



**Fundação Oswaldo Cruz
Instituto Nacional de Saúde da Mulher,
da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira**

**MULHERES DOS CABELOS BRANCOS:
CARTOGRAFIAS DO CUIDADO DE SI NO MUNDO DO SAMBA**

Adriana Miranda de Castro

Rio de Janeiro

Março de 2020



Fundação Oswaldo Cruz
Instituto Nacional de Saúde da Mulher,
da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira

MULHERES DOS CABELOS BRANCOS:
CARTOGRAFIAS DO CUIDADO DE SI NO MUNDO DO SAMBA

Adriana Miranda de Castro

Tese apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Saúde da
Criança e da Mulher do Instituto
Nacional de Saúde da Mulher, da
Criança e do Adolescente Fernandes
Figueira, da Fundação Oswaldo Cruz,
para obtenção do título de doutora em
Saúde Coletiva.

Orientadora: Claudia Bonan

Coorientadora: Paula Gaudenzi

Rio de Janeiro

Março de 2020

CIP - Catalogação na Publicação

Castro, Adriana Miranda de.

Mulheres dos Cabelos Brancos: cartografias do cuidado de si no mundo do samba / Adriana Miranda de Castro. - Rio de Janeiro, 2020.
258 f.

Tese (Doutorado Acadêmico em Saúde da Criança e da Mulher) - Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira, Rio de Janeiro - RJ, 2020.

Orientadora: Claudia Bonan.
Co-orientadora: Paula Gaudenzi.

Bibliografia: f. 237-252

1. Capitalismo. 2. Biopoder. 3. Medicalização. 4. Envelhecimento. 5. Samba. I. Título.

ADRIANA MIRANDA DE CASTRO

MULHERES DOS CABELOS BRANCOS:

CARTOGRAFIAS DO CUIDADO DE SI NO MUNDO DO SAMBA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira, da Fundação Oswaldo Cruz, para obtenção do título de doutora em Saúde Coletiva.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Claudia Bonan – Orientadora
Instituto Fernandes Figueira/Fiocruz

Profª Drª Paula Gaudenzi – Coorientadora
Instituto Fernandes Figueira/Fiocruz

Profª Drª Guita Grin Debert
Universidade Estadual de Campinas

Profª Drª Heliana de Barros Conde Rodrigues
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª Drª Ivia Maksud
Instituto Fernandes Figueira/Fiocruz

*Para Luiz Celso, Angela Maria,
Alena e Luiz Fernando, meus
cúmplices nesse tempo...*

Agradecimentos...

Aos que vieram antes de mim, permitindo-me inventar essa vida que chamo “minha” e o turbilhão de interesses, sentires e pensares em que me perco...

Aos Cabelos Brancos, que acolheram e tornaram possível esse enredo...

A Sheila Orgler, que me ensinou que canção e reflexão podiam caminhar juntas...

A Regina Benevides, que me apresentou às políticas e implicações para o resto da vida...

A Marcos Nascimento, que testemunha insuspeitos devires e porque “há um menino, há um moleque morando sempre no “seu” coração...”

A Tânia Rios, que não desiste de me ensinar a paciência e a fé...

A Claudia Bonan, que abraçou amorosa e pacientemente os meus descaminhos e intuições...

A Paula Gaudenzi, que confiou, mais do que eu, na potência dessa viagem...

Aos queridos: Rafael Agostini, Marina Cortez e Lúcia Regina Nicida, que enlouqueceram e riram comigo nesses quatro anos...

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Saúde da Criança e da Mulher, que abriram portas impensáveis com gentileza e seriedade...

A equipe do SRH/ IFF, Guiomar Lira, Carlos Maciel e Fábio Russomano, que me permitiram investir todo tempo e esforços necessários para a elaboração dessa pesquisa.

“A festa é espaço de subversão de cidadanias negadas.”

Luiz Antonio Simas, 2019.

*“Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês...”*

Mangueira, 2019

RESUMO

O enredo que se apresenta nas próximas páginas nasce da força desestabilizadora do encontro entre uma profissional de saúde e uma “Tia” na roda de samba do Renascença Clube, o qual fez entrever a possibilidade do mundo do samba ser um universo de referência potente na produção de outras formas de pensar/viver a relação com a saúde e a velhice. Em diálogo com as reflexões foucaultianas quanto às relações de saber/poder/subjetivação são analisadas as modulações neoliberais do capitalismo na produção de um sujeito empresário de si. Interessa problematizar as repercussões da racionalidade governamental contemporânea na produção da saúde e da velhice, questionando a lógica preventivista e prescritiva do aparato biomedicina, epidemiologia e promoção da saúde e sua promessa de envelhecimento ativo. Nesse sentido, investiu-se em cartografar o cuidado de si no mundo do samba tal como experimentado pelas mulheres dos Cabelos Brancos, velha guarda da GRES Império Serrano. O que tornou possível acessar modos de produção de si e de realidade que se fazem em movimentos de transgressão, nos quais são acionados elementos da racionalidade hegemônica e da cosmogonia afro-diaspórica para a afirmação da vida como obra de arte.

Palavras-chaves: Capitalismo. Biopoder. Medicalização. Envelhecimento. Samba.

ABSTRACT

The thread that appears on the following pages is born from the destabilizing force of the encounter between a health professional and a “Tia” at the “roda de samba” of Renascença Club, which made it possible to envision the world of samba as a powerful reference universe to produce other ways of thinking/living the relationship with health and old age. In dialogue with Foucault's reflections on the relations of knowledge/power/subjectivity, the neoliberal modulations of capitalism in the production of a subject who is an entrepreneur are analysed. It is interesting to discuss the repercussions of contemporary governmental rationality in the production of health and old age, questioning the preventive and prescriptive logic of the biomedicine, epidemiology and health promotion apparatus and its promise of active aging. In this sense, we invested in mapping self-care in the samba world as experienced by the women of “Cabelos Brancos”, the old guard of GRES Império Serrano. What made it possible to access modes of production of self and reality that are made in transgression movements, in which elements of hegemonic rationality and Afro-diasporic cosmogony are activated to affirm life as a work of art.

Keywords: Capitalism. Biopower. Medicalization. Aging. Samba.

SUMÁRIO

1. <i>Vida, leva eu...</i>	11
2. <i>Porque tudo no mundo acontece...</i>	16
3. <i>Deixe-me ir, preciso andar, vou por aí a procurar...</i>	27
3.1. Antes de partir: reflexões sobre o barracão acadêmico	39
3.2. Ala dos Cabelos Brancos: (des)construções, rituais e memórias	54
3.3. Desfile na rua: percursos e percalços	78
4. <i>Agoniza, mas não morre...</i>	107
4.1. Como pensar na vida como obra de arte no contemporâneo?	109
4.2. Histórias de um mundo do samba	128
4.3. Império Serrano, o reizinho de Madureira	177
5. <i>Na chuva de confetes deixo a minha dor...</i>	196
5.1. Biomedicalização da vida: um empresário de si saudável rumo à terceira idade	197
5.2. Conversando com mulheres dos Cabelos Brancos	211
6. <i>O grande poder transformador...</i>	232
7. <i>Referências</i>	238
8. <i>Apêndices</i>	254
8.1. Síntese dos sujeitos de pesquisa	254
8.2. TCLE	257

Vida, leva eu...

Há vinte anos, concluí o curso de Psicologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro para habitar o consultório particular. Com as ferramentas da Gestalt-terapia, propunha-me a apoiar aqueles que me procurassem a que entrassem em contato com afetos, “fechassem *Gestalts*” e produzissem projetos de vida.

Produzir a própria vida era o que me interessava quando, influenciada pelo existencialismo sartreano, escolhi a Gestalt-terapia para estagiar e continuar a formação depois de graduada.

Da comparação entre o serviço de psicologia aplicada da universidade e o consultório particular, surgiram incômodos. Num mundo tão repleto de desigualdades sociais, a sensação de isolamento e os questionamentos sobre o lugar da clínica tomaram-me de assalto.

Entre os incômodos e a busca por um caminho com mais sentido, voltei à universidade, em 1999, para fazer residência em Psicologia Clínico-Institucional. Especialização que me colocou no ambiente hospitalar, apresentou-me ao Sistema Único de Saúde, mostrou-me tensões e desafios de trabalhar em equipe multiprofissional, falou-me de promoção da saúde pela primeira vez e transformou meu convívio familiar com os velhos e suas histórias em ferramenta de trabalho com as pacientes idosas.

Transitar entre as várias formas de organização dos serviços no Hospital Universitário – o discurso uníssono da equipe multiprofissional como modelo ótimo de produção da saúde (ops... assistência à doença), as incoerências e

inconsistências na (não)construção dessa tal equipe, a banalização de ditos e práticas dos pacientes na clínica, a prescrição que desconsiderava a vida do paciente e a sua culpabilização por suas doenças e reinternações – levou-me à Saúde Coletiva e transformou meu percurso acadêmico.

Foi no VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, organizado pela Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (Abrasco) e realizado em 2000, que eu me tornei uma residente em Psicologia que descobria outros sentidos para a expressão clínico-institucional. Naquele ano, embora eu não atinasse a importância à época, o tema central do congresso era “O sujeito na Saúde Coletiva”, e com ele objetivava-se discutir as múltiplas dimensões do sujeito e suas relações dialéticas com a coletividade. Assim, na programação, conceitos como subjetividade, multidisciplinaridade, interdisciplinaridade, transdisciplinaridade, equipe, cogestão, participação, coletivo, clínica ampliada e integralidade, dentre outros, enunciavam a direção de oficinas e conferências.

Afetada pelos debates e, principalmente, com a sensação de “encontrei minha turma” ao ouvir Regina Benevides de Barros e Gastão Wagner de Souza Campos darem significado às questões que eu vivenciava no hospital e na clínica com as pacientes da “terceira idade”, escrevi meu trabalho de conclusão da residência sobre as (im)possibilidades de construção da interdisciplinaridade a partir de suas diferentes perspectivas epistemológicas e candidatei-me ao mestrado na Universidade Federal Fluminense.

Tomando a equipe multiprofissional de saúde como arranjo organizacional para a gestão em saúde que não é virtuoso em si, pois pode

operar modos de gestão e de subjetivação fragmentários e autoritários, retornei ao ambulatório da Universidade Aberta da Terceira Idade (UnATI), onde fora residente para a pesquisa de campo. Nessa cena, busquei desembaraçar as linhas de força que construíam as práticas e discursos da equipe, as quais remetiam ao conceito de saúde, à promoção da saúde, à gerontologia e à administração pública.

Na interlocução com Foucault, Deleuze e Guattari, busquei traçar um diagrama de composição desses saberes-fazer, que se expressavam na produção de determinados sujeitos-objetos (velho, especialista), normas (qualidade de vida, saudável) e dispositivo (equipe) a fim de fazerem funcionar relações de poder num modo controle, *“controle a céu aberto”*.

O efeito da problematização da promoção da saúde e suas tecnologias no mestrado foi o convite, em 2003, para que eu trabalhasse na construção e implementação da Política Nacional de Promoção da Saúde, no Ministério da Saúde, em Brasília (DF), tarefa em que me envolvi por seis anos. Um tempo de muita intensidade e aprendizado.

Inicialmente, o convite implicava em auxiliar no deslocamento do conceito de promoção da saúde, de uma perspectiva centrada na modelagem do estilo de vida para outra que incitasse a invenção de modos de viver singulares e heterogêneos. Contudo, na medida que a gestão do que viria a ser a Política Nacional de Promoção da Saúde deslocou-se da Secretaria Executiva para a Secretaria de Vigilância em Saúde, ganhou força uma perspectiva “clássica” da promoção da saúde. Assim, ampliou-se a interlocução com a epidemiologia e o foco em fatores de risco e de proteção e na prevenção

de doenças, afirmando a centralidade da mudança de comportamentos dos sujeitos frente às evidências científicas do que lhes adocece.

Nesse percurso, atravessado por outras tantas interações, recolocou-se para mim a tensão entre produzir-se a si mesmo e ao mundo e submeter-se passivamente à normatização, entre a invenção e a captura da vida. Bem como consolidou-se em mim um compromisso ético com a escuta dos sujeitos implicados nos processos de produção da saúde, profissionais ou não.

Com essa bagagem, regressei ao Rio de Janeiro para trabalhar nos hospitais federais, reencontrei o samba carioca e, nele, a potência de vida das velhas guardas, baianas e pastoras. Tal reencontro originou uma coleção de imagens, cenas que me faziam intuir ser possível inventar modos singulares de levar a vida, de experimentar o envelhecer e de significar o que é qualidade de vida.

Cheguei ao doutorado, pois, trazendo um *patchwork*, em que se atualizavam inquietações com a protocolização da vida, com um certo mercado de bens e subjetividades e com a (re)produção de um cuidado em saúde que tapa olhos e ouvidos para o que não é evidência científica. Durante quatro anos, investi em pensar criticamente a produção e circulação de discursos e práticas ligados à medicalização da vida e sua promessa de saúde e longevidade calcada na adoção de um modo de viver fundado na hiperprevenção. Interessou-me analisar como se dão as práticas do cuidado de si no cotidiano entre as normas prescritas a partir de certa moralidade científica e a potência de normatividade da vida.

As próximas páginas são a tentativa de atualizar modos de ver, sentir e dizer construídos nos (des)caminhos por onde transitei pelo e no diálogo com as mulheres dos Cabelos Brancos, compositores, sambistas, autores de diversos campos do pensamento e minhas memórias de parte da infância vivida na Grande Madureira. Nelas a aposta é que:

*“Quando um poeta compõe mais um samba,
Ele funda outra cidade.*

Lamentando a sua dor, ele faz felicidade.

Força da imaginação

Na forma da melodia

Não escurece a razão,

Ilumina o dia a dia.

[...]

Quando uma escola traz de lá do morro

O que no asfalto nem é sonho,

Atravessa o coração um entusiasmo medonho.

Força da imaginação

Se espalhando na avenida,

Não pra animar a fraqueza,

Mas pra dar mais vida à vida.”

(Ivone Lara)

Porque tudo no mundo acontece...

No samba em que fala do fim de um amor, o poeta indica que há um momento qualquer de ruptura, a partir do qual não se pode voltar ao que era antes: “*Se eu ainda pudesse fingir que te amo...*” Um momento que tem sinais – “*coração ficou frio, ninho de amor está vazio*” –, mas é uma composição heterogênea de sons e silêncios, do que se sabe e do que “*já não sei mais*”.

“*Acontece*”... Uma aparente regularidade da vida se altera e somos lançados à novidade, a outras experiências, a outras canções. Um acontecimento é uma provocação que nos interroga sobre o que somos, problematizando nossa existência e analisando os limites que nos são impostos. Desnaturaliza os costumes e abre possibilidades de criação, de transformação da vida, arguindo como ela se fez e faz do jeito que é, e não de outro qualquer.

Há mais ou menos cinco anos, aconteceu-me uma provocação.

Numa segunda-feira, quando o Samba do Trabalhador reúne no Renascença Clube¹ até mil pessoas para abrir a semana, estava aproveitando a noite de “casa cheia”, calor e samba, quando a “Tia” entrou, caminhando devagar. Negra, gorda, cabelos curtos e brancos, brincos dourados e maquiagem discreta. Imediatamente, o grupo abriu espaço e puxamos uma cadeira para garantir o conforto: “*Senta aqui, Tia!*”

1 O Renascença Clube é um clube da Zona Norte do Rio de Janeiro, nascido nos anos 1950 para ser espaço de sociabilidade em que homens e mulheres negras, majoritariamente de classe média, pudessem confraternizar e responder à discriminação racial, que lhes negava/dificultava acesso aos outros clubes da região (Giacomini, 2006).

Um tanto indiferente ao olhar que a classificava como idosa e que afirmava que, como tal, ela “devia” sentar para ouvir a música, a “Tia” nos devolveu um sorriso e um olhar vibrante, respondendo: *“Não precisa não, minha filha... Meu médico disse que minhas pernas melhoram muito quando eu venho pra cá...”*. E saiu abrindo caminho na pequena multidão, para se colocar de pé ao lado da roda de samba e cantar por várias horas.

A conversa rápida e banal, ocorrida numa roda de samba, poderia não ser nada além disso. Porém, ela ativou a conexão entre dois territórios existenciais (Guattari, 1992), uma “Tia” e uma profissional de saúde, fazendo falar as relações de poder e saber que os constituem. Ao mesmo tempo, explicitou as instituições que atravessam ambas, marcando seus modos de ser, de pensar e de dizer e, de certa maneira, criando as condições para que a cena fosse disparadora de problematizações.

