discursivamente. Muito embora para isso tenha sido necessário um aparato policial aos corpos negros desviantes. Vejamos, a título de comentário: no que tange a tutelada estratégia de Nabuco, poderíamos invocar a barbárie da violência policial nos incontáveis exemplos que nos remetem à causa aberta da *segunda abolição*. Mas por que a polícia aqui? Não apenas porque racismo de Estado e tecnologia policial foram acontecimentos historicamente inseparáveis. Mas pelo fato de que enquanto o problema da liberdade se constituiu um problema de Direito, o *excesso de liberdade* foi problema de polícia. Na medida em que uma *segunda abolição* se reporta ao quadriculamento da liberdade e à discriminação dos seus alvos, nossa hipótese é que este abolicionismo negro se engajou na luta contra o policiamento dos *excessos de liberdade*.

Nessa toada afinal, qual é o domínio de ação da polícia senão a circulação urbana? Pois bem, quanto ao policiamento da circulação: o que é uma boa rua? O que é uma boa circulação e o que é a má circulação? Do que se trata de organizar quando se fala em policiar a circulação urbana? A boa circulação não é apenas circulação de bens rigidados pelo fluxo de bens e capitais.

Boa circulação significa policiamento de colmeias sociais e policiamento da má circulação de pessoas. Segundo a régua moral da cidade moderna há bons pedestres e outros não tão bons assim, há existências que são desejáveis, outras nem tanto. Presumimos, o direito à circulação e à moradia urbana não foi algo que se procurou resgatar pela via da Lei e do Direito. A rigor, a necropolítica urbana nos ensina cedo que polícia é questão de saúde pública. Morre-se e morre-se às claras; diariamente lutamos para estar fora das notícias. Com a polícia, aprendemos cedo a nos organizarmos em pequenos grupos, de preferência impróprios para estatísticas e bailes. De preferência em ruas claras para testemunhas não-negras e *boots* confortáveis. De preferência em vias marginais o suficiente para não causar encruzadas e barricadas. O massacre de Paraisópolis atualiza em nós a geografia e a anatomia da violência 130 anos depois.

No princípio, enquanto fomentavam quem poderia ir e vir, o Abolicionismo das pretas e dos pretos urbanos foi radicalmente a ocupação ritualizada do território, porque foi nesta ritualização que se deu sua aventura civilizatória. Podemos chamá-lo “Abolicionismo quilombola”? Tradicionalmente, quilombos foram heterotopias, canais, redes de comércio de informação entre forros e fugidos. E a moradia popular urbana, se pensada como quilombos urbanos, reeditam, no Rio de Janeiro das últimas décadas do XIX, sua funcionalidade hospitaleira, agora para os negros livres em processo de transcolonização ética. Ousamos dizer que isso também se manifestara em São Paulo no fim do XX a partir das ocupações espaciais no Centro Velho. Aí se resgatam pequenos abolicionismos da vida cotidiana, se nos for possível enxergar ao longo destes séculos uma proliferação de lutas que já não serão interpretáveis dentro das coordenadas políticas fornecidas pelo conflito entre republicanos e monarquistas, liberais e escravocratas. Muito menos entre a direita e a esquerda no XX. Lutas marginais, sem porta-vozes gregários, sem grandes gestos heróicos, lutas descongestionadas de sistemas habituais de referência do poder imperial. Quantas revoltas e insurgências

urbanas, datadas ao longo do XIX, não poderiam qualificar historicamente nosso discurso?

Muito embora exemplos não faltem, gostaríamos de datar certas insurgências silenciosas, aquelas que integraram táticas de sobrevivência contra a barbárie dos cafezais, dos canaviais e das minas. Poderíamos denominá-las provisoriamente “assentamentos culturais”. Isto porque tiveram na tecnologia ancestral um modelo de produção de novas subjetividades, sem, no entanto, desviar-se, retrospectivamente, de um aquilombamento das reservas de vida que nossos ancestrais nos deixaram como legado.

Assentamentos Culturais

Ê, Calunga, ê! Ê, Calunga!
Preto Velho me contou
Preto Velho me contou
Onde mora a Senhora Liberdade
Não tem ferro nem feitor
(Samba-Enredo – Paraíso Tuiuti, 2018)

Teria sido natural à população da África Centro-Ocidental ter improvisado, no Brasil, uma experiência de sagrado mais elástica que as fronteiras entre religião-profano do catolicismo. Se o complexo religioso da África Centro-Ocidental atravessa o Atlântico e uma floresta tropical para assimilar, de forma criativa, o indígena velho, o índio encantado, qual a nacionalidade do Caboclo, por exemplo, na Umbanda? O Caboclo, na canjira dos encantados, qual o seu protocolo?

Não era excepcional para o povo deslocado do Congo e de outros lugares da África Central cultuarem os ancestrais dos habitantes mais antigos de sua nova terra – neste caso, os índios brasileiros. Eduardo Possidonio¹ explica um princípio básico

¹ Cf. POSSIDONIO, E. *Entre ngangas e manipansos*. Salvador: Sagga, 2018, p. 187.

destas identidades beduínas de respeito aos primeiros habitantes do local. Acreditava-se que sem a benção dos espíritos nativos a comunidade nova iria murchar e morrer. Logo quem por último chegasse procurava quanto antes unir-se em casamento com antigos locais. Assim estariam apaziguando ancestrais que não eram os seus próprios, mas dos quais dependeria nesta nova terra: o caboclo indígena velho.

O que temos então no processo da diáspora atlântica? Fronteiras itinerantes, rasuras no espaço para oferecerem modos de constituição de identidades nos dois lados da linha. É fenômeno de mão-dupla, ou melhor, encruzilhada, como diz Simas e Rufino, vem de negros e brancos, têm influências ameríndia, pode ser entendido como prática de resistência. Ou como fenômeno de fé: a incorporação de deuses e crenças do outro é vista como acréscimo de força vital².

Mbembe³ chama de assimilação criativa este princípio de negociação, pirataria e entrelaçamento. É outra coisa diferente do monoteísmo cristão anterior ao comércio com África. O cristianismo traz em sua matriz metafísica já um projeto de universalização que prepara o colonialismo. Como? Primeiro, é um Deus que faz fronteira com o paganismo e com o profano. “Quem não está comigo é contra mim.” Ora, o ciúme divino e a fronteira entre santos e pecadores é contrabalanceado através de outra figura da violência: a possibilidade de conversão como sinal da misericórdia e piedade de Deus, quer dizer: a redenção. E a redenção sob o preço do abandono da antiga existência corrompida. A conversão exige o apagamento do passado, abolição da diferença e adesão a uma humanidade universal. Essa universalidade encarnada pelo conceito de humanidade é a mesma que comandou a violência da empresa colonialista fabricando genocídios, semiocídios, epistemicídios e racismo cosmogônico a torto e a direito com o sinal da Santa Cruz. No lado de cá *pele sinal da santa cruz* virou encruzilhada

² Cf. SIMAS, L; RUFINO, L. A. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018, p. 69.