Nesse sentido, é dos saberes, práticas e discursos produzidos no campo da saúde e, em especial, dos vinculados à promoção da saúde e ao envelhecimento, constituintes de minha trajetória e de meus incômodos como profissional de saúde, que leio a situação e lhe atribuo sentidos que remetem à medicalização da vida.

É, também, dos saberes, práticas e discursos acerca da saúde que circulam no *socius*, e dos modos como eles se (re)produzem e se atualizam na organização da realidade e na subjetivação dos seres humanos, que a “Tia” se coloca na situação. A “Tia” concretiza seu desejo enunciando que dispõe de autorização para tal, autorização do saber/poder médico, que conhece acerca

de seu corpo, de seu bem-estar. Ela pode ficar de pé, dançar e cantar na roda de samba, pois não coloca sua saúde em risco.

Ambas estávamos marcadas pelo valor concedido à saúde no contemporâneo, quiçá o maior dos bens que se pode ter. O famoso “*quem tem saúde tem tudo*” é lema fácil na grande mídia, nas campanhas publicitárias, nas salas de espera das unidades de saúde, nas conversas familiares, nos debates pelos bares, pelas praças. Está em todo lugar! Mas o que é ter saúde?

Na definição consolidada na fundação da Organização Mundial de Saúde, no período pós-Segunda Guerra, a saúde é um estado que não é caracterizado pela ausência de doença, mas pelo “*completo bem-estar físico, mental e social*” (OMS, 1946).

Tal afirmação coloca sob o olhar atento dos profissionais de saúde a tarefa de zelar pelo bem-estar de todos e, ao mesmo tempo, de construir os parâmetros que assegurarão a cada um a habilidade de reconhecer o que é o bem-estar. Ou seja, torna-se tarefa científica demarcar os limites do que constitui um lugar e um jeito de ser propícios ao bem-estar biológico, psicológico e social.

Nessa direção, expandem-se os domínios de produção de normas, práticas e verdades acerca da saúde. O bem-estar não é mais *stricto sensu* da ordem biológica do corpo, mas remete aos sentidos e sentires que o habitam e ele expressa (ou não), bem como se refere às relações, aos lugares político-econômicos e culturais e à circulação dos corpos em sociedade. Trata-se de

instituir uma série de campos de conhecimentos que invista em dar conta de definir, medir, advogar e recuperar o bem-estar dos seres humanos.

Vinculado a essa lógica de produção de conhecimento, realidade e subjetividades, emerge um *modus operandi* em que se articulam biomedicina, epidemiologia e promoção da saúde na produção do envelhecimento como objeto da medicalização da vida.

No Brasil, a experiência da velhice como problema social e questão política que exige, ao mesmo tempo, garantia de direitos e criação e disseminação de práticas garantidoras de um envelhecimento bem-sucedido ganha força a partir dos anos 1970 (Debert, 1999).

Se no passado envelhecer implicava:

*“Sei que estou
No último degrau da vida, meu amor.
Já estou envelhecido, acabado.
Por isso, muito eu tenho chorado...”
(Nelson Cavaquinho)*

Trata-se, agora, de enxugar as lágrimas do sambista, mostrar que ele não está acabado. Ao contrário, que ele chegou ao período da vida que pode ser o mais gratificante, o mais ativo e jovial. É preciso que ele tenha *“uma atitude positiva frente à vida”* (Debert, 1999, p. 222).

Os velhos, tendo ou não algum adoecimento, incrementam sua vida saudável à medida que permanecem contribuindo ativamente para suas famílias, comunidades e países. Constrói-se que o bem-estar dos velhos é

correlato à sua manutenção em atividade, isto é, participando das questões sociais, econômicas, culturais, espirituais e do mundo do trabalho (OMS, 2005).

A “Tia” parece saber e falar disso. Afinal, dá um drible no lugar de velhice frágil a ser protegida que lhe ofereço, esquece as pernas que já não são tão ágeis e afirma que seu bem-estar se vincula à participação ativa na roda de samba. No diálogo que, talvez, tenha tido com seu médico e na cena do Renascença, o que importa é que

*“Pra tomar um banho de felicidade,
É só chegar nos pagodes da cidade,
Ponto de encontro com os
pagodeiros,
[...]
Só assim,
É que consigo esquecer o dissabor.”
(Jovelina Pérola Negra)*

No entanto, para ser um velho ativo e saudável, com autonomia e independência, não basta uma atitude no tempo em que se experimenta a velhice. Há que “trabalhar” durante toda a vida, otimizando “oportunidades de saúde, participação e segurança” (OMS, 2005, p. 13):

*“Sou um pobre velho apoiado num
bastão.
Vivo sem abrigo, implorando
proteção.*

*A vida lentamente se acabando.
Eu esbanjei na mocidade, estou
pagando.
Jovens, mirem-se nesse espelho.”
(Nelson Sargento)*

O envelhecer bem-sucedido é resultado da garantia de direitos à população, do acesso e consumo de tecnologias de prevenção de doenças e do próprio envelhecimento e da gestão competente da vida individual em toda a sua extensão, evitando comportamentos e/ou hábitos de risco (OMS, 2005).

Nessa direção, a promoção da saúde aparece como um modo de falar e fazer saúde extremamente pervasivo. Conquistou espaço nos debates do campo da saúde e, em especial, da saúde pública a partir dos anos 1970. Seu ideário liga-se, por um lado, à necessidade de repensar as políticas de saúde frente à redução da morbimortalidade por doenças infecciosas, ao envelhecimento populacional e ao aumento da prevalência de doenças crônico-degenerativas nos países desenvolvidos. Por outro, à crítica ao paradigma biomédico e à defesa da saúde como efeito de um conjunto de determinantes sociais (Carvalho, 2005).

O chamado movimento da promoção da saúde não pode ser tomado como um conjunto homogêneo de discursos e práticas, apresentando correntes ditas mais comportamentalistas e outras ditas mais socioambientais. No entanto, entendo que há um eixo que o articula e se expressa em seu documento-base, de 1986, a Carta de Ottawa: o objetivo central e a estratégia priorizada é *“desenvolver habilidades pessoais para viver a vida”* (Carvalho, 2005, p. 61).

Há, pois, uma centralidade na educação para a saúde e no estímulo ao autocuidado e à autoajuda, ancorando-se o bem-estar na mudança comportamental individual e na escolha racional por estilos de vida saudáveis. Escolhas que devem ser marcadas pelo autocontrole frente às tentações da

vida, que não devem ser “imprudentes” nem arriscadas, que não nos devem expor a perder nossa saúde nem nossa segurança. Escolhas baseadas em informações e habilidades que devemos manejar para manter o bem-estar, garantindo vitalidade e longevidade.

Como diz Nelson Sargento: o importante é não esbanjar, para depois não pagar. Talvez, o melhor seja fazer um “*Samba light*”:

*“Eu não resisto a uma feijoada,
E uma rabada, então nem posso ver.
Lombo de porco, cerveja gelada,
Doce de coco, queijadinha e pavê.
Mas o doutor só liberou salada,
Carne grelhada, agora é o que vou
ter.
Somente frutas e chá com torrada.
É quase nada, mas o que fazer?”
(Jr. Rodrigues e Mara Vieira)*

Por nosso bate-papo, eu poderia dizer que a “Tia” não estava sendo imprudente, uma vez que fora o saber/poder médico que prescreveu: samba para melhorar as pernas. Claro, não sei se o médico sabe o que isso significa – abrir caminho na pequena multidão, ficar de pé e cantando por horas –, nem qual a dosagem (talvez, só uma vez por semana?!).

Aliás, há muito que saber da “Tia” e ecoam perguntas: como será a sua vida? Será que ela é adepta do “*Samba light*”? Que escolhas ela terá feito ao longo da vida? Seriam suas escolhas marcadas pelas normas e ordenamentos produzidos pelo aparato biomedicina, epidemiologia e promoção da saúde? Teria ela vivido no registro do autocontrole frente ao perigo de prazeres proscritos? Teria ignorado esses discursos e “simplesmente” sambado? Qual

seu jeito singular de fazer andar a vida, de operar ou não saberes e práticas oriundos das ciências da saúde no mundo da vida?

Um mundo da vida que é marcado por outra lógica, outra forma de pensar e dizer o vivido, e que também conecta os territórios existenciais profissional de saúde e “Tia”, o samba:

*“Sem sambar a vida é triste,
Porque no samba a vida é mais
bonita.
Coração logo palpita,
É o dia a dia da gente,
Samba que a cabeça cria,
A boca que canta e alma que sente.
É no samba que a gente fica assim
sorrindo,
É no samba que a gente fica
resistindo.”
(Arlindo Cruz e Sombrinha)*

Considera-se o samba um gênero musical, que se inaugurou oficialmente com *“Pelo telefone”*, registrado na Biblioteca Nacional em 1917 por Ernesto Joaquim Maria dos Santos (Donga) e composto por ele, João da Baiana, Caninha, Sinhô e Pixinguinha, entre outros convidados da casa de Hilária Batista de Almeida, Tia Ciata (Lira Neto, 2017). Entretanto, o samba não é só canção.

O samba nasceu atrelado a modos de pensar, de falar (e cantar), de dançar e de ser, que faziam falar o lugar social da população negra pós-abolição da escravatura, as estratégias de sobrevivência da cultura e da religião dessa população negra, o aparecimento de uma “burguesia” brasileira,

as reformas urbanas para tornar a cidade do Rio de Janeiro civilizada e boa para a saúde, a luta pela afirmação da população negra na cena urbana brasileira, dentre outros elementos da construção da sociedade brasileira entre os séculos XIX e XX (Lira Neto, 2017; Sodré, 1998).

Para grande parte da literatura sobre o tema, foi na casa de Tia Ciata – baiana, mãe-pequena² do terreiro de João Alabá, liderança comunitária de toda a região da Saúde, Cidade Nova e Gamboa – que o samba nasceu. Nasceu cercado e embalado por muitas mulheres: Bebiana, Celeste, Dadá, Davina, Gracinda, Mônica, Perpétua, Perciliana, Sadata e Veridiana. Todas elas, “tias” – tratamento reverencial dado pela comunidade – que davam festas fartas em comes e bebes, regadas a batucada e sem hora para acabar. Festas que subvertiam a lógica dominante na capital da República, que se desejava espelho perfeito da civilidade e compostura europeia, inspiradoras de seu projeto arquitetônico. Cenário em que também nasceram, cresceram e se tornaram compositores João da Baiana, Sinhô e Donga (Lira Neto, 2017).

Mais de um século depois, o samba já não é o mesmo. Ganhou *status* de símbolo nacional, incluiu e inventou instrumentos musicais, acelerou o compasso, misturou-se a outros gêneros, fez-se espetáculo grandioso no Sambódromo³, tornou-se produto e mercado de trabalho intenso para uma

2 Mãe-pequena: é a segunda pessoa na hierarquia de importância de um terreiro de candomblé, integra todas as atividades ligadas aos preceitos religiosos e à organização da casa e na ausência da mãe ou pai de santo assume as funções de liderança da mesma.

3 Sambódromo: neologismo que se refere à construção que inclui arquibancadas e pista de desfile para grupos carnavalescos, realizada no Centro da cidade do Rio de Janeiro, região da Praça Onze, e que foi inaugurada em 1984 (Lopes e Simas, 2017).

quantidade de pessoas significativa. Já viveu momentos de sucesso estrondoso e de medo de ser esquecido. *“Agoniza, mas não morre”* (Sargento, 1978) e segue fazendo detratores e provocações à sociedade quase na mesma proporção.

O samba ainda se apresenta com marcas importantes de seu berço: na afirmação da cultura e da população negra no cenário urbano, na composição de canções que são crônicas da vida diária, na reverência com que designa as senhoras do samba – as “tias” –, na tradição de comes e bebes sempre fartos e ligados à história social e à religiosidade negras, na devoção pelas festas, na afirmação da vida pela construção de espaços e experiências coletivas – a roda de samba, a ala, a escola.

Quando encontro a “Tia” no Renascença, também a força produtora de discursos e práticas do mundo do samba se apresenta e desvio o olhar para observar outras tantas senhoras do samba. Ao mesmo tempo, ativa-se uma coleção de imagens: as senhoras da Portela numa madrugada preparando as carnes da feijoada de domingo, o integrante da Velha Guarda da Mangueira, com sequelas de um acidente vascular cerebral, sorrindo e cantando no palco do Palácio Gustavo Capanema, o depoimento do integrante do Salgueiro à televisão de que o samba lhe tirou a tristeza de uma pneumonia...

*“Não vou discutir com a ilusão,
Vou beber um trago pra sonhar,
Amar um pouco pra acalmar,
Fazer um samba pra espantar
De todo mundo a negra solidão,
Até meu corpo envelhecer
E a mão do tempo resolver*

Silenciar meu coração.”
(Wilson das Neves)

Cenas e trilha sonora que fazem questionar: o que se passa no encontro entre os discursos e práticas sobre a saúde e o envelhecer oriundos do aparato biomedicina, epidemiologia e promoção da saúde e a experiência ser “tia” no mundo do samba? Que vidas as senhoras do samba compõem entre a tradição do samba e os conhecimentos científicos? Quais as estratégias que elas usam para se enquadrarem ou não no papel de saudáveis? O que há de resistência à medicalização da vida na experiência das senhoras do samba? Com que malandragem afirmam um bem-estar que inclui o proscrito, o excesso, o risco?

Deixe-me ir, preciso andar, vou por aí a procurar...

Ser afetada no encontro com a “Tia” não foi uma escolha, o que é próprio dos acontecimentos. Entretanto, sustentar a inquietação inicial e todas as que se seguiram, para compor e recompor a cada passo um território em que encontrasse palavras que trariam sentido ao vivido, exigiu um bocado de atitude.

Atitude, substantivo feminino:

1. *Posição do corpo; porte, jeito, postura [...]*
2. *Modo de proceder ou agir, [...] procedimento [...]*
3. *Afetação de comportamento ou procedimento [...]*
4. *Propósito, ou maneira de se manifestar esse propósito* (FERREIRA, 1999).

Na primeira hora (ou primeiros anos), foi preciso manifestar um propósito, limpando o olhar das paisagens já vistas e apostando no risco. Assim, deixei o cenário do Renascença Clube para trás. Não me agradava a ideia, que emergia reiteradamente na construção do projeto de pesquisa, de que o elemento organizador da experiência das “tias” na produção da saúde e do envelhecimento era o clube, entendido como espaço onde a categoria analítica central e *a priori* seria a sociabilidade. Entendia que tomar o clube como espaço de convivência e colocá-lo no centro da cena diferia pouco de análises já produzidas no campo da gerontologia sobre a importância das redes sociais para a saúde dos idosos, argumento que, inclusive, costuma ser utilizado de maneira técnico-operacional na construção de espaços de convivência específicos e institucionalizados para idosos: grupos, centros-dia,

excursões, bailes, universidades etc., criando parte do mercado consumidor para esse segmento da população.

Deixar o conforto do Renascença Clube, onde tenho amigos sócios e do movimento negro que facilitariam as interlocuções para a pesquisa e sobre o qual já existia boa literatura científica publicada, implicava lançar-me na incerteza. Quem eram, de fato, as “tias” que procurava? Como chegar às “tias”?

Ao mesmo tempo, implicava afirmar que meu interesse era analisar o samba como “*universo de referência*” (Guattari, 1992) potente na produção de outras formas de pensar/viver a relação com saúde e envelhecimento, como força que desestabiliza a ideia de autocuidado centrada numa atitude preventivista por instigar práticas de cuidado de si. Nesse sentido, as “tias” com quem desejava construir a pesquisa e seus sentidos não eram “consumidoras” de samba, como eu mesma me classificava, mas aquelas que tivessem seus territórios existenciais engendrados por regimes de verdade constituintes do mundo do samba.

Tratava-se, pois, de pensar o samba não exatamente nem exclusivamente como um gênero musical, mas como um significante que remete a formas de subjetivação e de produção de realidade, que circulam às margens do *status quo* e são por ele atravessadas. Ora convocado ao centro da cena – quando encarna a ideia de símbolo nacional ou se faz produto de grande rentabilidade da indústria cultural, por exemplo –; ora expulso para as margens do sistema – quando vinculado à malandragem, às periferias das grandes cidades e, portanto, alvo de projetos de embranquecimento ou

“gourmetização”. Significante que emerge de um *“plano de composição de elementos heterogêneos e de função heterogenética”* (Passos, Kastrup e Escóssia, 2012a, p. 10) ou, dito de outro modo, que se afirma como e na encruzilhada, *“onde a vida é percebida a partir da ideia dos cruzamentos de caminhos”* (Simas e Rufino, 2018, p. 18).