³ Cf. MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições. 2018, p. 175.

e possibilitou a origem das umbandas e dos candomblés de caboclo (Bahia). Quer dizer, trata-se de práticas que estariam no ritual de antigos negros de origem banta “que na África distante cultuavam os *inquices* – divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido – e que no Brasil viram-se forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o *inquire* que não os acompanhou à nova terra.” (PRANDI, 2004, p. 121). Os caboclos são espíritos de antigos índios que povoavam este território, antigos caboclos eleitos pelos bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas. Cultuamos, portanto caboclos por terem sido os primeiros donos da terra em que vivemos.

É preciso pensar, afinal, e credibilizar o fato de que enquanto o sistema escravista implicou em muitos aspectos uma desterritorialização e o *apartheid* urbano; na paralela a “encantaria popular”, como o complexo cosmológico assegurado pelos cultos de matriz afro-ameríndia, transformou o terreiro numa experiência associativa possível. Uma experiência de convívio das diferenças que resguardou ao mesmo tempo a perspectiva de um fundo em comum: que é a reinvenção do território mítico africano através da ritualização da vida na sociedade pós-colonial. É afirmar que a responsabilidade com a vida é constituída por princípios e estes, por sua vez, irão reger o universo.

Estes fundamentos são inevitavelmente diferentes, embora complementares (SANTANA, 2019; LUZ, 2017; SANTOS, 2012). Através deles adquiriu-se o conhecimento da tecnologia férrea na mineração, que somada ao escoamento de água, produziu os aquedutos nas Minas Gerais, para extração de minerais e assim estabelecer uma troca de retirar o minério e continuar a viver. Ou até mesmo os mais diversos *adinkras* presentes nos portões e igrejas a partir da estética engenhada pelos ferreiros africanos do XVIII. Arquitetaram, mas sem deixar de contar a história de onde vieram. Estamos a defender que perante dicotomia colonial escorregamos para não cair, fomos para poder voltar. O poder está em driblar e no espaço-tempo do respiro, preencher no aqui e no agora, a prática do

projeto bioético (KAKOZI, 2003). Melhor dizendo, trata-se aqui de uma preocupação com a manutenção da vida em sua plenitude.

Isto seria, a rigor, o procedimento ritualístico, o *xirê* no candomblé, propriamente dito. O *xirê* como a reiteração e a atualização da origem, na medida em que devolve ao indivíduo a experiência da sua constituição histórica no elo ou na continuidade possível com sua ancestralidade. Ele, como um elo numa cadeia de forças que envolve deuses, ancestrais, descendentes e um espaço ecológico, ele é permanentemente restaurado pela repetição do ritual, ou seja, pela transferência, reinvestimento e assentamento de axé.

Há de se ter calma. Respiremos, o emaranhado é intenso. Foi inegável um desenraizamento existencial que implicou uma morte em vida. Porém, como o *oxê* de Xangô possui sempre dois gumes, temos de ver também que essa quebra de vínculo com a terra (a morte deste pertencimento à terra como território originário, e, em termos culturais africanos, a diminuição da força vital e potência de ser, o *axé*) foi reconfigurada por estratégias múltiplas. E, bem entendido, todas as estratégias foram estratégias de sobrevivência no inferno do canavial, do cafezal e das minas da Colônia. Tudo para dizer o seguinte: impossível para nós pensar a sobrevivência aos séculos de cativo, agravada pela presença indesejável do africano na Colônia, sem credibilizar a tecnologia ancestral como modelo de produzir a vida que nossos ancestrais nos deixaram como legado.

Seria necessário partir do argumento de que os africanos não foram trazidos para se difundirem do ponto de vista populacional em todos os lugares do território. Não fomos esperados aqui nem era desejável que fôssemos ocupantes autônomos ou reconhecidamente proprietários de uma dignidade conquistada através do vínculo com a terra. O africano que se familiarizou, fixou-se e construiu aqui uma tradição o fez pela luta ferrenha, contra tudo e contra todas as expectativas dos seus algozes.

Mesmo assim, diante da economia do não-existir, propagada pela colonialidade nas suas mais diversas facetas, não podemos pensar de maneira estanque, mas sim por meio de *modulação*. Perceber a colonização como uma tentativa reducionista do ser é diferente de entender que a água benta refez ontologicamente as africanas e os africanos. Estes mesmos por sua vez cuspiam marafos e fazia da água que passarinho não bebe a benção. Queremos dizer com isso que houve tentativas de dizimação, mas a investida colonial não vingou. Houve, a partir das lentes que usamos, uma profunda baixa potencial do viver, como dissemos acima sobre o *axé*. No entanto, como brasa assoprada voltamos a queimar com intensidade. Nesse arder, o *xirê* como campo ritualístico acima trazido possibilitou algo na ordem da co-pertença pelas dinâmicas negro-africanas (LUZ, 2017), objetivou a sustentação de uma cosmopercepção⁴ - este informar ao corpo por meio campo cognitivo e sensorial - no Atlântico negro.

São essas práticas que nos fazem entender que o Brasil tenha sido resgatado e civilizado pelo terreiro, como nos ensina Luiz Antonio Simas. Terreiro como aquele que ritualiza as condições básicas de co-pertencimento. Ora, vejamos, pelo menos até final do XIX, não há um prédio, uma plantação, uma estrada, um caju colhido no mato, que não tenha empregado primordialmente braços dos povos originários ou africanos escravizados. A prática do terreiro foi e é a invocação permanente desta presença ancestral. Humanos e não-humanos, cadáveres e *eguns* de diáspora, entidades espirituais e homens “históricos”, seríamos neste movimento “limo uns dos outros” (MBEMBE, 2018, p. 311), semente uns dos outros, a refavela, a refazenda, que *enquanto o tempo não trouxer teu abacate amanhecerá tomate e anoitecerá mamão*. A durabilidade do mundo, as colunas e as sapatas do presente, teriam a mesma

⁴ Cf. NASCIMENTO, W. *Manifestações Afro-Brasileiras: Cosmopercepções e religiosidades africanas no Brasil in Roteiros temáticos da diáspora: caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil [recurso eletrônico]*. Kominek A.; Vanali, A. (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 502.

materialidade destas cidades invisíveis em que jazem pretos novos.