Na manifestação do propósito desenha-se outra atitude: um procedimento, um método que permita habitar encruzilhadas. Desenha-se uma cartografia, tomada como *“uma aposta na experimentação do pensamento – um método não para ser aplicado, mas para ser experimentado e assumido como atitude”* (Passos, Kastrup e Escóssia, 2012a, p. 10-11).

O que significa investir num proceder que se afasta de toda pretensão de neutralidade, que implica mergulhar na experiência em que se coproduzem sujeito e objeto, teoria e prática. Um método que comporta o arrebatamento *“afectivo”* e a precariedade das regras – firmadas e alteradas no que ocorre e enquanto ocorre no campo específico da experiência (Kirst *et al.*, 2003; Passos e Benevides de Barros, 2012) –, e que acompanha processos de constituição e de transformação dos territórios existenciais, porque é ele mesmo processual (Kastrup e Benevides de Barros, 2012; Tedesco, 2015). Ou seja, um método que já se apresenta na maneira de compor o problema, de enunciar as questões da pesquisa, de definir seu objetivo, de conceber o campo e de tomar os conceitos como ferramentas.

*“A onda que me carrega,
Ela mesma é quem me traz.
Não sou eu quem me navega,
Quem me navega é o mar.”
(Paulinho da Viola e Hermínio Bello
de Carvalho)*

Em sintonia à síncope – base rítmica do samba urbano carioca, que se expressa pela ruptura de uma sequência previsível, produzindo a impressão de um vazio, que será preenchido de maneira inesperada (Simas e Rufino, 2018) –, afirma-se a pesquisa como marcada pela atitude de entrega atenta aos acontecimentos. Trata-se de navegar e ser navegado, de habitar as ondas e seus movimentos, sabendo que aquele que partiu não regressará o mesmo, ainda que se reconheça.

Um território existencial é esse espaço entre o que se repete e a possibilidade de afetação que o faz diferir, o desterritorializa (Guattari, 1992). É um modo de ser no mundo, que pode ser mais ancorado ou entregue às ondas, mas que é sempre produção coletiva e processualidade, na medida em que é efeito da composição mutante de forças econômicas, sociais, tecnológicas, estéticas, midiáticas, dentre outras (Guattari, 1992; Romagnoli, 2009; Tedesco, 2015)

Afirmar um território existencial como efeito de um processo de produção é torná-lo irremediavelmente situado. Por um lado, não se trata de uma forma universal nem atemporal, mas, sim, de uma conformação em que se inscrevem as instituições que constituem e percorrem o *socius* em determinado cenário e momento histórico. Por outro, é em situação, na experiência particular vivida,

que ele pode ser incitado à criação, reapropriando-se das instituições para fazê-las desviar num processo de singularização (Romagnoli, 2009).

Nesse sentido, o que se pretende ao interrogar um território existencial é acessar movimentos e relações, jogos de poder e de verdade, práticas de resistência e de liberdade. Aqui, produzir conhecimento é assumir como tarefa mapear as processualidades, é investir em analisar os diagramas de que emergem subjetividades e realidades.

Diagrama entendido como mapa das relações de força, mapa de densidade, mapa de intensidade, que procede por ligações primárias não localizadas e que passa a cada instante por todos os pontos, estabelecendo relações múltiplas e diferenciadas entre matérias e formas de expressão também díspares (ALBUQUERQUE JR. et al., 2011, p. 9).

É também rachar os territórios existenciais, acessar as processualidades e analisar os diagramas de força para desnaturalizar nosso cotidiano, a fim de possibilitar a emergência de outros modos de vida (Rodrigues, 2015), é tomar o ato de conhecer como exercício de um compromisso ético-político que recusa os modos de subjetivação centrados na massificação de formas identitárias e nos binarismos, e que incentiva o estabelecimento de relações consigo e com o outro produtoras de subjetividades coincidentes “*com um gosto de viver*” (Toneli et al., 2012, p. 208). É, ainda, entender que sujeito, objeto e conhecimento são efeitos concomitantes do ato de analisar criticamente o presente numa atitude de interferência, que desestabiliza o já instituído para inventar-se e reinventar o mundo (Albuquerque Jr. et al., 2011; Castelo Branco,

2011; Prado Filho e Teti, 2013), bem como afirmar que *“conhecer o caminho de constituição de dado objeto equivale a caminhar com esse objeto, constituir esse próprio caminho, constituir-se no caminho”* (Passos e Benevides de Barros, 2012, p. 31).

Quando a “Tia” acontece, provoca um desvio; meu olhar cotidiano, apegado às coisas já constituídas, transforma-se. O cenário da roda de samba, os contornos pretensamente definitivos do que é e se espera de uma idosa e de uma profissional de saúde, os vários elementos que buscam aprisionar a potência inventiva da vida em fórmulas *a priori* de conhecer, tudo é posto em suspeição e emerge a inquietação. O encontro “eu-Tia” é instante de estranheza em que forças próprias a planos distintos da experiência se agenciam e mudam de direção. Nessa perspectiva, experimento a desestabilização das práticas naturalizadas do aparato biomedicina, epidemiologia e promoção da saúde, afeitas às formas de subjetivação hegemônicas e que me constituem, pelo atravessamento de forças outras, expressas no modo de ser da “Tia” e que a conectam ao samba. Tal tensionamento inventa a tarefa de pesquisa – acessar o processo de produção do cuidado de si –, engendra o seu campo – o mundo do samba –, e dá indícios dos sujeitos com quem se quer compartilhar a invenção de outros modos de viver: as “tias”.

Seguindo esta dinâmica, a cartografia permite então problematizar os nossos modos de ser e agir, ajudando-nos a reconhecer como reproduzimos ou não a subjetividade dominante, como a disputa de forças sociais

nos compõe na vida, e no caso, na pesquisa (CINTRA et al., 2017, p. 46).

Nesse sentido, o pesquisador-cartógrafo integra a investigação, afirma-se no encontro com o objeto e explicita-analisa o que se produz nesse encontro (Kirst *et al.*, 2003). Ele é seu principal instrumento de pesquisa e sua questão é sustentar um “*grau de abertura para a vida [...] a cada momento*” (Rolnik, 2014, p. 68). Ele investe em ampliar possibilidades de comunicação entre pontos de vista heterogêneos presentes no campo, o que não implica apaziguar os movimentos de tensionamento entre tais pontos de vista, nem os homogeneizar num consenso; ao contrário, interessa fomentar o dinamismo, a passagem de um ponto de vista a outro, característico de redes de relações (Passos e Eirado, 2012; Tedesco, 2015).

Tal *modus operandi* significa que nem o pesquisador-cartógrafo, nem os sujeitos da pesquisa conhecem a trajetória do início ao fim do projeto que empreendem, posto que

os rumos do estudo são redesenhados localmente, vão sendo definidos ao longo de todo o processo a partir do encontro do pesquisador com o campo da pesquisa, em especial para nós, com os sujeitos de pesquisa (TEDESCO, 2015, p. 37).

Plasticidade não implica negar o rigor e a precisão, mas dar-lhes como sentido o compromisso e interesse em mergulhar nos movimentos de normatividade do vivo, em implicar-se na realidade (Passos, Kastrup e Escóssia, 2012b). Nessa direção, apresenta-se mais um dos sentidos de atitude: já tendo propósito e procedimento, é preciso construir ou analisar a

posição do corpo, o jeito. É talvez a atitude mais complexa em jogo, pois diz da presença e do trânsito em diferentes encruzilhadas: pesquisadora, “carioca”, mulher, branca e moradora de uma Zona Norte do Rio de Janeiro que se quer longe dos subúrbios e próxima ao estilo “Miami tupiniquim” da Barra que é, afinal, da Tijuca.

Começo pelo corpo-jeito geográfico, uma vez que é na Tijuca que encontrei há mais de 25 anos com Alcione⁴, trabalhadora de um salão de beleza e moradora da região da Leopoldina que se tornou amiga da minha família. Foi nas conversas com Alcione que recordei uma ideia antiga sobre o caminho para pesquisar samba, saúde e envelhecimento e descobri como chegaria às “tias”.

Muitos anos antes de entrar no doutorado, ainda sem saber como articular os vários fios de meus (des)caminhos acadêmico-profissionais, numa conversa regada a sushis na Praça Saens Peña, uma amiga de saúde coletiva e batucadas falou-me da Associação das Velhas Guardas das Escolas de Samba do Rio de Janeiro⁵. O neto do presidente, também um profissional de

4 Todos os nomes utilizados no texto e que façam referência aos sujeitos de pesquisa serão fictícios, respeitando o contrato de confidencialidade e sigilo, expresso no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido desta pesquisa (Plataforma Brasil, CAAE nº 9002.1118.3.0000.5269).

5 A Associação das Velhas Guardas das Escolas de Samba do Rio de Janeiro foi fundada em 1983, sendo sua primeira sede na “Portelinha” – sede da Velha Guarda da Portela, em Madureira. O objetivo dos fundadores era criar um espaço para preservar as tradições das Velhas Guardas, onde pudessem expressar e colocar em prática suas ideias, experiências e conhecimentos. O papel da Associação é: “Cuidar do bem-estar de seus membros, com a finalidade de mantê-los informados através de palestras, simpósios, cursos, sempre com o objetivo de debater determinados assuntos que sejam do interesse comum de todos. [...] um

saúde, era amigo dela e sempre a provocou: “*Precisamos fazer algo com eles*”, dizia ele.

Da conversa animada e despreziosa, saí para o YouTube, descobrindo uma série de vídeos da Associação, em que apareciam festas com as Velhas Guardas nas diversas quadras das escolas de samba durante o ano. Lindos, superelegantes nas cores da escola que representavam, eles desfilavam na quadra da escola anfitriã com seus “*mantos sagrados*”, cantavam, dançavam, se divertiam... Num carnaval ininterrupto. Assisti aos vídeos, emocionei-me, mas achei que “não dava samba”. Guardei a ideia e fui me afastando do carnaval do Rio – cheio demais, confuso demais, quente demais... Melhor aproveitar o feriado e acompanhar minha Mangueira pela televisão!

A distância do carnaval teve como efeito, quase imediato, o encantamento pelas rodas de samba, pelo samba cotidiano, entranhado na semana carioca de segunda a segunda, cenário em que encontrei a “Tia”, mas que também envolvia um certo desconforto com a mercantilização do próprio samba, com esse “*estar na moda de novo*” e seus efeitos “*gourmetizantes*”.

Ao contar para Alcione o encontro com a “Tia” e dizer da minha intuição de que se produziram outras velhas e outros saudáveis no cotidiano do samba e que não sabia por onde começar a articular a pesquisa de campo, ela falou:

espaço aberto e democrático. [...] exemplo de integração e socialização” (AVGESRJ, 2016). No blog da Associação há uma série de informações sobre aposentadoria e o estatuto do idoso. Porém, a maior quantidade de informações disponíveis envolve o campo da saúde, enfocando: vacinação, atividade física, alimentação saudável, precauções no inverno, zika, comportamentos para uma vida melhor etc.

“Por que você não vai lá pra Ala?” Surpresa, pensei, em segundos, nos vieses vários pela amizade com ela, na distância, na violência, na pertinência, no acolhimento ou não, se daria conta... Sob uma chuva de “riscos”, mas já levada a navegar: aceitei a proposta, que me levaria a reencontrar um corpo-jeito suburbano nas memórias de infância trazidas da Grande Madureira.

A “Ala” de que falava Alcione era a Ala dos Cabelos Brancos, uma das duas Velhas Guardas do Grêmio Recreativo Escola de Samba (GRES)⁶ Império Serrano, na qual entrara em 2014 de maneira *sui generis*. Seu irmão, ritmista de algumas escolas de samba do Grupo Especial⁷ do carnaval carioca, soube que Alcione se sentira mal assistindo a uma apresentação do Império Serrano, sua “escola de coração”, e decidiu que ela não podia “ficar desse jeito, tem que desfilar”. Alcione nunca desfilara no Sambódromo, mas quase todo ano ia somente para assistir aos desfiles das arquibancadas populares. Seu irmão, então, encontrou no Facebook a página da Ala dos Cabelos Brancos,

6 Escola de samba: “sociedade musical e recreativa que participa de desfiles de carnaval, cantando e dançando a modalidade de samba tipificada como samba-enredo, apoiada por uma cenografia [...] Criadas e desenvolvidas a partir do Rio de Janeiro entre as décadas de 1920 e 1930, [...], logo foram incentivadas a competir entre si” (LOPES e SIMAS, 2017, p. 116-117).

7 No formato atual dos desfiles das escolas de samba, a competição entre elas se organiza por “grupos”, que hierarquizam as agremiações. Para chegar ao Grupo Especial é necessário percorrer as todos os “grupos” anteriores, respeitando a cada um deles as exigências quanto às obrigatoriedades (número de componentes, apresentação de segmentos/alas obrigatórias, não deixar de desfilar sob nenhum argumento etc.) e alcançando sucessivas vitórias nos desfiles de carnaval que acontecem na Intendente Magalhães (avenida no subúrbio da cidade) e no Sambódromo. O Grupo Especial reúne as escolas de samba vinculadas à Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro (Liesa), principal entidade da representação das escolas de samba, e consideradas aquelas que apresentam os melhores desfiles de carnaval (Lopes e Simas, 2017).

julhou que era uma “*boa ala*” para ela e lhe disse que falara com o presidente sobre “*sua situação*” e que ele mandara que ela o procurasse. Depois de alguns desencontros com o presidente nos ensaios técnicos⁸ das escolas de samba, Alcione descobriu que os Cabelos Brancos se reuniam no Irajá Atlético Clube, às terças-feiras, a partir das 19h30, e decidiu ir até lá. Chegou sem conhecer ninguém, apresentou-se, mencionou o contato prévio do irmão, contou de seu amor ao Império e do desejo de participar da Ala, sendo aceita como membro.

A proposta de Alcione parecia perfeita; afinal, eu buscava um espaço coletivo que mantivesse uma relação orgânica com o mundo do samba e, simultaneamente, pudesse apontar outros modos de envelhecer; logo, respondia de maneira mais do que pertinente a como chegar às “tias”. Entretanto, sua história de entrada na Ala e ela própria traziam outras inquietações.

Alcione não era (é) uma “tia”, não se parecia com aquela que encontrei no Renascença Clube, não lembrava as senhoras preparando as carnes da feijoada na quadra da Portela (aliás, cozinhar não é seu forte!), nem se associava às imagens veiculadas pelos meios de comunicação de massa

⁸ Momento de preparação do canto e da dança das performances carnavalescas para o desfile, que no início dos anos 2000 começou a ser realizado no Sambódromo para testes de iluminação e som, levando multidões às arquibancadas para assistir gratuitamente aos preparativos de cada agremiação para o carnaval (Lopes e Simas, 2017). Deve-se sublinhar que os ensaios técnicos passaram a constituir verdadeiras festas, mesmo sem as alegorias e fantasias oficiais do desfile, na medida em que o preço dos ingressos para o “espetáculo” oficial é proibitivo para a maioria da população. Ao mesmo tempo, para as escolas tornaram-se um termômetro de popularidade de enredos, sambas e de suas marcas.

durante as transmissões dos desfiles de carnaval, que fazem lembrar de “vozinhas”. Não tinha 60 anos de idade quando entrou para os Cabelos Brancos e ainda não os tem. Não tinha uma história de vida ligada ao samba, nem participava do cotidiano das escolas de samba – era somente uma espectadora apaixonada como tantos cariocas. Portanto, além de não se enquadrar no imaginário do que seria uma “tia”, também fugia do perfil tradicionalmente vinculado ao “segmento”⁹ das Velhas Guardas.

Noutra direção, a própria Ala dos Cabelos Brancos causava estranhamento e curiosidade. Como uma escola de samba das mais antigas e tradicionais do Rio de Janeiro, o Império Serrano, tinha duas velhas guardas? O que era ser uma velha guarda ou integrar uma?

Nas palavras de Passos, Kastrup e Escóssia (2012b): *“Habitar um território de pesquisa não é apenas buscar soluções para problemas prévios, mas envolve disponibilidade e abertura para o encontro com o inesperado...”*

9 Nas escolas de samba, os subgrupos ou “células organizacionais” que compõem o desfile, contando com as fantasias e adereços o enredo defendido no carnaval, são chamados genericamente de “alas”. Inicialmente, as alas eram menores, com componentes da comunidade das escolas e funções no cotidiano das mesmas (relações públicas das agremiações, promoção de festas para angariar recursos e divulgar a marca e os sambas etc.). Entre as primeiras alas surgiram a bateria, as baianas e os compositores. No entanto, com a chegada às escolas de pessoas “simpatizantes”, que não integravam seu dia a dia, e a mercantilização das fantasias, emergiram as chamadas “alas comerciais” (Lopes e Simas, 2017). Na convivência com a Ala dos Cabelos Brancos, identifiquei que se denomina “segmento” a “célula organizacional” das escolas que reúne seus associados e sua comunidade e se vincula ao seu cotidiano e às obrigatoriedades. Assim, bateria, baianas, compositores e velhas guardas, dentre outras alas, são considerados segmentos, numa tentativa, conforme percebi, de demarcar quem é de “dentro” do mundo do samba e quem só compra fantasia para o desfile.