O africano em processo de diáspora é o africano que civilizou o Brasil, ambos nutridos pela mesma “*reserva de vida*” (MBEMBE, 2018, p. 311, grifo do autor). De modo que os oprimidos de hoje poderão atribuir à visão dos ancestrais escravizados, em primeiro lugar, “tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício” (BENJAMIN, 2015, p. 108). Deverão porém, em segundo lugar, atribuir à classe escravizada não a luta de raças, mas a *síncope* dos nossos tambores – como nos ensina Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino: “O pau que deu no couro, marcando a trágica experiência colonial, é também a baqueta que repercute no couro da caixa da escola de samba e invoca Oxossi através de seu *agueré*, Xangô pelo seu *alujá* e Oyá pelo seu *ilú*.” (SIMAS, 2018, p. 12) Se uma invenção não pode ser desinventada, aquilo que fizeram as populações afetadas pela experiência da dispersão e do não-retorno foi uma rasura da reflexão socrática sobre a relação entre filosofia e morte. O contrário da vida não é a morte, mas é a vida desencantada, a vida que se recusa a praticar uma vida filosófica incolonizável, e que, portanto, se resigna no ressentimento. Este nunca foi o destino do povo de terreiro. Porque terreiro é uma prática de presentificação dos ancestrais escravizados, não sob o signo da falta, da ausência ou do desaparecimento, sim sob o signo da reterritorialização cosmológica. O terreiro é um mundo que:

(...) inventa e cruza múltiplas possibilidades de ressignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. O terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. O mesmo codifica-se como uma experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização da vida. Assim, os terreiros por aqui inventados apontam para uma vasta ecologia de pertencimentos e para a

dimensão de uma cosmopolítica das
populações negras no Novo Mundo.
(SIMAS; RUFINO, 2018, p. 45).

Ali onde não há ser humano, não há deuses

Não sou escravo de nenhum senhor

Meu Paraíso é meu bastião

Meu Tuiuti, o quilombo da favela

É sentinela na libertação

(Samba-Enredo – Paraíso Tuiuti, 2018)

Na cadência do terreiro o *axé gera espaços*. Esta ideia que Muniz Sodré traz em *O terreiro e a cidade* (2002) nos possibilita pensar de que maneira podemos destacar que o rito de territorialização do axé dinamizou e dinamitou aquilo que o Mbembe denominou “segunda abolição”. Por que a segunda abolição como prática de se auto abolir libertando-se da parte servil constitutiva de si? Pensemos alguns exemplos. Podemos lembrar o problema da habitação popular urbana. Os negros que no momento imediatamente posterior à abolição procuraram se integrar à população dita “operária”, procuram também a dignidade de um lugar para morar enquanto eram rejeitados pela burguesia do Centro Velho. Encontram então táticas econômicas de sobrevivência que não tinha relação com o emprego assalariado (camelôs, serviços domésticos ou atividades liberais), e formas de moradia quilombolas (cortiços e estalagens), que de alguma maneira ofereciam proteção contra o desejo de extermínio da elite carioca. Nesta mesma condição podemos perceber o movimento hip-hop como aquele que gera tais espaços no coração de São Paulo pós-ditadura a fim também de se mobilizar cultural e politicamente diante tantas situações de arrocho das elites paulistanas (FÉLIX, 2018; SOUZA, 2011; WELLER, 2011). Nesse bate-bola com Sodré, podemos compreender o conceito de terreiro nas dinâmicas nagô como uma:

(...) noção africana de um espaço plástico, que se refaz simbolicamente, [e] tornou-se bastante operativa na escassez imobiliária carioca. O terreiro (...) passou a conter-se em apenas uma casa, às vezes numa parte da casa ou em pequena sala anexa a um barraco residencial. Por mais comum que fosse, o espaço sacralizava-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas de origem negra (eguns e orixás, ou suas reelaborações da encantaria: pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, exus etc.) (SODRÉ, 2002, p.80).

Reavemos: a habitação popular teria cumprido o mesmo papel? Penso nos cortiços, estalagens e albergues, que aos olhos das comissões sanitárias, articulavam valores do antiestético e do anti-higiênico. Como definir um cortiço? A proibição deste tipo de moradia nas freguesias urbanas veio, no Rio de Janeiro da Primeira República, acompanhado da Lei da vadiagem. Segundo Sodré, para os negros o Rio não era evidentemente uma cidade plena de axé. Era o lugar da má sorte, na forma da pobreza, das doenças e todos os males pessoais decorrentes da situação do cativo ou da liberdade precária. Logo, a experiência associativa de grupos étnicos distintos, seja dos caboclos donos da terra, seja entre nagôs (nigerianos) e bantos (angolanos e congoleses) estabeleceram instituições novas - os cordões, os blocos, os batuques, a macumba, congadas. Nesse mesmo ritmo conseguimos pensar as mobilizações diaspóricas do hip-hop, bailes black e o funk como vadiagem na segunda metade do XX, uma vez que a lei da vadiagem somente caiu, teoricamente, em 2012. São estas mesmas condições de ânsia por comunidade que vão desembocar em diálogos com as mais diversas diásporas negras e com a negrada do continente. No encontro ritualizado semanalmente, as sonoras pancadas fazem a manutenção de uma memória preta nos grandes centros. Todo este emaranhado representa talvez aquilo que a gente tentava chamar de “segunda abolição”, de uma forma muito particular. Não seria isso tudo

mais uma forma que reverbera a ideia do Sodré de que “o *axé* [a força vital, como potencial realizador] é capaz de gerar espaço” (SODRÉ, 2002, p. 104)? Vamos desenvolver um pouco mais.

Diferente das formas de capitalização da terra, ou do sequestro da moradia popular pelo rentismo, o terreiro, enquanto reserva de *axé*, funcionou como espaço mítico de uma solidariedade totalmente distante das formas de vida da *belle époque*. Essa aglutinação grupal, essa forma de sociabilidade - condenada pelo higienismo - têm suas raízes éticas no culto e no respeito aos ancestrais. Vamos descer mais uma camada para compreendermos a situação.

Certa dinamização do *axé* pela culto aos ancestrais permite uma ritualização do território que abre espaço para o sagrado, o mistério. O mistério, o imponderável - que tem a ver com esse desbloqueio de cômodos de realidade, e sobreposição espacial de temporalidades passadas embora não extintas -, o mistério ou o sagrado “volta-se para a expansão do ser” (SODRÉ, 2002, p. 118). É o colocar a todo instante em um devir que se abre para encontro com o outro e nas possibilidades das dimensões coletivas recria a si, o outro e o território que pisa. É onde enxergamos um sentido muito particular para um ditado yorubá: “alí onde não há ser humano, não há deuses”, em outras palavras: *o orixá, a divindade, existe na territorialidade, não na transcendência*.

Tal condição nos revela dois sentidos. O primeiro vem ligado à não-onipotência do candomblé e, portanto, ao seu caráter não-totalitário, contingencial, não-universalizante (sentido que pode também ser expresso na frase “*orixá come*”). Assim como o *egbé* é local que contrai por metáfora espacial o solo mítico da origem e faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, também o quilombo. Aí, o indivíduo em vida não está em face de sua própria finitude. O indivíduo, centro de inscrição de *òrisás*, está em face da finitude da presença espectral dos ancestrais escravizados. Ele está radicalmente em face àquilo que se encontra, vindo de nossos ancestrais, quando se chega ao mundo, em face a esta presença espectral ritualisticamente territorializada.

O conceito de mutirão

Ê, Calunga, ê! Ê, Calunga!
Preto Velho me contou
Preto Velho me contou
Onde mora a Senhora Liberdade
Não tem ferro nem feitor
(Samba-Enredo – Paraíso Tuiuti, 2018)

Faz-se necessário sempre irmos-voltando entre os percursos realizados até o dado momento, para assim continuarmos o capítulo onde a ideia de mutirão possa ser concebida com mais corpo e músculo. Levantamos duas leituras possíveis de abolição. Uma ligada ao fim do trabalho compulsório e libertação do cativo; outra como liberdade e construção existencial que sabote ou rasure o projeto colonial de desencantamento de mundo. Afirmamos, assim, que a Lei Áurea apenas lidou com a primeira, embora ainda mantenha a colonialidade atravessando as condições subjetivas-objetivas mundo afora. Nossos olhares se voltam, então, para a produção da segunda abolição. Aquela que não está na historiografia oficial, mas sim escamoteada nas frestas da sociedade, lá onde a construção de auto abolição da parte servil de si mesmo teve adesão.

Foi necessário defendermos que, nas bandas daqui a construção subjetiva de possibilidades não coloniais instalou-se na prática de ritualizar territórios. Assim, alarga-se esta proposta em meio a experiências que emergem nos sambas, candomblés, capoeiras, tererês, partidos-alto, os cordões, os blocos, os batuques, hip-hop, bailes funk, bailes black, macumbas, congadas e afins. Essas continuidades são possíveis pela concreta realização de cultos alavancados nas matrizes africanas, ou na transformação do terreiro em algo possível nos interstícios da geopolítica urbana.

Mantendo a rítmica gostaríamos de falar ainda um pouco sobre conceito de *mutirão* na cultura de subúrbio carioca e paulista, o mutirão como apenas uma dentre outras táticas econômicas de sobrevivência e persistência negra. Precisamos,

primeiramente, entender um pouco melhor a qualidade economia no que tange à comunidade negra, e por isso vamos adentrar num conceito caro para as tradições ocidentais à esquerda. Abrimos um pequeno parênteses, para falar sobre o conceito de trabalho dentro da tradição marxista.

Kojève explica que a consciência que trabalha:

contempla a si mesma no objeto exteriorizado. Ele contempla a si mesmo ao contemplar o objeto. Só depois de haver produzido um objeto artificial (...), e na edificação desta segunda natureza, chamada sociedade pelo trabalho, é que o homem se faz um ser sobrenatural real e consciente de sua realidade. Ao trabalhar ele é a história sendo objetivada. O homem que trabalha reconhece no mundo efetivamente transformado por seu trabalho a obra que é sua, aí ele reconhece a si mesmo, vê aí sua própria realidade humana e revela aos outros a realidade objetiva da sua humanidade. (KOJÈVE, 2002, p. 26 et seq).

Pois bem, Marx diz uma frase que é importante marcar. Ele diz assim, literalmente, o trabalhador, o operário no capitalismo industrial, “não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica” (MARX, 2004, p. 82) a si mesmo. Temos então alguns apontamentos. A primeira coisa: como o trabalhador não se afirma em seu trabalho, é natural então que “nega-se nele [no trabalho], que não se sente bem, mas [é] infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito” (MARX, 2004, p. 82). Portanto, não tem como o trabalhador ser feliz integrado nas relações de produção que correspondem ao atual grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O segundo apontamento: chega-se à situação em que o trabalhador “só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, (...) e em suas funções humanas só se sente

como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal.” (MARX, 2004, p. 83). Assim, o trabalhador animaliza-se. Por que ele se desumanizou? Porque ele se relaciona com sua atividade produtiva como que com uma atividade não-livre, ou seja, ele se relaciona com sua atividade como uma atividade a serviço de um outro, sob o domínio e a violência de um outro homem. Quando fatores econômicos passam a determinar a realidade extraeconômica, há uma desvalorização do mundo dos homens, e, portanto, ausência de liberdade.

Nessa mesma direção apresenta-se um terceiro apontamento: o caráter reificado da atividade produtiva humana não se tornará um problema por si só. Ele desencadeia junto consigo outros efeitos elementares nas formas de vida humana. Como o trabalhador na sua relação com o ato da produção é uma relação de infelicidade e servidão, assim também ele engendra o domínio do “*estranhamento do homem pelo [próprio] homem*. (...) O que é produto [o efeito] da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem (MARX, 2004, p. 85-86).” O que isto significa? Que tipo de relação interpessoal o espera aqui? Damos, aqui, mais um passo.

Como a relação do trabalhador com o produto do seu trabalho é uma relação de estranhamento, porque é uma relação entre coisas, ou seja, assim como este trabalho estranhado bloqueia a “verdade fisiológica” de que qualquer atividade produtiva “é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos” (MARX, 2013, p. 147); também nesta relação do trabalho estranhado “cada homem considera, portanto, o *outro* segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.” (MARX, 2004, p. 86). Temos, portanto, aquilo que Lukács (2003) chama de “reificação”, porque novamente a relação entre homens assumirá a forma das relações comerciais entre coisas. Mas veja bem, esta coisificação das relações entre homens não se resume à relação entre o trabalhador e o capitalista, ou seja, aquele que aluga o domínio sobre uma força de trabalho por um tempo determinado. Aqui impera isto que Marx chama no *O Capital* de “reino de

Bentham”, ou seja, o domínio dos princípios utilitaristas nas relações sociais. Agora, Marx argumenta que cada um olha somente para si:

A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida [princípio de Adam Smith] (...) realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral. (MARX, 2013, p. 251).