(p. 204). Deste modo, tratava-se de desmontar as certezas do corpo-jeito carioca, desnaturalizando as imagens das “tias” e das Velhas Guardas e reconhecendo que precisava entender melhor o mundo do samba. Era necessário trazer para a cena um corpo-jeito pesquisadora, sustentando o movimento aparentemente sem rumo para que se produzissem os desvios e reconfigurações necessários à pesquisa. Era “*preciso andar, ir por aí a procurar...*”

Antes de partir: reflexões sobre o barracão acadêmico

Iniciei o capítulo falando que sustentar as inquietações geradoras da pesquisa exigiu um bocado de atitude e venho tentando desdobrar os sentidos que o termo foi assumindo na construção do caminho, do método como experimentação. Nessa composição, parece-me impossível seguir com o enredo sem refletir sobre o barracão acadêmico.

Da primeira reunião do doutorado, passando por todas as vezes que um docente me perguntou sobre o tema da pesquisa e pelas inúmeras conversas informais durante os últimos quatro anos, ouvi risos ao enunciar que a pesquisa articulava saúde, envelhecimento e samba. Seguiam-se vários comentários do tipo: “*Isso que é um campo!*”, “*Só sambar e beber cerveja!*”, “*Queria um desse... Me chama!*” Inicialmente, compactuava com a “brincadeira”; entrava na galhofa e também ria. Afinal, “*samba é festa*”, “*carioca é gozador*”... No entanto, conforme o tempo passava, a situação se tornava mais e mais incômoda e não pude mais ignorar que me desagradava quando, num cenário freiriano e, por

isso, pretensamente respeitoso aos saberes populares, à diversidade de modos de viver, escutava o mesmo tipo de piadas.

Sem entrar numa discussão aprofundada sobre o lugar do riso na sociedade, que não cabe aqui, entendo que é interessante elencar alguns elementos sobre o gesto *“tão natural”*. Cardoso e Yamaguti (2017), discutindo a relação entre humor e preconceito a partir da perspectiva bergsoniana, afirmam que o riso tem um significado compartilhado, é da ordem do grupo social em que se produz, sendo correlato aos valores em jogo na cena. Assim, o riso opera como um modo lúdico de expressar determinada hierarquização, na medida em que o risível remete aos desvios de sujeitos e acontecimentos num contexto, numa sociedade.

Nessa perspectiva, interessa-me tomar o riso como analisador, como *“àquilo que permite revelar a estrutura da organização, provocá-la, forçá-la a falar”* (Lourau, 2014, p. 303). O que o riso pode fazer falar do barracão acadêmico?

Um dos caminhos possíveis, o primeiro que me ocorreu, refere-se à própria Saúde Coletiva como campo que foi se constituindo, demarcando e ampliando pelos modos de produção do conhecimento e de práticas em saúde na medicina social e na saúde pública no Brasil (Nunes, 2006). Construído e reiteradamente afirmado como interdisciplinar/transdisciplinar, o campo articula ou pretende articular modos de ver, pensar e dizer a partir da compreensão de que

a problemática da saúde é mais abrangente e complexa que a realizada pela medicina. [...] as relações

do sujeito com o seu corpo, com os outros, com as coisas, com as instituições e com as práticas sociais são mediadas pela linguagem, pelos códigos culturais estabelecidos numa tradição histórica e linguística [...] A saúde é marcada num corpo que é simbólico, onde está inscrita uma regulação cultural sobre o prazer e a dor, bem como ideais estéticos e religiosos. Destacando assim, nas diversas sociedades, o corpo simbólico, as representações da vida e da morte, do normal e anormal, as práticas sanitárias não podem silenciar sobre o tecido social, marcado pelas diferenças. O reconhecimento do caráter simbólico do corpo impede a sua representação como apenas uma máquina anátomo-funcional... (BIRMAN, 1991, p. 9).

Parece-me, pois, que nada haveria de “desviante” nem “exótico” na proposta da pesquisa. Entretanto, talvez seja interessante notar como as diferentes disciplinas – das ciências naturais às sociais e humanas – se compõem (ou não) na Saúde Coletiva para estudar a realidade de saúde, enfocando os modos de aproximação do seu objeto (Nunes, 2006).

Entre consensos e críticas, o conceito de saúde como “*completo bem-estar físico, mental e social*” (OMS, 1946), tomado como síntese máxima da complexidade desse objeto, é recorrente nos discursos em Saúde Coletiva, articulando transversalmente seus três grandes espaços: ciências sociais e humanas, epidemiologia e política e planejamento (Nunes, 2006). No seu rastro, ganham relevância estudos sobre a determinação social da saúde, a equidade e os sujeitos (mais do que as subjetividades). Contudo, como afirmou Donnangelo (1983 *apud* Nunes, 2006), o campo não é impermeável “a

inflexões econômicas e político-ideológicas” (p. 304), de modo que se percebe um predomínio de discursos afeitos aos valores da racionalidade hegemônica. Assim, prevalece uma perspectiva iluminista da ciência, uma valorização do quantificável e do universalizável, uma preocupação em produzir normas e protocolos de gerenciamento tanto para o autocuidado como para os serviços, uma agonia em gerar conhecimento aplicável e evidências de “*boas práticas*”.

Considerando o território existencial de onde construí minhas inquietações quanto à saúde para a pesquisa, utilizei como descritor “promoção da saúde” no campo assunto para o levantamento da produção acadêmica de artigos na base de dados SciELO:

Promoção da Saúde	
Eixos	Período
	2008 a 2018
Formação e Gestão no SUS	254
Fatores de Risco e de Proteção	66
Reflexões e Revisões Teóricas	49
Saúde da Criança	47
Saúde do Idoso	43
Saúde da Mulher	39
Saúde do Trabalhador	37
Avaliação de Programas	29
Doenças Crônicas	27
Políticas	22
Determinantes Sociais	13
Violência	7

Fonte: SCIELO, Base de dados: *artigos*.
Fev./2018.

Verifica-se que um pouco mais de um terço dos 635 artigos refere-se a experiências de implementação e gestão de iniciativas de promoção da saúde no Sistema Único de Saúde (SUS), muitas delas vinculadas a processos de

formação de profissionais e equipes multiprofissionais com foco na atenção básica. Chama a atenção também que o enfoque sobre os fatores de risco e de proteção concentre 66 artigos e o de doenças crônicas 27, enquanto o eixo dos determinantes sociais apresenta apenas 13, parecendo anunciar que se mantém o entendimento da promoção da saúde como vinculada à prevenção de riscos e ao comportamento individual. Além disso, indicando que frente à impossibilidade de operar com êxito um projeto totalizante do objeto saúde, devido à diversidade de forças, situações, cenários e subjetividades em jogo e à complexidade de suas relações, dificilmente se faz uma aproximação analítica tomando-o numa perspectiva positiva. Investe-se mais num caminho clássico da produção do conhecimento biomédico: descrever, estudar, explicar e buscar soluções para o que “dá errado”, enfocando a doença e a busca de evidências do nexos causal risco-adoecer. Tal perspectiva se repete e consolida quando se analisam os conteúdos abordados nos eixos saúde da mulher, da criança e do trabalhador.

Observando especificamente os 43 artigos do eixo saúde do idoso, verifica-se que 11 tratam da inserção dos idosos em atividades de educação em saúde promovidas, principalmente, pela atenção básica; 11 preocupam-se com a organização do cuidado em saúde para idosos fragilizados; 8 tratam de doenças crônicas; 5 abordam fatores de risco e proteção; 5 investigam a qualidade de vida na terceira idade; 2 falam do perfil de adoecimento de idosos em cenários específicos e 1 avalia o impacto das ações de promoção da saúde para a qualidade de vida dos idosos. O que parece informar que a maioria das publicações, mesmo quando não referidas ao discurso biomédico *stricto sensu*,

preocupa-se com um determinado estatuto de cientificidade a que ele se filia e que persiste um modo de operar as relações de saber/poder que esquadrinha a vida, priorizando estratégias afeitas à sua normatização.

Embora Birman (1991) afirme que o *“campo da saúde coletiva [...] admite no seu território uma diversidade de objetos e de discursos teóricos, sem reconhecer em relação a eles qualquer perspectiva hierárquica e valorativa”* (p. 11), o analisador riso talvez dê passagem à dificuldade em construir análises que não se enquadrem completamente ao *status quo* de sua produção acadêmica, o que provoca-nos a reconhecer que há um cenário em que prevalece uma meritocracia neoliberal, com suas verdades-métricas a hierarquizar e fazer competir pesquisadores, programas e periódicos. Parece, pois, que se trata de apontar para a necessidade de que o próprio campo da Saúde Coletiva retome debates importantes sobre sua constituição, compromissos e futuro, movimento que ensaia alguns passos, pelo menos no que respeita às ciências sociais e humanas, haja vista os debates ocorridos na III Reunião de Antropologia da Saúde e no 8º Congresso Brasileiro de Ciências Sociais e Humanas em Saúde, em setembro de 2019, nas cidades de Natal/RN e João Pessoa/PB, respectivamente¹⁰. Tal movimento, como nos lembra Paim (2006), é imanente ao próprio campo, que *“desde a sua emergência, envolve-se com lutas teóricas, paradigmática, política e ideológica, implicando repercussões na sua delimitação e renovação”* (p. 146).

10 Para mais informações sobre os eventos e seus debates, consultar os sítios: <https://3ras2019.wixsite.com/3ras2019?fbclid=IwAR2joekbT876EBBn7h5kHeJgcOMi0GtLsxaK6eJW8t1_0MCPRBzT4-j0A> e <<https://www.abrasco.org.br/site/congressos-eventos/congresso-brasileiro-de-ciencias-sociais-e-humanas-em-saude/>>.

Nessa direção, não me parece menos importante que os movimentos de análise e transformação do campo atentem para como e o quanto um outro elemento da racionalidade capitalista neoliberal opera no constrangimento do desenvolvimento de pesquisas, a saber: o eixo segurança/risco. Sob o(s) argumento(s) de compromisso ético com a vida, de proteção da pessoa humana e de impedir abusos cometidos no passado, temos observado prevalecer uma lógica jurídico-legalista, que toma quaisquer projetos de pesquisa a partir do enquadre biomédico e do ideal de segurança total, de “risco zero” (Fonseca, 2018).

Tal processo tende a naturalizar a categoria risco, esquecendo que ela é “negociada dentro de um campo de força” (Fonseca, 2018, p. 209). Assim, padroniza-se algo que faz falar práticas e situações muito díspares, a depender do terreno disciplinar a que uma pesquisa se vincula no campo da Saúde Coletiva e da rede de interlocutores envolvidos. Ao mesmo tempo, “reduz-se” a questão da ética em pesquisa a uma solução totalizante e burocrática: o contrato legal, expresso numa série de documentos de autorização e no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), os quais não necessariamente são pertinentes aos vários contextos pesquisados.

Veja-se a situação: antes de sair do barracão, deveria apresentar uma carta de autorização da instituição em que faria a pesquisa... Ops! A pesquisa era com uma ala de escola de samba, seu objeto não era a escola de samba, nem ela se faria com a escola de samba – o que caracterizaria inserção numa estrutura organizacional. Logo, obviamente, não havia como ter um documento por não haver instituição; mas apenas responder isso não era suficiente na

medida em que um *locus* de pesquisa sem “*chefia*” não parecia fazer sentido. Foi necessário, então, que eu redigisse e assinasse um documento que dizia: “*o campo de pesquisa acontecerá numa ala de escola de samba, grupo de pessoas que se reúnem espontaneamente e que fazem autogestão de suas atividades, não possuindo enquadre institucional, regimento, estatuto nem chefia formalmente constituída*”, responsabilizando-me “legalmente” pela informação fornecida. Parecia que com tal recurso visava-se mais assegurar “*a paz da rotina*” (Fonseca, 2018, p. 207) do barracão acadêmico do que qualquer outra coisa.

É inequívoca a necessidade de parâmetros que regulamentem as relações entre instituições, pesquisadores e sujeitos de pesquisa, bem como que a homologação da Resolução nº 466 (CONEP/MS, 2012) indicou a possibilidade de fazê-lo de modo mais coerente a teorias e métodos das ciências sociais e humanas. Entretanto, no *modus operandi* enrijecido do cotidiano do barracão, teorias e métodos em que as pesquisas se fazem a partir da interação e com a participação dos próprios sujeitos de pesquisa, bem como a perspectiva de que a construção da relação pesquisador/sujeito de pesquisa demanda tempo de convivência, não podendo ser reduzida a processos de mediação documental, eram pouco considerados.

Esse processo também tende a desconsiderar que aquilo que é considerado “*tolerável*” (Fonseca, 2018) não pode ser completamente antecipado e definido pelo olhar do pesquisador no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, esquecendo que também aí há um campo de negociação com o sujeito de pesquisa. Aliás, muitas das vezes, esquecendo que “*do outro*

lado” há um sujeito de pesquisa, mesmo em situações de vulnerabilidade. Há sempre um outro, o sujeito de pesquisa, que também age no jogo de aproximação/distanciamento criador das possibilidades de produção da pesquisa em dado território, que reconhece ou não o lugar do pesquisador, que pode selecionar, direta ou indiretamente, informantes-chave para a pesquisa, a fim de preservar seus interesses e sua comunidade, que filtra o que quer e/ou precisa dizer, que julga pesquisador, pesquisa e até onde se envolver conforme conveniências, interesses e critérios vários nem sempre explicitados no processo (Schwade, 2018). Diante disso, é preciso repensar uma lógica tutelar, que hierarquiza e infantiliza nossos interlocutores (Fonseca, 2018), e instigar um debate mais transparente e intensivamente comprometido com a produção de capacidade reflexiva em todos os movimentos/cenários de pesquisa, recolocando no campo da Saúde Coletiva questões ético-políticas sobre o papel do barracão acadêmico na intervenção e/ou provocação de mudanças num contexto de aprofundamento das desigualdades sociais, desmonte das políticas públicas e criminalização de movimentos críticos, culturais e emancipatórios. Tal atitude me parece profundamente alinhada aos projetos que sustentaram a emergência do próprio campo e relevante no Brasil, em especial, dos últimos anos.

Se por um lado, o analisador riso provocava reflexões sobre o barracão acadêmico em que eu e a pesquisa nos preparávamos para o desfile, por outro, ele ratificava que a escolha do enredo fora acertada, justamente pelo critério que articula transversalmente as avaliações de uma tese e de uma escola de samba: um certo grau de originalidade.

Na plataforma SciELO, utilizando o descritor “samba” para pesquisa integrada de artigos em qualquer país e idioma, cheguei a 123 artigos, dos quais 32 foram excluídos por serem registros repetidos ou tratarem de um tipo de vírus. Dos 91 artigos restantes, 69 são da área temática de ciências humanas, 17 de ciências sociais e aplicadas e 5 de ciências da saúde.

Nos cinco artigos da área temática de ciências da saúde, o samba emerge como contexto em que se dão atividades e práticas dos sujeitos enfocados pelas pesquisas e/ou como ferramenta terapêutica, não sendo, pois, analisado na perspectiva de sua construção, nem na dos regimes de verdade que coloca em jogo na sociedade brasileira, nem na dos modos de subjetivação que nele operam.

Com os 69 artigos da área de ciências humanas, o diálogo foi maior, principalmente com os trabalhos que traçam a história da construção do samba carioca, sua difusão como símbolo nacional e as marcas do racismo nesse processo, o papel das mulheres nesse cenário e a relação de captura e fuga, inclusão e resistência, que ele mantém com os saberes/poderes hegemônicos, aspectos sobre os quais ainda terei oportunidade de me debruçar nessa tese.

As reflexões iniciais quanto ao analisador riso, pensando no eixo conceito de saúde/pluralidade teórico-metodológica do campo da Saúde Coletiva, trouxeram a tranquilidade necessária para seguir rumo ao desfile sem maiores problemas quanto à pertinência da pesquisa e apesar dos obstáculos burocráticos.