Sabemos que é seguindo esta direção que se conclui de que maneira Marx eleva o trabalho não apenas a uma categoria antropológica, mas a uma categoria da teoria do conhecimento, uma vez que a compreensão dos objetos como objetos trabalhados permitiria o desvelamento da natureza histórico-social das estruturas da experiência. Daí o caráter político do projeto de Marx de conquista desta consciência de que somos indivíduos históricos, e posteriormente a superação da contradição, desenvolvida e acirrada com o modo de produção da sociedade burguesa, contradição vista entre trabalhador e forças produtivas.

Fechamos estes parênteses, apenas para refletir se acaso esta dinâmica encontra seus limites na análise do mundo do trabalho no sistema colonial. Isto porque a negra escravizada e o negro escravizado, uma vez libertos, jamais se reconciliariam com este mundo objetivo que ele próprio criou, mundo objetivo por ele criado que se tornaria estranho, destrutivo, autônomo em relação a ele. E isso de muitas formas. Primeiro porque não eram preteridos como classe produtiva urbana, pelo contrário, após o 13 de maio tiveram que conviver com o “operário” imigrante, essa figura nova, essa categoria importada, mas também para o embranquecimento e correção dos vícios morais daquela civilização nascente. Segundo porque não eram preteridos nem

mesmo como cidadãos legítimos: era grande a expectativa com a extinção dos descendentes dos escravizados, uma expectativa não muito distante se levarmos em conta as condições materiais que os esperavam fora das senzalas.

Dizíamos que nas sociedades coloniais o trabalho em nenhum momento foi fator de objetivação da liberdade. Não é nenhuma novidade porque a atividade produtiva na lavoura e na extração de minério era o sistema escravista, e a escravidão não foi apenas trabalho compulsório, a escravidão foi a violência na sua forma pura, foi a reprodução permanente da violência praticada desde as guerras da conquista contra os povos indígenas. Isto nos permite avaliar que os séculos de exploração do negro pelo branco foram ritualizados não pelo Direito, mas pelos transbordamentos do colonialismo de antes. Já em 1880, José do Patrocínio escreveria:

Hoje ninguém mais pode impedir que haja entre o senhor e o escravo uma suspeição, que se há de aumentar dia a dia. O senhor pelo temor da abolição, o escravo pela convicção de que a sua posição não tem base nem na lei, nem na natureza. (PATROCÍNIO, 1880).

A indústria infernal escravagista proporcionou uma sociedade obcecada por esse gênero de parasitismo. Dizia Rebouças que o “hábito do absolutismo e da tirania para os escravos reduziu os fazendeiros e os senhores de engenho à impossibilidade de tratar com homens livres” (REBOUÇAS, 1883, p. 20). Com o chicote empunhado, julgavam-se dispensados de raciocinar, o escravocrata não admite a réplica, não assimila a contradição. Então, aguardou-se da Lei de 13 de maio que saneasse a degradação moral destas relações, a mesma Lei que nem se deu ao luxo de regular as relações de cativeiro. A liberdade aí conquistada era uma liberdade que não viria como motivação ou finalidade que ultrapassasse a própria conservação da vida, a reprodução da existência. Daí o negro brasileiro, uma vez liberto, jamais se reconciliaria com este mundo objetivo que ele próprio criou, mas esse mundo objetivo por ele criado se

tornaria inimigo, estranho, autônomo em relação a ele, e por isso o aliena, subjuga-o. O trabalho de suas mãos significou a servidão, a miséria, e não humanização de sua natureza, afinal, a autocriação por meio do trabalho não foi peça decisiva nas experiências de sua emancipação. E assim *habitada por gente simples e tão pobre que só tem o sol que a todos cobre como podes, mangueira, cantar?* Nesse dilema indagavam dona Zica e Cartola já lá em 1976. Sodré ensina que no pós-abolição:

os negros que entravam maciçamente nessa zona excluída pelos processos de sociabilização reconhecíveis, encontram na esfera do consumo um vazio a ser preenchido por táticas econômicas de sobrevivência e por estratégias de persistência étnica – agrupamentos conscientes (quilombos, terreiros) (...) capazes de oferecer alguma proteção contra o desejo latente de genocídio por parte das elites governantes. (SODRÉ, 2002, p. 117).

O que são essas táticas econômicas de sobrevivência? O que são essas estratégias de persistência negra? Como dizíamos, a autocriação por meio do trabalho não foi peça decisiva nas experiências de emancipação. O gesto descolonizador, as práticas de descontinuar antigas subjetividades servis, como veremos, viriam de outras matrizes de autocriação poética, e é o que introduziremos. Para isso falaremos sobre *mutirão*, porque nos parece um conceito potente, em primeiro lugar, para pensarmos tanto o funcionamento do partido-alto e o hip-hop, quanto tipos muito particulares de atividade produtiva.

O que é o partido-alto? O partido-alto na tradição do samba urbano carioca é um gênero de samba de praticado nos terreiros de santo das tias baianas no início do XX, na região central do RJ que Heitor dos Prazeres definiu como “Pequena África”, e que ia da Saúde, na zona portuária, até a região da Cidade Nova, onde ficava a Praça Onze. Mas o partido-alto não

é somente um gênero musical, é também a expressão de uma pedagogia de terreiro, ou uma reflexão sobre o que é processo criativo nas culturas de diáspora. No documentário *Partido alto*, de Leon Hirszman, em 1972 na Escola de Samba Quilombo, em Coelho Neto, tem aquela entrevista do Candeia, que descreve assim o samba-de-partido-alto:

em algumas formas existe uma grande semelhança com a música nordestina, com o repentista nordestino, porque o samba-de-partido-alto também é aquela forma de improvisação que vai nascendo, não só sobre os temas, o refrão, mas também sobre o ambiente, sobre um clima que vai se criando aos poucos. (Partido Alto, 1982).

Falar de samba é falar de ancestralidade negra, primeiro porque o terreiro é por metáfora espacial o solo mítico do surgimento da cultura do samba. Segundo porque, na geopolítica do samba carioca, os fundos de quintal dos casarões das mães de santo na Primeira República eram terreiros onde concentravam-se assentamentos, e onde ocorriam os *xirês*, a festa pública no candomblé. Uma roda de samba, onde quer que ela se ritualize, ela é, por participação platônica, continuadora de uma mesma reserva de vida, ela é tributária do axé das *yakekerê* da pequena África carioca. As rodas de batuque onde os partideiros improvisaram aconteciam neste microcosmo da Pequena África onde ficavam as casas de tia Ciata - *yakekerê* do *egbé* de João Alabá, a primeira casa de candomblé do Rio de Janeiro, situado na Barão de S. Félix; com tia Amélia - mãe de Donga; e tia Prisciliana - mãe de João da Baiana. É assim o coro comia.