Contudo, o som dos risos permaneceu colado aos meus ouvidos, havia algo que não me era possível acessar. Sendo o território existencial provisório em que me reconheço marcado pela memória das bandeiras de Mangueira e Beija-flor na janela do apartamento de meus avós paternos, de festas de família com pandeiro e vassouras empunhadas por tias porta-bandeiras, de uma infância no subúrbio, de bailes de carnaval e de Quartas-Feiras de Cinzas vidradas na televisão para conhecer a campeã do carnaval do ano, escapava-me totalmente que o analisador riso pudesse dizer do eixo samba/racismo.

O conceito de raça associa-se ao mesmo projeto iluminista de sociedade que produz o sujeito como objeto de conhecimento da ciência, esquadrinhando-o sob diversos ângulos e em sua heterogeneidade, comparando-o e classificando-o. É uma produção socio-histórica e relacional como todo conceito e, portanto, seu sentido está sempre em deslocamento e se faz em processos de disputa (Almeida, 2018).

Na arquitetura social que se desenha a partir da modernidade, o conceito de raça será uma das potentes ferramentas de hierarquização do *socius*. Tomando como suporte o corpo – tal como o gênero e geração –, buscará justificar e naturalizar a produção social da iniquidade pela desumanização daqueles que não se enquadrem no modelo civilizatório branco e eurocêntrico. Assim, coloca em funcionamento um conjunto de dicotomias: civilizado/selvagem, racional/irracional, moral/lascivo, educado/bestial, dentre outras, que se concretizam no “*ciclo de morte e destruição do colonialismo e na escravidão*” (Almeida, 2018, p. 22).

Tendo a raça como fundamento, o racismo constitui um modo sistemático de discriminação, que se expressa por intermédio de práticas, conscientes ou não, produtoras de *“desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial a que pertençam”* (Almeida, 2018, p. 25). Sendo um dos elementos estruturantes do ordenamento social, o racismo atravessa os modos de produção de si e de mundo, de maneira que o desconsiderar contribui para a reprodução de práticas discriminatórias consideradas *“normais”* e, muitas vezes, encobertas sob a forma de *“zoação”*, de *“humor”* (Moreira, 2019).

Conforme nos lembra Simas (2019), a desqualificação da cultura, do lúdico e do sagrado de classes subalternizadas integra o projeto de controle dos corpos. Samba e carnaval são *“perigosos”*, pois aguçam as tensões presentes na sociedade. Não à toa, são alvo de discursos e estratégias que tentam minimizar sua importância e potência transformadora, seja por uma redução à *“alegria brasileira”*, que tira da alegria qualquer valor ao associá-la à irresponsabilidade e à indolência, seja pela sua transformação em mais um produto do mercado cultural e de entretenimento. Nessa perspectiva, o racismo opera na desqualificação das formas de existir e dos universos de referência dos grupos sociais que deseja lançar ao esquecimento, à invisibilidade, como cantava João Gilberto (1985):

*“Madame diz que o samba tem
cachaça.*

Mistura de raça, mistura de cor.

Madame diz que o samba democrata

É música barata, sem nenhum valor.

*Vamos acabar com o samba.
Madame não gosta que ninguém
sambe.
Vive dizendo que samba é vexame.”
(Janet de Almeida e Haroldo
Barbosa)*

Das leituras sobre as raízes do samba dentre a população negra no Brasil, sua marginalização e criminalização e os modos como foi alçado a símbolo nacional, produzi uma compreensão cognitiva dos elos entre samba, carnaval e racismo. No entanto, como algo externo à construção do território existencial donde falo, como se fosse possível estar blindada à perspectiva da democracia racial, da cordialidade brasileira, da naturalização de uma relação amorosa entre o carnaval, o carioca e a cidade (Simas, 2019), esquecia-me de que minha performance é de um corpo-jeito branco. Assim, o efeito imediato da percepção do riso como referido ao racismo foi pura desterritorialização, pois colocou em jogo a branquitude (Silva, 2017) como força constituinte do território que habito.

Numa sociedade em que as práticas racistas marcam profundamente o modo de ordenamento e hierarquização, tomar o conceito de branquitude como dispositivo analítico (Silva, 2017) é fundamental para incluir a problematização do lugar social do branco na produção das desigualdades de raça/etnia, rompendo com a sua naturalização como padrão normativo, como ser humano ideal. Trata-se de afirmar que os regimes de verdade colocados em jogo na produção de raça/racismo engendram a branquitude como *“um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivo, isto é, materiais palpáveis que*

colaboram para a construção social e reprodução do preconceito racial...”

(Cardoso, 2010, p. 611).

Tal lugar de privilégios se constitui independentemente da escolha, e mesmo contra a vontade daqueles que o ocupam, na medida em que os sujeitos são classificados por sua branquitude desde que nascem, recebendo as marcas simbólicas relativas à sua superioridade estética e subjetiva na sociedade (Cardoso, 2010). Entretanto, a branquitude não é estática nem homogênea, depende do cenário histórico-social e geográfico em que se expressa e da articulação interseccional com gênero, geração, nacionalidade, religiosidade e classe social, dentre outros marcadores de diferença. Assim, dentre os brancos, os privilégios se distribuem de maneira diversa, o que complexifica as formas de hierarquização sem, no entanto, romper uma lógica de “*solidariedade racial*”, associada ao racismo estrutural (Cardoso, 2010).

Embora disruptivo, o encontro “eu-Tia” levara-me a um cenário com que me conectava afetivamente e, por isso, ativara memórias com as quais construí uma série de identidades com os sujeitos de pesquisa. Entretanto, não percebi que agia objetificando nossos territórios existenciais, partindo de *a priori* sobre o mundo do samba, os subúrbios e as “tias” marcados pela lógica da “*invisibilidade racial*” (Miranda, 2017). Tal processo encobria o fato de que o subúrbio em que vivi não era o que iria pesquisar, de que minha circulação na cidade era distinta dos sujeitos da pesquisa, de que chegaria à Ala como uma doutoranda da Fundação Oswaldo Cruz, de que um corpo-jeito branco provocaria relações e interlocuções diferentes de um corpo-jeito negro, de que

os sentidos de velhice e saúde das “tias” seriam mais ou menos atravessados pelo racismo.

Como diz Cardoso (2010):

Os privilégios que resultam do pertencimento a um grupo opressor são um dos conflitos a serem enfrentados, particularmente, pelos brancos antirracistas. [...] A primeira tarefa talvez seja uma dedicação individual cotidiana e, depois, a insistência na crítica e autocrítica quanto aos privilégios do próprio grupo (p. 624).

Dessa maneira, da desterritorialização emergia e se impunha a tarefa de reconhecer-me num lugar “outro” e, ao mesmo tempo, atentar para os impasses que ele traria ou não ao processo da cartografia, sob o risco de me apegar às formas identitárias e perder os movimentos de experimentação, reiterando discursos e práticas hegemônicos.

A elaboração do incômodo causado pelo riso, que não aconteceu linearmente nem sem provocar angústias, consolidou o desenho da pesquisa na articulação de duas atitudes. A primeira, que remetia à clareza de que nada haveria de neutro no modo como sairia do barracão, pois a pesquisa se faria no e pelo compromisso ético-estético-político de buscar aí, onde as relações de saber/poder tomam de assalto a vida, investindo em mobilizá-la, otimizá-la, monitorá-la e antecipar seus possíveis, aquilo que escapa à submissão. Se, como diz Simas (2019), o corpo sambado é aquele que não se entrega ao “projeto de desencanto e mera espera da morte certa” (p. 110), então transitaria pelas encruzilhadas do samba carioca para dizer dessa potência da vida, “reservatório inesgotável de sentido, de formas de existência, de direções

que extrapolam as estruturas de comando e os cálculos dos poderes constituídos...” (Pelbart, 2015, p. 21).

A segunda, que se referia à aposta de que um compromisso com o coletivo implica se comprometer *“com manifestações particulares, histórico-concretas desse mesmo coletivo”* (Donnangelo, 1983 *apud* Nunes, 2006, p. 304). Assim, mergulharia nas ondas que constituem o território existencial da velhice tal como ocorre na experiência situada da Ala dos Cabelos Brancos, com a pretensão de encontrar pistas, rastros e fragmentos que permitissem entrever modos de produção de si e de mundo transgressores em relação à racionalidade hegemônica, entendendo que transgredir não implica exterminar o outro, mas negar-se a ser invisibilizado, silenciado e esquecido em sua *“singularidade”* (Guattari e Rolnik, 2000). Tratava-se, pois, de pesquisar para transgredir *“os limites de um mundo balizado em dicotomias”* (Rufino, 2019, p. 16) no ato de habitar as encruzilhadas em que existimos e podemos produzir diferenciações.

Resumindo: o negócio era *“sambar na cara da sociedade...”*

Ala dos Cabelos Brancos: (des)construções, rituais e memórias

Quando Alcione levantou a possibilidade de que realizasse a pesquisa junto à Ala dos Cabelos Brancos, imediatamente disse-me para acompanhá-la à próxima reunião do grupo no Irajá A. C. Partia da história de sua inserção na Ala e do sentimento de amizade para se autorizar a convidar-me – *“não vai ter*

problema”, sem considerar as peculiaridades de minha entrada em cena como pesquisadora.

Achei mais prudente outro tipo de aproximação, que não impusesse a minha presença e criasse o mínimo de constrangimentos. Sugeri que ela perguntasse ao presidente da Ala se eu poderia me encontrar com eles a fim de me apresentar e à pesquisa. Então, Alcione pediu que eu gravasse um áudio falando do doutorado e da pesquisa, que ela enviaria por aplicativo de mensagens para Leci, que funciona como uma secretária executiva dos Cabelos Brancos e substitui o presidente em sua ausência, podendo encaminhar e decidir determinados assuntos.

Naquele momento, li a “estratégia” de Alcione para me apresentar aos Cabelos Brancos na perspectiva de que acessaria alguém com quem tinha mais contato ou intimidade para tal, alguém que julgava ser mais “sensível” aos argumentos de uma pesquisadora. De fato, Leci tem um bom convívio com Alcione, possui formação de nível superior e trabalhou muitos anos como profissional de saúde num hospital universitário do Rio de Janeiro. No entanto, a estratégia se constituía também dos modos como se dão as relações de gênero na Ala, o que eu só compreenderia mais tarde.

Encaminhei a seguinte mensagem:

“Eu estou fazendo doutorado, na saúde coletiva, sobre saúde da mulher, da criança e do adolescente na Fiocruz. O meu tema do doutorado é a produção da saúde das mulheres, das senhoras, e aí eu ainda não defini se essas senhoras começam aos 55 ou aos 60, isso a gente vai conversar ao longo do processo. Mas é a

produção da saúde das mulheres envolvidas no mundo do samba, pensando que normalmente, o tempo inteiro, as pessoas dizem que as mulheres têm que fazer ginástica, comer alimentação saudável, que não pode beber, que a partir de determinada idade não seria bom você estar na noite... Assim, a minha ideia é que o mundo do samba também produz saúde, com as coisas que são do mundo do samba: a feijoada, a cerveja, os amigos, a música... Pensando outro jeito de cada um fazer o cuidado de sua própria saúde, com essas informações novas que tem do mundo científico, da medicina. Mas, com as informações tradicionais que a gente tem, que vêm da nossa família, da nossa tradição cultural... No caso do meu doutorado, do mundo do samba... A ideia seria acompanhar as atividades da Ala, os encontros da Ala, fazer uma observação, conviver com como vocês se relacionam entre si, com o mundo do samba, com o Império, com as outras escolas, com as outras alas... Falar um pouco disso, tá junto nisso, contar um pouco disso... Depois, talvez, fazer entrevistas individuais sobre a história de cada uma... Meu foco vão ser sempre as mulheres. É interessante estar numa ala mista, porque acontecem as coisas todas aí... Mas eu tô pesquisando só as mulheres” (Diário de campo, jul./2017).

Também por mensagem de áudio, Leci respondeu:

“Seria melhor pra ela, ela ficar indo nas escolas de samba. Porque cada escola de samba tem seu modo de viver. A da gente é de um jeito, a do Salgueiro é doutro jeito, da Imperatriz é doutro jeito... Ela não pode ficar só focada ali na nossa ala, porque na nossa ala, no dia da

nossa reunião, ela não vai poder fazer isso... Então, ela tem que [ir] acompanhando outras escolas também, porque aí ela fazia uma globalização de um todo, daí daria pra ela fazer um bom trabalho... Bom, eu acho, né? Assim, o que ela poderia fazer por exemplo... Domingo é na Tuiuti, aí você passa pra ela: 'domingo vai ter encontro da velha guarda na Tuiuti'. Aí ela ia, observava o nosso convívio com as outras alas, aí já tiraria umas informações... Quando chegasse no outro domingo, ah! É lá na Rocinha... Aí ela ia também e assim sucessivamente... E aí ela teria uma análise e começava a fazer o TCC dela, entendeu? Na minha época, era TCC... Agora, a delas é monografia" (Diário de campo, jul./2017).

Desse diálogo inicial, intermediado por Alcione, com o campo de pesquisa, emergiram as primeiras questões a (des)construir.

Remetendo à idade cronológica, enuncio como critério de inclusão na pesquisa estar na faixa etária acima de 55/60 anos de idade, abrindo espaço para uma renegociação no decorrer de nossas conversas. Eu poderia, em princípio, utilizar como critério apenas pertencer à Ala dos Cabelos Brancos, uma vez que se trata de uma velha guarda e, portanto, um espaço de "idosos" do mundo do samba. Entretanto, ambas as atitudes falam da dificuldade em "*criar normas de funcionamento para as situações sempre singulares*" (Barros e Silva, 2014, p. 129), na medida em que recorrem a generalizações para eleger os sujeitos de pesquisa.

No senso comum, a imagem de uma velha guarda vincula-se à sua clássica definição no mundo do samba: "*conjunto dos sambistas veteranos,*

mais antigos e respeitados [...] defensores da tradição” (Lopes e Simas, 2017, p. 295). Sendo possível, conforme indica Blass (2011), utilizar o termo para também designar: uma ala que siga um critério etário – ter acima de 50 anos de idade –, em escolas de samba com pouco tempo de existência, e/ou a chamada “velha guarda show”, que reúne pastoras e compositores em apresentações que divulgam o nome e os sambas da escola.

No caso do Império Serrano, fundado em 1947, evidentemente, há pessoas que se enquadram na definição apresentada por Lopes e Simas (2017), mas nela a idade também pode ser relativizada. Nas palavras de Ivan Milanez, membro já falecido da Galeria da Velha Guarda e da Velha Guarda Show imperianas, integrar a velha guarda de uma agremiação não significa ser idoso, pois a pessoa pode ter iniciado sua história na escola ainda criança ou adolescente; importa mais o tempo e a presença no cotidiano da mesma. A idade influi, mas não é um critério suficiente (Guimarães, 2011).

Ora, se no Império Serrano são explicitamente denominadas como velhas guardas: a Galeria da Velha Guarda e a Velha Guarda Show, representando suas tradições e promovendo seus sambas, então qual o lugar da Ala dos Cabelos Brancos?

Segundo Valença e Valença (2017), no livro em que contam a história do Império Serrano, o Grupo dos Cabelos Brancos foi criado em 1957 para resolver uma situação emergencial da escola. A quadra do Império Serrano, no alto do Morro da Serrinha, danificara-se devido às chuvas justamente no período em que o cônsul francês e sua comitiva iriam visitá-la, de maneira que

um grupo se reuniu para alugar um espaço no “asfalto” e garantir o acesso dos visitantes.

O presidente da Ala no ano de 2003, em entrevista para a *Revista do Império Serrano*, corrobora a ideia de que o Grupo dos Cabelos Brancos nasceu para prestar serviços ao Império Serrano na recepção de “*senhoras elegantes e outro tanto de diplomatas*” (Rego, 2003, p. 10). Além disso, conta que a fundação do grupo aconteceu em 22 de abril, durante os preparativos da homenagem a São Jorge, padroeiro da escola, “*num salão de bar em frente ao célebre campo de futebol dos Cajueiros*” (Rego, 2003, p. 10). O local – sede dos Cabelos Brancos – tornou-se referência para que o Império Serrano recebesse visitas, bem como se constituiu num espaço dominical de lazer:

durante todo o ano, enquanto os imperianos mais novos costuravam as pernas atrás da bola, seus pais, tios, padrinhos, irmãos mais velhos – do grupo – se confrontavam nos jogos de sueca, dominó, damas [...] No início da tarde, talheres à mão, se confraternizavam em torno de feijoada, mocotó, rabada, mulato-velho (bagre seco) ou caldos fortes [...] No ar, a melodia e ritmo de samba... (REGO, 2003, p. 10).

A importância do Grupo dos Cabelos Brancos no período pode ser avaliada por sua atuação. Independente da composição política da diretoria, o grupo era responsável pela harmonia da escola, espalhando-se por toda a sua extensão durante os desfiles e fechando os mesmos, a saudar o público com lenços brancos. Somente em 1965, por uma mudança do estatuto do Império Serrano, os Cabelos Brancos se tornam uma ala e passam a integrar o

conselho de apoio à diretoria da escola (Rego, 2011; Valença e Valença, 2017).

Ambos os textos não fazem qualquer referência à maneira como os Cabelos Brancos se tornaram uma velha guarda. Sobre o tema, limitam-se a dizer que a Ala, *“juntamente com a Galeria da Velha Guarda, é responsável pela preservação das tradições da escola”* (Valença e Valença, 2017, p. 122). Assim, foi por meio da oralidade, tão cara às tradições afro-diaspóricas constituintes do mundo do samba, que as singularidades dessa velha guarda emergiram na pesquisa.

Nas histórias contadas na Ala, os Cabelos Brancos são a ala de escola de samba mais antiga, não só do Império Serrano, mas do carnaval carioca. Sua história se confunde com a da escola na medida em que foi criada por homens, a maior parte negros e trabalhadores do cais do porto, que pertenciam ao grupo fundador da escola. *“Só nego rico! O cara duro não saía no Cabelo Branco”* (marido de Clara, mar./2019). Tal “riqueza” se expressava na maneira de vestir, marcada pela preocupação com a beleza e a elegância, e por frequentarem um clube para homens, que ficava no asfalto, próximo ao Morro da Serrinha. Aliás, o nome “Cabelos Brancos” nada tem a ver com a idade, era o nome do clube em que os homens iam se divertir (Diário de campo, ago./2017).

A “tensão” com a Galeria da Velha Guarda – sempre negada em público – viria justo dessa disputa sobre quem é mais antigo, mais “imperiano de raiz”. Mas também envolveria uma relação, nem sempre tranquila, entre o “povo da Serrinha” e o “povo do Clube”, que materializaria os tensionamentos entre

morro e asfalto, tão presentes no mundo do samba e na construção do chamado “jeito carioca”. Tais tensionamentos não parecem ter ficado no passado: *“tem aquele pessoal da Serrinha, que leva muita vantagem no Império”* (Diário de campo, ago./2017), e podem ser um dos elementos que sustentam a separação entre os grupos.

Entretanto, o aspecto que me parece ter acirrado e consolidado a cizânia entre os guardiões das tradições imperianas é a busca da Ala dos Cabelos Brancos pelo reconhecimento institucional como velha guarda. Legitimar-se como uma velha guarda significou que o presidente da ala obteve autorização do Império Serrano para filiar-se à Associação das Velhas Guardas das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, que coordena a(s) festa(s) das velhas guardas, mencionada(s) por Leci em sua mensagem. Aceita a filiação dos Cabelos Brancos, o Império Serrano tornou-se a única escola que desfila com duas velhas guardas tanto no Sambódromo como nas festas da Associação.

Considerando a história dos Cabelos Brancos, o perfil de Alcione e a forma como ela entrou na Ala, entendo que a velha guarda em que a pesquisa se realiza possui um desenho específico. Não se trata de uma velha guarda formada pelo reconhecimento individual das contribuições de seus membros à escola, mas pela afirmação da importância de um coletivo. Assim, o que se legitima são os Cabelos Brancos como guardiões da tradição, significando priorizar a continuidade da existência da Ala na história do Império Serrano, o que poderia justificar a flexibilização da entrada de novos membros quanto ao critério de ter uma vida inteira ligada à escola, mas não explica a adoção da idade cronológica como um parâmetro fundamental do conjunto de normas que

regulam a participação na Ala e sua renovação. Aliás, a obrigatoriedade de ter no mínimo 45 anos de idade para integrar os Cabelos Brancos também não se enquadra nos argumentos elencados e analisados por Blass (2011).

Noutra direção, sendo uma Ala tão antiga, a questão do envelhecimento de seus membros não parece irrelevante na busca pelo reconhecimento como uma velha guarda. Frente à aceleração dos desfiles e ao peso das fantasias, para continuar participando da festa era necessária uma saída:

“... eu fiquei com essa ala [comunidade] um bom tempo. Depois, [...] falei: [...] não tô querendo mais não. Essa ala vem só com roupa muito pesada. [...] Diretor de ala eu não gosto [...] nunca gostei, eu gosto é de desfilar, esse negócio de ficar tomando conta não é comigo [...] Aí fui pro Cabelo Branco” (marido de Clara, mar./2019).

“Pra poder no dia do desfile, eu aguentar, [é] passar no ritmo do Cabelo Branco. Eu não vou aguentar passar no ritmo de uma ala” (Jovelina, nov./2018).

Parece, pois, que o campo de pesquisa escolhido pode visibilizar os processos de construção de territórios existenciais que se fazem entre os discursos hegemônicos quanto ao envelhecimento e o mundo do samba. No entanto, o campo de pesquisa não se delineaia pelos critérios jurídico-legais que estabelecem quem é idoso ou não, nem pela imagem cristalizada de que toda velha guarda seria um espaço exclusivamente de e para idosos. Inclusive, é preciso dizer que ao iniciar a pesquisa minha idade se aproximava do mínimo exigido e não foram poucas as vezes em que me questionaram: *“Vai entrar na Ala? Quando vai entrar pra Ala?”* O que, parece-me, constituiu um dos elementos facilitadores de minha entrada em campo.

Portanto, compreendendo que “*fazer pesquisa [na] direção cartográfica é considerar que a realidade a ser pesquisada se apresenta como um mapa móvel*” (Barros e Silva, 2014, p. 131), importa menos apegar-se às prescrições quanto à faixa etária a ser pesquisada e mais acessar os modos de produção de si e da realidade quanto à saúde e ao envelhecimento que acontecem na Ala. Assim, o que se estabelece como critério para ser um sujeito da pesquisa é integrar a Ala, é ser “dos Cabelos Brancos”.

Dessa lógica, em que se prioriza o mergulho na experiência para acessar os movimentos de normatividade do vivo (Barros e Silva, 2014), emerge o segundo aspecto a (des)construir: a “*globalização de um todo*”, como dito por Leci.

Não se tratava de buscar conhecer “a verdade” das velhas guardas do mundo do samba no que se refere à saúde e ao envelhecimento, a fim de formular uma “nova” teoria gerontológica. Logo, a ideia – afeita ao *modus operandi* daquilo que se entende comumente por científico – de que teria de conhecer todas as velhas guardas “*porque cada escola de samba tem seu modo de viver*” (Leci, jul./2017), para operar totalizações e generalizações, não se configurava como uma atitude metodológica pertinente.

Um território existencial expressa determinada composição de forças, e o que interessa é, justamente, analisar os processos de articulação das mesmas a fim de desnaturalizar discursos, práticas e formas de viver enrijecidas. Portanto, a intenção era mergulhar nos modos de viver da Ala dos Cabelos Brancos, a fim de analisar seu jeito singular de fazer andar a vida entre as relações de saber/poder medicalizantes e o mundo do samba,

buscando tensionar movimentos de individualização e totalização hegemônicos no *socius*. Contudo, frente à concepção de “*bom trabalho*” de Leci, no encontro com os Cabelos Brancos no GRES Paraíso do Tuiuti seria preciso fabricar “*uma experiência de ‘decisão concertada’*” (Kastrup e Passos, 2014, p. 21), na qual as diferentes concepções a respeito de uma pesquisa não inviabilizassem o trabalho. Apostei que construiríamos um plano de partilha e pertencimento (Kastrup e Passos, 2014) naquilo que enunciei como hipótese de pesquisa no áudio enviado: “*o mundo do samba também produz saúde*”, e segui rumo a São Cristóvão.

*“Fui mestre-sala, diretor e ritmista,
Já puxei corda para desimpedir a
pista,
Já corri da polícia, sem ser marginal,
Já esquentei surdo com folha de
jornal.
E apesar de tudo, eu estou numa
boa,
A velha guarda é o samba em
pessoa.”
(Dicró e Pongá)*

Em São Cristóvão, embaixo do viaduto e em frente ao Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas, fica a quadra do GRES Paraíso do Tuiuti, onde aconteceu meu primeiro encontro com a Ala dos Cabelos Brancos e com os rituais do “*Encontro das Bandeiras*”.

O “*Encontro das Bandeiras*” é uma festa promovida e coordenada pela Associação das Velhas Guardas das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, que acontece aos domingos à tarde – normalmente a partir das 14 horas, na quadra

de uma das escolas de samba do Rio de Janeiro e região metropolitana. Há um cronograma anual previamente definido e, de maneira geral, a data em que cada velha guarda será anfitriã das demais é sempre a mesma todos os anos.

À velha guarda anfitriã cabe organizar a festa: distribuindo mesas para acomodar os demais grupos, que são sempre identificadas com o nome ou bandeira da escola de cada um; ofertando “lembrancinhas”, o que significa um ou dois presentes colocados na mesa de cada grupo e dois outros “mimos” para entregar ao presidente e à porta-bandeira de cada velha guarda após a apresentação da bandeira; oferecendo um almoço, que vai do fricassê de frango à tripa lombeira, passando por toda a culinária afro-carioca; preparando uma mesa de frutas e doces (quase sempre um bolo), que serão servidos ao final da festa; e apresentando uma “atração” convidada, que pode ter ou não relação com o samba.

O “*Encontro*” tem como “diretor de harmonia” um representante da Associação de Velhas Guardas, que auxilia a organização da “avenida”, autoriza o início e coordena os desfiles das bandeiras. A distribuição das mesas precisa deixar um espaço vazio no centro da quadra, no qual todas as velhas guardas desfilarão por ordem de chegada, empunhando a bandeira da escola ao som de um dos seus sambas, geralmente um que seja muito marcante e conhecido. A bandeira da escola é conduzida pela porta-bandeira, que usa uma roupa diferente das demais mulheres da sua velha guarda e é acompanhada pelo seu presidente. Depois deles, o cortejo é composto de mulheres e homens, em grupos separados, como nos desfiles do Sambódromo, elegantemente vestidos em roupas de festa.

No espaço destinado ao desfile, a velha guarda anfitriã se posiciona nas laterais, recebendo e saudando o cortejo visitante, que canta e dança até a diretoria anfitriã e às “figuras ilustres”, onde a bandeira será saudada e colocada numa armação de ferro. Tal disposição dos componentes da anfitriã, além de fazer uma espécie de “proteção” do cortejo, tem como função estar a postos para participar do desfile de velhas guardas que tenham levado um número pequeno de pessoas para fazê-lo.

As “figuras ilustres” são membros das velhas guardas das escolas de samba participantes da Associação, que são eleitos para ocuparem lugar de destaque e serem reverenciados. O que chama a atenção é que praticamente todos estejam associados à ideia de família. Assim, em suas faixas – no estilo “miss” – estão escritos: “Pai das Velhas Guardas”, “Avô das Velhas Guardas”, “Mãe das Velhas Guardas” e “Avó das Velhas Guardas”.

Os desfiles são encerrados pelo Afoxé Filhos de Gandhi do Rio de Janeiro e pelo Cacique de Ramos¹¹, que é muito festejado. O desfile do Cacique é o momento de maior descontração da festa, pois qualquer um dos

11 Cacique de Ramos é um bloco carnavalesco fundado em 1961 na zona suburbana da Leopoldina na cidade do Rio de Janeiro. Com forte raiz comunitária e nas religiões de matriz africana, o Cacique de Ramos desfila durante o carnaval na Avenida Rio Branco junto com outros blocos de embalo – aqueles que usam fantasias simples com as cores e símbolos que os identifiquem e apresentam sambas que primam pela qualidade rítmica e melódica. Ao longo do ano, todo domingo na quadra do Cacique de Ramos existe uma famosa roda de samba com entrada gratuita e que atrai multidões. Na década de 1970, sua quadra era espaço de reunião de sambistas em torno de uma mesa para apresentarem novas composições, tocarem e festejarem. As festas do “fundo de quintal” marcaram época e lançaram no mercado fonográfico muitos dos sambistas e pagodeiros mais conhecidos hoje, como Zeca Pagodinho, Jorge Aragão, Almir Guineto, Sombrinha dentre outros (Lopes e Simas, 2017).

presentes pode entrar no cortejo, mesmo que isso não pareça agradar muito aos membros do bloco de Ramos. Ocorre que muitos dos participantes das escolas de samba e de suas velhas guardas participam ou frequentam o Cacique, então é instante da mistura, da leveza, da diversão mais descompromissada.

Depois que o Cacique “arrasta a multidão”, todas as porta-bandeiras das velhas guardas retiram seus pavilhões do suporte e dançam juntas ao som do samba “*Velha Guarda*”, de Dicro e Pongá (2002) em homenagem aos guardiães do samba, que é o hino da Associação. Mas a festa-ritual só termina após todos juntos, de pé e mãos dadas, entoarem uma oração. No GRES Paraíso do Tuiuti, todos rezaram um pai-nosso e cantaram “Segura na mão de Deus”, uma canção das missas católicas. Somente após as orações, a atração convidada pela anfitriã irá se apresentar, e é o momento em que as velhas guardas que queiram podem se retirar da festa... “*Se a atração é boa, o pessoal fica*” (Diário de campo, jul./2017).

Participar da festa-ritual no Tuiuti foi a indicação de Leci, mas levou uma semana para que eu obtivesse a resposta “de acordo” do presidente e recebesse as orientações: não poderia ir de short nem bermuda, mulheres sempre levam petiscos para que todos da ala compartilhem, homens são responsáveis por comprar as cervejas e arrecadam o dinheiro daqueles que bebem (dez reais para homens e cinco para mulheres), o ponto de encontro dos Cabelos Brancos é o botequim ao lado do posto de gasolina, a partir das 14h... Posso dizer que a manhã daquele domingo foi tensa!

Como será a recepção? E se não der certo fazer a pesquisa com eles? Que roupa vou usar? Melhor não ir de saia nem vestido para não chamar a atenção, melhor escolher uma roupa com cores próximas ao verde e branco imperianos... Calça de ginástica preta, bata comprida verde, branca e azul-claro, sapatilha preta com detalhe verde... Discreto! Melhor ir mais cedo, posso esperar na Feira de São Cristóvão, que tem muito movimento e não tem perigo... Assim, não atraso... (Diário de campo, jul./2017).

Da Feira de São Cristóvão, avistei a circulação de membros das várias velhas guardas próximo à quadra do Paraíso do Tuiuti, principalmente na entrada do único “boteco” da região, que estava completamente lotado de senhores e senhoras impecavelmente vestidos. Eles trajando calças e camisas sociais, sapatos de couro e chapéus e elas de vestido ou conjunto de saia e blusa, muitas vezes com brilho, sapatos de couro com saltos altos e chapéu ou adereço de cabelos. Todos sempre vestidos nas cores da escola de samba que representavam.

Quando Alcione chegou, eu a aguardava na porta da quadra. Ela, então, disse-me que todos deveriam estar no “escritório” – como é chamado o bar mais próximo da quadra, escolhido para beber cervejas, petiscar e conversar antes, durante ou depois de qualquer evento. Caminhamos até lá, cumprimentando os membros de velhas guardas que transitavam entre o “compromisso oficial” e o “escritório”. Acompanhada de Alcione, já vestida para a festa, sentia-me menos “peixe fora d’água”. Também descobria que as cores da roupa e um broche com o nome da Ala ou a imagem do preto velho que a

representa indicavam seu pertencimento. Observe-se, pois, que as saudações no caminho não significavam que todos estivessem devidamente apresentados ou fossem amigos, mesmo que com o passar do tempo e a frequência constante às festas os rostos pudessem ser conhecidos, mas que se respeitava a velha guarda representada por cada um.

No “escritório”, encontramos dois membros da Ala e fui apresentada: *“Essa é minha amiga Adriana, ela tá fazendo doutorado e quer acompanhar a Ala. Falei com Leci. O Presidente disse que ela podia entrar com a gente hoje, entendeu?”* (Diário de campo, jul./2017). Um deles imediatamente me perguntou: *“É? E o que você quer saber?”* Rimos. Eu disse que queria saber sobre saúde e samba, mas que ia conversar mesmo com as mulheres... Ele riu e comentou: *“liihhhh... Você vai ver que essa Ala é tudo boca de garrafa¹²... As mulheres tudo cachaceira... Bebem mais que os homens!”* (Diário de campo, jul./2017). Rimos novamente e saí do foco.