Numa destas casas típicas, na sala de visitas, na frente da casa, rolava o baile, basicamente de choro; a sala de jantar, no fundo do corredor, atrás dos quartos, era lugar de samba de partido alto e o terreiro, nos fundos, era onde acontecia a batucada. Na casa de Ciata e de outras tias mais integradas

à burguesia os brancos eram bem-vindos (elas sabiam das coisas), mas geralmente ficavam restritos ao baile da sala de visitas. Do samba em diante, só iam os bambas e os negros mais jovens, os que eram bons no pé. O terreiro era o lugar das práticas mais ancestrais, primitivas. Especialistas em cozinha nagô, elas serviam xinxim de galinha, acarajé de feijão branco, sarapatel e vatapá baiano, sem contar com os doces. Festeiras, também faziam questão de comemorar sempre as datas dos orixás, que começavam pela missa cristã, na igreja, passavam para os devidos ritos do candomblé, nos fundos de casa, e terminavam armando os pagode. Era por lá, também, que ensaiavam alguns ranchos, nos primórdios do que viria se tornar o Carnaval moderno. (NORONHA, 2003, p. 79).

Havia toda uma vivência relacional com os instrumentos da seção rítmica que embalam o partido-alto. Estes mesmos geralmente eram aqueles que se encontram à mão nos terreiros ou nas cozinhas das casas de santo: pratos, talheres, frigideiras, tambores, pentes, caixas de fósforo, o pandeiro, e naturalmente as palmas, todo instrumento podia tornar-se musical. A cama harmônica era composta por um cavaquinho, e tardiamente por um violão. Arranjos bastante simples, o suficiente para facilitar a rápida memorização da melodia: geralmente acordes diatônicos: nas estrofes apenas os acordes de tônica e dominante, durante um refrão acrescidos pelo acorde de subdominante. O samba-de-partido-alto, mais do que um gênero musical, é a zona de interferência entre esses dois cômodos de realidade. Ele é “*sobre o ambiente, sobre um clima que vai se criando aos poucos*”, é desta economia poética de geração de territórios míticos que trata a música/dança do partido-alto.

Algumas décadas depois, meados de 60 e início de 80, temos em São Paulo no Centro Velho - constituído por praça da Sé, vale do Anhangabaú, praça da República e ruas adjacentes a profusão de movimentos negros com bailes vide Aristocrata

Club e o Clube 220. Entre as décadas de 60 e 70 temos as mais diversas festividades, como por exemplo, a Bonequinha do Café que coroava a negra paulista a mais bonita no 13 de maio. Isso não por acaso ocorre na Igreja da Irmandade dos Homens Pretos (FÉLIX, 2018; SOUZA, 2011). Espaço construído sob o propósito da assistência, resistência e organização dos africanos escravizados e libertos.

Diante do processo de modernização tardio à brasileira, o processo de privação nas relações de produção do capital será posto às pessoas negras também neste momento histórico (GONZALÉZ, 2008). Historicizar é tão importante para enxergarmos o contínuo da desgraça de dado povo. É como mencionado pelo rapper Thaíde ao se defrontar com o break no centro de SP na volta de uma procura de trabalho na zona norte. A comunidade negra se reinventa, ritualiza e compõe a manutenção do ser em meio às colonialidades modernas. Nesta mesma frequência vemos alguns anos depois o hip-hop se iniciar na qualidade filosófica sistematizada a partir do break e das batalhas de rap. Neste mesmo Centro Velho paulistano conseguimos perceber a profusão de corpos que vão se jogar a fim de construir a manutenção matricial negra: o encontro de distintas corporeidades reunidas no lançar-se de encontro ao outro em meios às vibrações dos potentes boombox, ou até mesmo na produção de rimas contidas nas batalhas de sangue (muito embora aniquilar o oponente não signifique violência, mas sim a possibilidade de voltar a um próximo encontro). É o desconhecido se relacionando com o intuito de aprender em meio à troca. É a modulação sendo aumentada alguns tons acima, emanando *axé* no território da cidade.

Neste caso temos que aumentar os graus das lentes que usamos para compreender o núcleo que cerca essa experimentação e assentamento territoriais. Este núcleo não está tão explícito quanto no caso partido-alto, por isso temos que compreender os outros locais que tais corpos advém e vão trazer consigo a experimentação matricial negra. É ao ver *nascer seu filho no berço da miséria um lugar onde só tinham como atração*

o bar e o candomblé pra se tomar a bênção que a encantaria se faz. Ou é também nas letras de Thaíde que via a

(..) mãe voltando pra dentro do nosso barraco/ Com uma roupa de santo debaixo do braço/Eu achava engraçado tudo aquilo/ Mas já respeitava o barulho do atabaque/ E não sei se você sabe, a força poderosa que tem na mão/ De quem toca um toque caprichado, santo gosta/Então eu preparava pra seguir o meu caminho/ Protegido por meus ancestrais/ Antigamente o samba-rock, blackpower, soul/ Assim como o hip-hop era o nosso som. (Sr. Tempo Bom, Thaíde & DJ Hum, 2002).

É onde *até no lixão nasce flor* que compreendemos a favela munida em seus corpos a compor tessituras do breaks e batalhas de MCs naquilo que seria o centro programado de branqueamento. Nesse dúbio da existência e não-existência que se camufla e se encapsula a geografia do pensamento de uma segunda abolição. O *mutirão*. Pode até parecer que estamos a falar da mesma prática negra, porém o que nos informa é a relação fractal da experimentações negro-africanas dos subúrbios carioca e paulistano.

Daí o *mutirão* servir de chave de reflexão filosófica sobre processos criativos: historicamente antes de ser produto da indústria fonográfica e emissoras de rádio, o samba e o hip-hop são o destravamento de um diálogo coletivo com uma ancestralidade. Explicamos melhor: um dos primeiros registros fonográficos rotulados como samba – *Pelo telefone, 1917* – é um entroncamento do samba amaxiado onde prevalece metais marcantes das fanfarras militares e um refrão fixo seguido por sequências de versos curtos que passeiam por situações prosaicas da crônica da luta cotidiana. Um refrão cantado em coro, e a parte solada com versos improvisados.

Na mesma vibração temos rappers rimando a partir do encontro com o outro nas rinhas de MCs. Toda uma métrica, flow, criações improvisadas em meio ao dito pelo outro para

escapar da chuva de dizeres com tonalidades na voz e nas múltiplas gesticulações corporais. Risos, piscadas. O arrumar do boné para trás. Tá tudo junto e misturado. Há de se ver as participações nas músicas, os chamados *feat*. Onde os distintos, embora complementares se lançam na composição do fonograma para o bem-viver e mandar o papo reto pra quebrada. Não esqueçamos do paredão! Calma, não é para levar um enquadro, uma baculejo, mas sim para os *live painting*, onde comunitariamente corpos se encontram e visualmente nos apresentam o mundo do grafite, muito também desdobrado nas madrugadas entre vidas e mortes dos pixos nos arranha-céu. Lembremos até mesmo das competições de break propagadas onde corpos se misturam, entrelaçam corpóreas-subjetividades que encantam o ser e produzem, em meio às diferenças, a inexorável continuação da comunidade.