A conversa seguiu animada entre eles sobre uma festa junina que acontecera na casa de Leci na noite anterior e o dono do bar que *“não sabe ganhar dinheiro”*, pois estava sem ajudante, sem petiscos e com a cerveja acabando.

Ainda no “escritório” fui apresentada a outro casal da Ala com o discurso que se repetiria inúmeras vezes naquela tarde: amiga, doutorado e pesquisa... Sem que isso rendesse qualquer abertura ou entusiasmo por parte deles, que foram entrando e se colocaram na outra ponta do balcão do bar. Observando-

12 Boca de garrafa – expressão que indica uma pessoa que bebe muito.

os, descobri uma curiosidade: é comum que as velhas guardas tragam na bolsa uma pequena caneca de alumínio ou inox, de aproximadamente 150/200ml, para beber a cerveja. A ideia é que a canequinha tem o tamanho e material adequados para que a cerveja não esquite, o que parece fazer todo o sentido, considerando o calor dos subúrbios cariocas, onde fica a maioria das quadras das escolas de samba. Vendo que eu olhava com curiosidade, o Cabelo Branco com quem tinha conversado disse: *“Essa aí? Você vai ver... Bebe muito!”* Respondi, brincando, que muito com aquela canequinha levaria um tempo enorme, e ele retrucou: *“Nada, isso é pra enganar... Ali é uma golada só!”* (Diário de campo, set./2017).

Ao longo da pesquisa, descobriria que brincadeiras e piadas sobre as mulheres beberem muito envolviam discussões sobre o rateio da “conta” da cerveja, pois os homens alegavam que contribuía mais e havia mulheres que *“bebem feito homem”* (Diário de campo, set./2017). Por outro lado, as mulheres argumentavam que levavam os petiscos e isso tinha custo de dinheiro e, muitas vezes, de tempo. Desse “pequeno” detalhe sobre a contribuição de cada um para os encontros e festas, começou a se desenhar a necessidade de afinar minha escuta para as relações de gênero na Ala e no mundo do samba.

Se, inicialmente, a escolha por trabalhar somente com as mulheres se ancorava no acontecimento “Tia”, no recorte do programa de pós-graduação a que me vinculava e na *“feminização da velhice”* (Camarano, 2006) no Brasil, a aproximação do campo de pesquisa forneceu outros elementos para adotá-la, bem como para (des)construir seu lugar no enredo.

A atribuição de tarefas para a organização da festa, inevitavelmente, remetia à divisão sexual do trabalho (Hirata, 2015). Estava explícita na associação mulheres/servir petiscos uma das funções classicamente atribuída às mulheres no âmbito do trabalho doméstico: cozinhar e alimentar a família. Ao mesmo tempo, emergia a “simplificação” da vida dos homens, os quais só deveriam recolher o dinheiro e comprar as cervejas. A operação de forças patriarcais e machistas naturalizava a “divisão” de tarefas e, noutro nível, fundava a crítica ao fato de que mulheres não contribuía “igualmente” no rateio da bebida, na medida em que invisibilizava o custo de tempo, insumos e dinheiro para a produção dos alimentos. Ou seja, ao considerarem que o trabalho das mulheres não tinha um valor que equivalesse ao custo das bebidas, mesmo que elas fossem copartícipes na compra das mesmas, os homens dos Cabelos Brancos faziam falar o princípio de hierarquização da divisão sexual do trabalho (Hirata e Kergoat, 2007). Tal situação evidenciava, também, aquilo que se entendia ser adequado ou não a uma mulher na festa ou no “escritório”, posto que a crítica quanto ao dinheiro se fazia acompanhar do enunciado *“beber que nem homem”*.

É interessante sublinhar que as mulheres com quem convivi nos Cabelos Brancos estiveram ou permanecem inseridas no mercado de trabalho formal, desenvolvem atividades de trabalho informal para complementação de renda, estão engajadas em grupos religiosos com ações remuneradas ou não, têm outros círculos de sociabilidade, cuidam de sua casa e de seus netos, dentre outras atividades. Desse modo, “levar os petiscos” se insere no processo de conciliar uma série de incumbências da vida profissional e familiar

ou de delegar essa atividade, o que pode acontecer dentro da própria Ala por meio da contratação dos serviços de uma colega para preparar os acepipes. Nesse sentido, a experiência das mulheres dos Cabelos Brancos quanto à divisão sexual do trabalho é marcada, majoritariamente, por processos de conciliação e delegação (Hirata, 2015; Hirata e Kergoat, 2007), que não se dão de forma homogênea entre elas e podem, inclusive, implicar uma hierarquização “interna” por perfil de renda e inserção no mercado de trabalho.

Além das “responsabilidades” de mulheres e homens, outros aspectos chamaram a atenção. Primeiro, ao entrar na quadra do Paraíso do Tuiuti, observei que nas mesas destinadas a cada velha guarda, homens e mulheres não se sentavam misturados. Havia grupos de mulheres num lado da mesa e grupos de homens noutro lado. No caso dos Cabelos Brancos, a mesa não comportava o número de integrantes presentes à festa. Assim, as mulheres se sentaram num pedaço da mesa, os homens mais velhos ou com algum problema de saúde/locomoção noutro, e os demais homens permaneceram de pé. Havia apenas uma espécie de rodízio dos lugares para que todos pudessem almoçar sentados, o que não chegava a causar nenhum impasse, posto que enquanto alguns iam dançar, sambar e cumprimentar conhecidos, outros descansavam e/ou almoçavam.

A existência de espaços destinados às mulheres e aos homens não se restringia às festas nas quadras das escolas de samba. Logo, eu veria que nas reuniões semanais dos Cabelos Brancos, às terças-feiras, no Irajá A. C., a assembleia se organizava de frente para a mesa da diretoria com mulheres sentadas de um lado e homens do outro. Tal separação persistiria no

“escritório”, onde, sentados numa grande mesa em formato de “U”, iriam beber e petiscar até as 23 horas.

Os modos de organização espacial parecem falar das maneiras como patriarcalismo, machismo e sexismo operam hierarquizações no mundo do samba (Werneck, 2007), na medida em que remetem à própria história da fundação dos Cabelos Brancos, que, seguindo as normas da década de 1950 não permitia a inclusão de mulheres (Rego, 2003). Aracy, ex-esposa de um dos ex-presidentes dos Cabelos Brancos, conta que era “*uma ala de homens*” e que a presidência do Império Serrano só autorizou a inclusão de mulheres no grupo em meados dos anos de 1990, tendo sido ela a primeira inscrita na Ala (mar./2019).

A separação de mulheres e homens me remeteu às confraternizações do trabalho de meu pai, presenciadas na infância, em que as esposas geralmente ocupavam um ambiente distinto dos maridos, sob o argumento de que as conversas giravam em torno de interesses diferentes. Eles falariam de assuntos de trabalho e elas, de filhos, demarcando de forma clara as separações: público/privado, profissional/doméstico, prover/cuidar. Entretanto, o que compartilhei com as mulheres da Ala dos Cabelos Brancos não se enquadrava à expectativa que brotara de minhas memórias.

As conversas nos “*Encontros das Bandeiras*” ou nas mesas do “escritório”, embora incluíssem as relações familiares, tinham um foco maior nas relações afetivo-sexuais, nas preocupações com a “*grana*”, na violência da cidade, nas notícias sobre um membro “*sumido*”, nos passeios, nas críticas a uma ou outra “*figura*” do mundo do samba ou de outras velhas guardas, nas

fofocas da Ala... Uma miscelânea de temas, que emergia marcada pelo olhar de mulheres negras e das classes trabalhadoras em sua maioria, mas que não escapava por completo da perspectiva hegemônica das relações de gênero, em especial quando o assunto eram os comportamentos de sedução e paquera entre mulheres e homens dentro da Ala, nas festas de velhas guardas ou nas escolas de samba. Não seriam poucos os comentários críticos em relação a mulheres solteiras – “*namoradeiras*”, “*exibidas*” e com saias e/ou vestidos “*curtos demais*” – ouvidos durante a pesquisa (Diário de campo, jul./2017 a out./2018). Aliás, a sedução e o exercício da sexualidade poderiam implicar a recusa de uma nova inscrição, como disse uma das mulheres: “*Eu falei [...] que não ia se inscrever na ala, porque ela é piranha, vai dar em cima de tudo que é homem... Ela é piranha! Vagabunda, vagabunda! Essa ala não é bagunça!*” (Diário de campo, ago./2018).

Os modos de produção de si e da realidade nos Cabelos Brancos não se faziam/fazem, pois, sem serem atravessados pelas formas de hierarquização das relações de gênero hegemônicas no *socius*. Dessa maneira, não poderia simplesmente justificar o enfoque na produção do território existencial das “Tias” como decorrência do perfil epidemiológico do envelhecimento na realidade brasileira. Trabalhar com as mulheres não podia ser tratado como um plano de fundo da pesquisa. Ser mulher não era um detalhe. Ao contrário, implicava ocupar uma das encruzilhadas do mundo do samba, entre a valorização do protagonismo feminino na tradição afro-diaspórica e a construção de um lugar relativo aos regimes de verdade hegemônicos, à la “*vem logo, vem curar seu nego, que chegou de porre lá da boemia*” (Da Vila,

1974). Além disso, numa sociedade marcadamente racista, significava ainda estar sujeita aos enquadres de “*mulata deusa do meu samba*” ou “*mãe preta*” (González, 1984).

Por outro ângulo, a pesquisa não se faria sem que as hierarquizações de gênero incidissem sobre meu corpo-jeito mulher naquele espaço, pois a mim também seria destinado ocupar o “setor” feminino da Ala. Sentaria no espaço destinado às mulheres, levaria petiscos e pagaria menos pela cerveja, observaria certo código de vestimentas para os “*Encontros das Bandeiras*” e estaria sujeita às “normas” de comunicação entre mulheres e homens. Assim, quando conheci o presidente dos Cabelos Brancos no “*escritório*” próximo ao Paraíso do Tuiuti, ele foi discreto e cerimonioso: apertou minha mão com um formal “*Muito prazer em conhecer a senhora*” e se afastou para falar com os demais membros da Ala, deixando sua esposa para “fazer sala” à visitante. Seria dele, horas depois, ao final da festa, o convite para que eu participasse das reuniões semanais da Ala – “*porque aqui ela não vai conseguir saber nada, é muita gente*” (Diário de campo, jul./2017). Contudo, quem me traria a mensagem sobre ter tirado “*dez, nota dez!*”¹³ no quesito evolução em nosso primeiro encontro seria Alcione, o que me fez pensar que a estratégia que ela adotara, ao falar com Leci sobre meu interesse em construir a pesquisa com os Cabelos Brancos, poderia expressar determinadas “normas” quanto ao fluxo das comunicações entre eles. Tal intuição se confirmaria no processo da

13 Expressão popularizada por Carlos Imperial e utilizada como bordão para anunciar a nota máxima por Jorge Perlingeiro, diretor da Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro (LIESA) e locutor oficial das notas dos jurados na apuração do desfile das escolas de samba do Grupo Especial.

pesquisa, pois em várias situações vi que mulheres se dirigiam ao departamento feminino da Ala e/ou a Leci, como secretária, e homens ao presidente ou aos demais membros homens da diretoria, para conversar e decidir sobre quaisquer temas da rotina.

Ser um corpo-jeito mulher traz *“para a cena da pesquisa os elementos próprios à relação de gênero que ambos [pesquisadora e campo] vivenciam e constroem em seu cotidiano”* (Buffon, 2018, p. 63). Se havia um delineamento – dos espaços, informações e sujeitos a que teria mais, menos ou nenhum acesso – que emergia dos modos como se davam as relações de gênero nos Cabelos Brancos, também existia uma série de “cuidados” que eu levava comigo.

Preocupe-me em manter o máximo de discrição possível. No vestir: pouquíssimas vezes usei saias ou vestidos (embora mulheres das velhas guardas nunca usem calças nas festas), e quando o fiz, atentei que fossem “suficientemente” longas; escolhi sempre roupas que não fossem justas nem decotadas e a maquiagem era apenas um batom discreto. Na postura corporal: sempre cumprimentava os homens da Ala com um aperto de mão, não permanecendo num ambiente sozinha com eles; conversava sempre em espaços com circulação de outras pessoas, e somente em duas ocasiões dancei: na comemoração do aniversário do pai de uma das integrantes da Ala e no desfile do Império Serrano no Sambódromo em fevereiro de 2018.

Portanto, embora propusesse uma atitude-procedimento que afirma a impossibilidade de neutralidade e investe em mergulhar na experiência, deixando-me afetar por ela, minha atitude corpo-jeito estava atravessada pela

ideia de que seria possível construir um lugar “neutro” e “assexuado” (Jesus, 2018).

...esta estratégia [...] colocada em prática como uma forma de proteção [...] não se sustenta. E mais, pode esconder aspectos significativos das subjetividades em campo e ainda importantes reflexões sobre representações de gênero e sexualidade, advindas dessas interações entre os/as sujeito/as de pesquisa... (JESUS, 2018, p. 134).

Considerando que o campo de pesquisa foi eleito justamente porque “*quem samba procura o prazer de viver*” (Sombrinha e Marquinhos Pqd, 1992), a sensualidade e a sexualidade integram os processos de produção de si e da realidade que aí se dão, tornando insustentável minha “invisibilidade” e implicando uma certa dose de ginga para compartilhar as experiências dos Cabelos Brancos.

Com relação a esse aspecto, o enfoque na produção dos modos de viver das mulheres dos Cabelos Brancos se fez, também, na experimentação, no convívio, com a Ala. Embora os homens da Ala tenham brincado, provocando sua inclusão na pesquisa: “*Ah! Então é assim, né? Os homens que morram logo...*” (Diário de campo, jul./2017), penso que incluí-los teria gerado tensões, que poderiam, se não inviabilizar, ao menos dificultar em muito a sua realização na medida em que se tratava de uma pesquisadora.

Noutra perspectiva, não estar invisível significava que também aparecia como um corpo-jeito suburbana e que gosta de samba, o que sustentou, desde o princípio, as oportunidades de encontro e diálogo no campo. Ainda no

Paraíso do Tuiuti, um dos Cabelos Brancos falou para Alcione: *“Isso aí? Isso aí faz bonito, hein? Tese nada... Essa menina tem pé aqui, deixa ela com o pé descalço, ela faz bonito... Na roda e raiz é bonito, hein?! É pé no chão...”* (Diário de campo, jul./2017). Tal percepção, parece-me, contribuiu para que as reuniões da Ala no Irajá A. C. e no “escritório” me fossem abertas, bem como para que recebesse o convite para desfilarmos com ela no carnaval de 2018.

Além disso, ao longo da pesquisa, ter passado a infância na região da Grande Madureira, ter um conhecimento razoável da geografia, dos hábitos e dos equipamentos culturais, educacionais e de saúde e, em alguns casos, compartilhar memórias com os sujeitos de pesquisa sobre como eram os bairros e suas transformações deu suporte ao processo. Foi precioso, já que os canais para construção de vínculo eram fortes, e, também, perigoso, na medida em que a intensidade da afetação exigiu atenção e cuidado aos movimentos de aproximação e afastamento, a fim de sustentar uma atitude pesquisadora.

Desfile na rua: percursos e percalços

Do “*Encontro das Bandeiras*” ocorrido no Paraíso do Tuiuti, convidaram-me a participar da reunião dos Cabelos Brancos, que aconteceria na terça-feira seguinte à festa. Participar da reunião, como eu esperava, significou falar aos membros da Ala reunidos em assembleia sobre a pesquisa, “formalizando” minha entrada em campo.

A reunião semanal da Ala acontece no Irajá A. C., que cede gratuitamente seu salão nobre para ela por um acordo entre os membros de

suas diretorias, no qual os Cabelos Brancos “garantem fidelidade” ao “escritório” próximo ao clube, cujo dono é um “parceiro” do clube.

O Irajá A. C. não é distante da estação de metrô do bairro. Por volta das 18 horas, quando desci do vagão na estação da linha dois, o movimento era frenético. Havia bastante gente circulando pela rua, indo pegar ônibus ou van para continuar a viagem até Madureira, Padre Miguel, Pavuna e municípios da Baixada Fluminense. Esse trecho de Irajá funciona como um grande cruzamento. Tal movimento alimenta um enorme comércio: lojas de móveis, salões de beleza, padaria e muitos camelôs. As barracas localizadas na descida da estação vendiam roupas, bolos, tapioca e produtos nordestinos, frios e queijos (por um preço que faz suspeitar de carga roubada), frutas e verduras e bebidas. A combinação volume de pessoas, comércio intenso, distância de unidades bancárias e horário de funcionamento do metrô faz com que o número de caixas eletrônicos seja espantoso – são mais de seis distribuídos na estação.