O mutirão é a tecnologia de base para a composição destes versos, danças, desenrolos versados no improviso. É este ponto que queremos insistir. Quem era esse povo do hip-hop? metalúrgicos, desempregadas/os, marginais, ladrões e ladras, nordestinas/os sob êxodo e afins. Quem eram os partideiros? Biscateiros, camelôs, trabalhadores da estiva, policiais de baixo escalão, marceneiros, pedreiros, etc. Se pensamos o samba-de-partido-alto em termos de processo criativo, não encontramos o protocolo da criação individualizada da indústria cultural, nem o samba autografado por um detentor de direitos sobre uma obra. O mesmo temos para a produção do hip-hop. Em ambos terreiros encontramos o mutirão, o mesmo mutirão que é cantado por Martinho da Vila em dois sambas que queríamos analisar. Por exemplo, no samba-enredo da Vila Isabel em 1984. Onde nos diz:

A grande paixão/ Que foi inspiração/ Do poeta é o enredo/ Que emociona a velha-guarda/ Lá na comissão de frente/ Como a diretoria/ Glória a quem trabalha o ano inteiro/ *Em mutirão/ São escultores, são/ pintores, bordadeiras/ São carpinteiros, vidraceiros, costureiras/ Figurinista, desenhista e artesão/ Gente empenhada em*

construir a ilusão/ E que tem sonhos/ Como a velha baiana/ Que foi passista/ Brincou em ala/ Dizem que foi o grande amor de um mestre-sala/ O sambista é um artista/ E o nosso Tom é o diretor de harmonia/ Os foliões são embalados/ Pelo pessoal da bateria/ Sonho de rei, de pirata e jardineira/ Pra tudo se acabar na quarta-feira/ Mas a quaresma lá no morro é colorida/ Com fantasias já usadas na avenida/ Que são cortinas, que são bandeiras/ Razão pra vida tão real da quarta-feira/ É por isso que eu canto (Pra tudo se acabar na quarta-feira, samba-enredo da Vila Isabel, 1984, grifo do autor).

Quer dizer, o carnaval é indiferente à distinção entre trabalho manual e criativo, de maneira que as bases produtivas das manufaturas que constroem o desfile não são medidas pela régua de importância de quem compõe, de forma também colaborativa, o samba-enredo. Na mesma canalização perpassa o rap e que assim diz:

Há três tipos de gente/ Os que imaginam o que acontece/ Os que não sabem o que acontece/ E nós que faz acontecer/ O bolo, glacê/ Unidos a gente fica em pé/ Dividido a gente cai/ Quem falha cai/ Um biribaibaibai/ A colaboração do som é a carta na mesa/ Aqui rima: Black Alien, Sandrão, Helião, Sabotage/ À vontade na balada desde ontem à tarde/ Habilidade é o Álibi/ No beat, Ganjaman, Zé Gonzales/ Quem tá no erro sabe/ Cocaína no avião da FAB/ Ninguém vai deter o poder/ O crime, de lá crime de Niterói-SP/ PHD em THC no país de FHC/ Dream Team da rima, essa união me dá autoestima/ Mestre das armas do microfone à esgrima/ Vê se me entende, o estudante aprende/ O professor ensina/ O verbo que fortalece como vitamina/ Contamina, na nova velha escola/ Como o vírus ebola/ Beach (rebola). (Um bom lugar, Sabotage e Black Alien, 2000).

É no se colocar pra fazer, no jogar-se ao dever do mundo munido de coletividade colaborativas que o mutirão possibilita que rappers, DJs, MCs, grafiteiras/os e breakers ritualizem e subvertam a ordem das relações de produção em meio ao festejo. A alacridade (SODRÉ, 2017) enquanto ponto de existência indica a autoestima unificadora que neblina o profano pelo sagrado e o sagrado pelo profano. Nesse zig-zag a alienação modelada pela ordem do capital sofre uma fratura e possibilita o brincar, a gargalhada de fresta da produção incessante do ser. O capital já não é mais o dono do corpo.

Mais ainda: a festa possui valor em si mesma, no entanto a divisão do trabalho no barracão, na produção do beat e do show, ou a posição do trabalhador na escala produtiva não é fator determinante do ingresso, na turnê ou na passarela. Todo o cotidiano da atividade produtiva, como também a festa, são práticas comunitárias de “quem trabalha o ano inteiro em mutirão”. A festa não é a negação do trabalho, ou vice-versa, porque, afinal, o que é o mutirão? O que é o mutirão na cultura de subúrbio paulistano-carioca?

O mutirão é um sistema comunitário de construção de moradia que não possui como pré-requisito uma estrita especialização técnica. Só que ele é mais do que isso. Ele é também uma forma de dinamizar laços de sociabilidade na própria experiência da atividade produtiva. Por duas razões. Primeiro porque não distingue prática de ensino. Estamos a dizer com isso que da mesma forma como eu não preciso dominar um instrumento harmônico para ser compositor de um verso no partido-alto, ou de uma formação em dança para dar os passos de break, um diploma em engenharia não é requisito para saber virar laje. Uma segunda razão, o mutirão termina em feijoada e festa. Com algumas ressalvas se para a tradição hegeliano-marxista o trabalho é originalmente o princípio da ação histórica humana, e o domínio da humanização da natureza, as culturas de diáspora sugerem a festa como agente civilizador do tempo e do espaço. A festa aqui não é a interrupção do trabalho nem o seu contrário dialético. Nas culturas de diáspora festa e trabalho não se excluem dialeticamente. Não há mutirão sem festa, mas

também não há mutirão sem trabalho, mas isto por um motivo muito particular “pra tudo se acabar na quarta-feira... mas a quaresma lá no morro é colorida com fantasias já usadas na avenida que são cortinas, que são bandeiras razão pra vida tão real da quarta-feira.”

Quer dizer, o trabalho é a extensão da festa, assim como a festa é a extensão do trabalho. Assim como a vida real da quarta-feira de cinzas é a extensão do carnaval, assim também o carnaval é extensão do trabalho de um ano inteiro em mutirão. É o que a visada metodológica sodreniana nos oferece:

induzir à prática de uma *comunicação transcultural*, que entendemos como uma *dialogia semiótica*, não um diálogo “entre” formações que se pretendam verdadeiras e estanques, mas a lógica do *trans* ou do *vaivém* “através” dos limiares do sentido, não uma filosofia de portas e sim de pontes ou de transição para correspondências analógicas, que não são necessariamente conciliatórias ou harmônicas, mas que abrem caminho para novos termos das disputas de sentido. (Sodré, 2017, p. 23-24).

Nesse íterim conseguimos compreender o porquê da imersões subjetivas não se dispersarem em nenhum momento do ano vivido. Pois dobram a morte com pontes entre os meandros da relações capitalistas. Do ir e vir: trabalhando a festa - festejando o trabalho. Fazendo o ebó por meio de elementos que fornecem cosmo concepções intersubjetivas. *A fé na festa* que desestrutura as amarras da modernidade.

Poderíamos dizer que a festa é a síncope dos dias reais de luta pela sobrevivência, como o Martinho explica neste outro samba, composto um ano antes (1983), e gravado pelo Agepê e pelo Luiz Carlos da Vila, e com o qual gostaríamos de concluir essas primeiras pinceladas de algumas ideias para uma segunda abolição:

Vamos/ Levantar a bandeira da fé/ Não
esmoreçam e fiquem de pé/ Pra mostrar que
há força no amor/Vamos/ Nos unir que eu sei
que há jeito/ E mostrar que nós temos
direito/ Pelo menos à compreensão/ Se não
um dia/ Por qualquer pretexto/ Nos botam
cabresto e nos dão razão/ *Pra lutar pelos
nossos direitos/ Temos que organizar/ Um
mutirão/ E abrir o nosso peito/ Contra a lei
do circo e pão/ E ao mesmo tempo/ Cantar,
sambar/ Amar, curtir/ Só assim tem validade
minha gente/ Esse nosso existir.* (Bandeira
da Fé, Martinho da Vila, 1983, grifo do
autor).

Tem um ponto de preta-velha que diz assim “Vovó não quer casca de coco no terreiro, pra não lembrar do tempo do cativo”. Porque é justamente assim que as macumbas e a canjira dos encantados rasuraram o sentido do 13 de maio. O 13 de maio, pelo menos na umbanda carioca e no tambor de crioula do Maranhão, é dia de festa de pretos-velhos ou zé preto. O 13 de maio não foi o dia para lembrar dos tempos do cativo ou da assinatura da lei, é dia da celebração de Pai Cipriano, Pai Manoel e de toda a linha de cura. Ou seja, a festa na umbanda é a luta contra os projetos de desencantamento do mundo, mas é também ocasião de potencializar o axé dos ancestrais, é uma oportunidade de reposição de uma energia vital, que é condição para a luta, e que apenas é desbloqueada na festa, na alegria. O Martinho ensina: “organizar um mutirão contra a lei do circo e pão” não é uma tarefa à parte, porque esta é uma luta que não teria lugar nem validade se não fosse o *axé* reinvestido pela festa e pela alegria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fechando pra abrir

“*Vais-se para dar lugar a outros*” diriam os antigos. Nessa amarra que lançamos estamos fechando para abrir. Estamos indo e voltando sempre. Inexoravelmente. Nesse ir-voltando nos colocamos para reaver aquilo que nos é devido. Entender como que a abolição, a segunda, foi assentada pela negrada nos é algo caro e que precisamos instigar mais pessoas a produzir sobre. Nesse sentido entender as duas propostas de abolição - a rasia de uma e a profundidade da outra - é conduzir propostas de ruptura e manutenção de mundos outros para a diáspora africana desse pindorama. Foi o que tentamos com esse amalgamar entre partido-alto e hip-hop: dar os primeiros passos dos pretos que no assentamento e no mutirão firmaram terreiros.

Terreiros estes que estão a se desdobrar de forma fractal pelas terras onde pisamos e que brincam diariamente, no contrapé, para além da famigerada colonialidade/modernidade. Diante do *negro drama* esse povo que *só tem o sol que a todos cobre* canta a charada do viver. Acreditar e ter vontade de comunidade é algo que não nos faltou, reafirmamos. Eis o *axé*. Daí a incorporação de assentamento como ritualização de espaços, e do mutirão como lugar de afirmar laços de sociabilidade territorializados, daí o modo como delineiam-se ideias para uma segunda abolição de rebuliços e quiprocós nas muitas lenhas para se queimar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses Sobre o conceito de história. Trad. Wanda Brant, Jeanne Marie Gagnevin, Marcos Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

FELIX, João Batista de Jesus. **HIP-HOP**: cultura e política no contexto paulistano. Curitiba: Appris, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Mulher Negra. In NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 29-48.

KASHINDI, Jean-Bosco Kakozi. **Ubuntu Como ética africana, humanista e inclusiva**. Cardernos IHUideias, São Leopoldo, n.º 254, vol. 15, p. 03-24, 2003.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LUKÁCS, Gyorg; **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira**. 4a edição. Salvador: EDUFBA, 2017.

MARX. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX. **O Capital – Livro I**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. **Sair de grande noite**: Ensaio sobre a África descolonizada. Trad. Narrativa Traçada. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

NABUCO, J. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

NASCIMENTO. Wanderson Flor do. Manifestações afro-brasileira: cosmopercepções e religiosidades africanas no Brasil. In KOMINEK, Andrea Maila Voss; VANALI, Ana Crhistina (Orgs.). **Roteiros temáticos da diáspora**: caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 501-518.

NORONHA, L. **Malandros**: notícias de um submundo distante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

Partido Alto. Dirigido por Leon Hirszman. 1982; Rio de Janeiro, Brasil: Embrafilme, 1982.

PATROCÍNIO, José do. **Gazeta de Notícias, 6 de setembro de 1880**.

POSSIDONIO, E. **Entre ngangas e manipansos**. Salvador: Sagga, 2018.

PRANDI; VALLADO; SOUZA. “Candomblé de Caboclo em São Paulo”. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

REBOUÇAS, A. **Confederação abolicionista**: abolição imediata e sem indenização. Panfleto n. 1. Rio de Janeiro: Typ. Central, 1883.

SANTANA, Tiganá. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a

partir do Brasil. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 233. 2019.

SANTOS, Juana Elbin dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Trad. UFBA. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SIMAS, L; RUFINO, L.. A. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SODRÉ, M. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência**: Poesia, Grafite, Música, Dança: hiphop. São Paulo: Editora Parábola, 2011.

THEODORO, Helena. **O negro no espelho**. Tese (Tese em filosofia) – Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, p. 258. 1985.

WELLER, Wivian. **Minha voz é tudo o que eu tenho**: manifestações juvenis em Berlim e São Paulo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.