Toda a vitalidade da região chamou minha atenção – era a primeira vez que ia a Irajá – e provocou o comentário de Alcione, que me acompanhava nessa primeira viagem: *“Diferente à beça da tua região, né? Credo! Lá não tem nada! Ninguém! E povo com nariz pra cima!”* (Diário de campo, jul./2017). De fato, o movimento na Avenida Monsenhor Félix contrastava em muito com o vazio das ruas próximas à minha casa, produzindo-me uma sensação de segurança e reduzindo os temores quanto ao ir e vir noturno para realizar a pesquisa. Além disso, tempos depois, ao chegar sozinha à padaria entre a estação e o clube para “fazer hora” até o início da reunião e comprar os

petiscos, experimentaria o avesso desse *“nariz pra cima”*. A balconista da padaria, cheia de intimidade, diria: *“A sua amiga não vem? Vocês estão sumidas! Chegou cedo hoje!”* (Diário de campo, set./2017). Respondi sorrindo que Alcione não iria naquele dia e, imediatamente, lembrei das reflexões de Baptista (1999) sobre as dinâmicas das cidades e a produção de subjetividades.

Naquele espaço, definido como subúrbio, como território urbano destinado às classes populares e ao proletariado na cidade do Rio de Janeiro (Urbinati, 2019), e, portanto, constantemente mais associado às imagens de perigo e violência, fazia-se presente uma expressão da ideia de comunidade, que o atravessa e remete aos modos de relação presentes no mundo do samba (Rodrigues, 2019). Em que pesem as dificuldades estruturais, o cansaço das horas de transporte público desconfortável e as preocupações estampadas em muitos rostos que passavam pela rua, não havia nos pontos de ônibus, nas barraquinhas de comida ou na padaria unicamente estresse e mau humor. Muitos cumprimentos, conversas animadas, crianças correndo de um lado para outro, população de rua e usuários de drogas bebendo água no mesmo balcão em que “clientes” pediriam seus lanches. Convocada pelo comentário da balconista, desloquei o olhar que tinha mapeado o caminho até o clube na perspectiva segurança/risco – pouca iluminação pública, entrada da comunidade bloqueada com uma barricada e unidade de pronto atendimento, para dar atenção a outro plano: *“a teimosia das existências que a racionalidade capitalista preferiria ignorar ou negar. A tenacidade com que voltam a aparecer...”* (Mello, 1999, p. 9).

Ao chegar ao Irajá A. C., de imediato vieram lembranças do clube em Marechal Hermes onde fazia as atividades escolares de educação física na infância, o Marã Tênis Clube, pois a estrutura é boa, mas a decadência é visível. Há uma piscina, ginásio coberto, academia de ginástica, salão de beleza, área para festas no térreo e salão nobre no terceiro andar. Aliás, a localização do salão merece destaque: são três lances de escada de mármore, sem antiderrapante e com corrimão em apenas um dos lados, aproximadamente 60 degraus de puro risco para o “desespero” da profissional de saúde!

Cheguei às 19 horas e encontrei alguns membros da diretoria organizando o salão para a reunião: uma mesa principal – onde ficaria a diretoria – e duas mesas laterais, nas quais ficariam a tesouraria e a lista de presença. Todas as mesas estão forradas com um “TNT”¹⁴ verde com a coroa do Império Serrano impressa em branco. Sobre a mesa da diretoria: uma campainha prateada, daquelas que antigamente ficavam em balcões de repartição pública, e um microfone conectado a uma caixa de som. Na mesa da tesouraria havia uma pasta, donde saíam listas com os nomes dos membros da Ala e sua situação quanto ao pagamento das mensalidades, vários carnês com as parcelas da festa de final de ano e talões de recibos. As cadeiras da assembleia são organizadas em frente à mesa principal, mas com um número maior do lado esquerdo e um número menor do lado direito de uma pilastra que

14 TNT, acrônimo para “tecido não tecido”, tipo de produção têxtil que utiliza métodos não convencionais; tecnicamente, remete a um tipo de não tecido feito de polipropileno (ABINT, 1999).

existe ali. Logo, veria que à esquerda se sentariam as mulheres, sempre em maior número.

Sentei-me no “setor” das mulheres, na segunda fileira das três existentes, para observar a conversa das mulheres já presentes e tentar interagir. Apesar de, inicialmente, compartilharmos desconforto e desconfiança, o “clima” foi melhorando com a chegada daquelas que eu conhecera no Paraíso do Tuiuti.

Os Cabelos Brancos reúnem aproximadamente 80 a 100 pessoas. O total de membros varia conforme o recorte: inscritos ou efetivos, na medida em que é possível se licenciar da Ala a qualquer momento por “*motivos pessoais*”, apresentando uma carta à diretoria, que será lida na reunião a fim de notificar a todos do afastamento. Nesse número, a presença de mulheres e homens é equilibrada, 50%-50%. Entretanto, as únicas vezes em que estive com todos os membros da Ala foram nos “*Encontros das Bandeiras*” em que foram anfitriões e no desfile do Império Serrano no carnaval de 2018. O total de integrantes que estão no cotidiano dos Cabelos Brancos, ou seja, nas reuniões e festas semanais, oscila entre 27 e 35 pessoas.

A reunião, marcada para as 19h30, começou por volta das 20h15/20h30, com a presença de 14 mulheres e 8 homens. A “pontualidade do atraso” e a participação média de 27 pessoas por assembleia se repetiria ao longo da pesquisa, com exceção das reuniões que aconteceriam na quadra do Império Serrano. Uma vez por mês, na segunda quarta-feira do mês, a reunião ocorre na quadra do Império Serrano, em Madureira, ocupando o camarote destinado aos Cabelos Brancos. Nessa ocasião, a reunião tem sempre uma presença

maior dos integrantes, que depois se reúnem num pagode que acontece na rua, embaixo da rampa de acesso à estação de trens do Mercado de Madureira, comandada pelo grupo que atende pelo sugestivo nome de “*Paliativo*” (Diário de campo, jul-ago./2017).

Tanto quanto os “*Encontros das Bandeiras*”, as reuniões seguem um ritual: o presidente toca a campainha para pedir silêncio e a atenção de todos, que de pé darão as mãos e rezarão um pai-nosso e uma ave-maria – em intenção à melhora de saúde de algum membro específico e à proteção de todos os membros e suas famílias. Ao término das orações, Aracy, sempre que está presente, “clama”: “*Cabelos Brancos sempre!*” e todos aplaudem.

Sentam-se, então, à mesa principal: presidente, chefe do departamento feminino, secretária e mais dois membros da diretoria, que iniciam a reunião com a leitura da ata da reunião anterior, registrada por Leci em um caderno preto, que lembra muito aqueles utilizados pela enfermagem nas rotinas hospitalares (uma vez profissional de saúde, para sempre...). Na sequência, são lidos os convites recebidos para as festas das demais velhas guardas – apesar de os “*Encontros das Bandeiras*” terem programação anual prévia e conhecida, todas as velhas guardas enviam convites formais às demais para que compareçam às festas em que serão anfitriãs.

Dão-se informes de outros eventos em que a Ala estará ou deverá estar presente: ensaios de canto e técnicos do Império Serrano, gravações de reportagens e/ou programas sobre carnaval, bailes ou pagodes promovidos pela Associação de Velhas Guardas, dentre outros. Discutem-se a organização e a lista de integrantes para alugar uma van ou ônibus para fazer o

deslocamento até uma festa que será realizada em local distante ou de difícil acesso. Definem-se as roupas e sapatos que mulheres e homens deverão utilizar nas festas e eventos daquela semana.

Os assuntos mais tensos nas reuniões dos Cabelos Brancos giram em torno da organização do “*Encontro das Bandeiras*” sob sua responsabilidade e do desfile no Sambódromo. Ambos os temas envolvem o investimento e as possibilidades financeiras dos integrantes, a “necessidade” de receber bem, estar muito bem vestido e “*fazer bonito*” e uma rede de compromissos e negociações para além da Ala, com fornecedor de tecido, alfaiates, costureiras, sapateiros, carnavalesco, bufê etc. Uma equação difícil de fechar tendo em vista que grande parte dos membros mais assíduos pertencem à classe trabalhadora – são militares de baixa patente, professores, merendeiras, funcionários públicos, motoristas de ônibus, seguranças, costureiras, quituteiras, auxiliares de limpeza, diaristas, autônomos e empregados do comércio. Muitos já estão aposentados, mas há outros tantos que continuam no mercado, tanto porque ainda não cumprem as exigências para aposentadoria quanto porque ela é insuficiente para garantir o sustento.

É interessante que, apesar das dificuldades financeiras, há um grande orgulho de que a festa dos Cabelos Brancos sempre foi “*bancada*” por eles mesmos, sem qualquer patrocínio do Império Serrano, que somente cede o espaço da quadra para sua realização. Até 2017, a arrecadação do dinheiro para financiar a festa dava-se por meio da venda de rifas, mas o processo foi modificado a pedido dos membros da própria Ala, alegando a dificuldade em vender os bilhetes. Assim, passaram a ser cobrados de cada membro

R\$200,00, divididos em dez parcelas, além da mensalidade, para pagar a festa (Diário de campo, jul./2017). É o atraso nesses pagamentos que gera celeumas.

O investimento monetário para sustentar a participação nos Cabelos Brancos me parece um dos elementos fundamentais para a análise da importância desse espaço na vida das pessoas. Além das mensalidades da Ala e das parcelas da festa, todas as roupas e sapatos para as festas e para o desfile no Sambódromo (que, em 2018, chegou a R\$900,00) são pagas pelos membros. Fora a compra de petiscos e bebidas e o deslocamento pela cidade para as atividades, que acontecem ao menos duas vezes por semana, se o integrante estiver sempre presente.

Em minha estreia nas reuniões, o presidente solicitou a Alcione que, tão logo os assuntos cotidianos da Ala fossem concluídos, eu me dirigisse à mesa principal para me apresentar formalmente aos membros dos Cabelos Brancos, falando por que estava ali e o que pretendia. Depois que Alcione trouxe a mensagem, dirigi-me a ele para “entender” melhor o pedido. Mantendo o tom formal, disse-me: *“Ah, a senhora pode fazer uma explicação para a gente aqui...”*, sem mais delongas (Diário de campo, jul./2017).

No momento apropriado, o presidente me convocou à mesa, apresentando-me como *“assistente social”* – repetindo algumas vezes o enquadre profissional –, e disse que eu queria *“fazer um trabalho com a Ala”*. Sentei-me à mesa ao lado dele, repeti meu nome sem corrigir o território profissional que ele me dera – o qual era o mesmo de Leci, o que eu só saberia muito depois –, contei que era da Fiocruz (impressionante o poder do castelo!),

apresentei o tema da tese e agradei a oportunidade ao presidente e a Leci, explicando que chegara aos Cabelos Brancos por meio de Alcione, que conhecia há mais ou menos 25 anos.

Apresentar o tema do doutorado representou um desafio de tradução, pois não queria utilizar uma linguagem incompreensível nem inacessível. Por conta disso, prendi-me ao eixo samba e saúde, dizendo que em geral todos pensam saúde partindo de recomendações médicas sobre atividade física, alimentação saudável etc. Mas que pouco se fala de saúde como estar feliz, ter prazer, fazer aquilo que se gosta, estar com amigos, estar no samba. Contei que minha “*ideia*” era que o samba tinha tudo a ver com a saúde. Brinquei com a estranheza que isso causava no “*barracão acadêmico*”, pois todos só veem festa e cerveja, e disse que queria falar do samba sob outros ângulos. Assim, meu interesse era acompanhar as reuniões e atividades dos Cabelos Brancos até o carnaval, que era o momento mais esperado por todos, e que depois de fevereiro de 2018, desejava entrevistar individualmente as mulheres que quisessem, se disponibilizassem e/ou pudessem contribuir, para saber mais da história de vida delas, de como se cuidavam e da própria saúde, da importância em participar da Ala e do samba, mas que esse roteiro de entrevista não estava pronto, iríamos construir em nossa convivência. Abri espaço para perguntas e comentários, mas ninguém se manifestou. Entretanto, durante a fala, as mulheres presentes, em especial as mais velhas, balançaram a cabeça concordando e sorriram. O que eu dizia parecia ter algum sentido, para meu alívio. Cumprido o rito, desejaram-me boas-vindas e regressei ao meu lugar na assembleia.

Todo o “*falatório*” da reunião não durou mais do que 30 minutos e seguimos para o “*escritório*”. Aliás, essa é a marca das reuniões: espera-se bastante entre a hora marcada e o começo, decide-se rapidamente tudo e parte-se para o “*escritório*”, que só encerra as atividades lá pelas 23 horas.

Das conversas iniciais com Leci e a Ala, emergiram três cenários para realizar a observação participante, que permitiria a análise dos modos de fazer andar a vida das mulheres dos Cabelos Brancos: o “*Encontro das Bandeiras*”, as reuniões semanais e os “*escritórios*”, tanto o rotineiro quanto aqueles usados antes, durante e depois das festas de velhas guardas pela cidade. O desenho original da pesquisa, portanto, era compartilhar esses momentos com a Ala e estar disponível a participar de outras atividades para as quais fosse convidada. Entretanto, tal percurso não se fez sem percalços.

No período da pesquisa, entre julho de 2017 e outubro de 2018, não foi possível sustentar a intensidade da aproximação, que implicava estar com os Cabelos Brancos duas vezes por semana. Nesse um ano e três meses, tive uma tendinite, sofri um acidente doméstico com queimaduras e vi um tio adoecer e falecer. “Estranhamente”, experimentava a situação de ter “*motivos pessoais*” para me afastar da Ala. Diferentemente deles, no entanto, não necessitava enviar uma carta à diretoria e, conseqüentemente, parar de pagar as mensalidades e a festa. Todavia, num ambiente em que formalidade e compromisso são elementos relevantes na construção das relações, era uma preocupação ratificar o respeito ao canal de aproximação aberto e ao acolhimento imediato à realização da pesquisa. Nessa direção, adotei como

estratégia utilizar o aplicativo de mensagens por celular para me comunicar com Leci.

Como diz Fonseca (2018), “*vivemos com preocupações cada vez mais “antenas”*” (p. 204), o que falamos ou escrevemos é extremamente acessível aos nossos sujeitos de pesquisa na era das redes sociais. Tendo Alcione na minha rede virtual, era de esperar que, com o decorrer da pesquisa, algumas mulheres dos Cabelos Brancos acabassem solicitando “amizade”. Nesse sentido, desde o início da pesquisa cuidei de restringir o acesso e o conteúdo de minhas publicações nas redes sociais, na medida em que entendi que alguns de meus posicionamentos ético-políticos poderiam ser enquadrados na ideia “*essa Ala não é bagunça*”, especialmente diante da cena política brasileira no período. Além disso, entendi que ser incluída no grupo de WhatsApp que eles mantêm não era pertinente – fugia do que apresentei de início, implicaria outros aspectos na discussão metodológica e poderia significar me envolver e me perder num mundo de fofocas e mal-entendidos –, no que eles pareceram concordar comigo. Portanto, não solicitei nem me foi oferecido participar.

Contudo, frente à descontinuidade de minha permanência no campo, o aplicativo de mensagens se apresentou como um mecanismo útil, pois não atrapalharia a rotina de Leci, que acessaria a mensagem no momento que lhe conviesse, bem como significaria ficar com o registro das comunicações realizadas, que poderiam ser úteis à pesquisa. Dessa forma, todas as vezes que me afastei do campo, informei os motivos, dei “notícias” do desenrolar das situações e a previsão de retorno às atividades por intermédio de Leci, adotando o mesmo fluxo de comunicação das mulheres da Ala.

Tal estratégia, aparentemente bem-sucedida em garantir o vínculo com o campo de pesquisa, fez ver que nos Cabelos Brancos o uso da tecnologia não opera na construção nem na sustentação das relações. Embora utilizem a ferramenta para combinar as atividades da Ala, informar as roupas a utilizar numa ou noutra festa, fofocar – dentro e fora do grupo, organizar e convidar “os *mais chegados*” para eventos privados, dentre todas as outras possibilidades óbvias ao senso comum –, ela não substitui o contato intensivo e pessoal. Dessa maneira, tanto para os integrantes dos Cabelos Brancos quanto para mim, o retorno era marcado por um tom de cobrança discreto. No meu caso, tendo como trilha sonora: “*Oi! Tava sumida! Tava de férias?*”, “*Oi, sumida... Pensei que tinha abandonado a gente!*” (Diário de campo, jul./2017 a out./2018).

No que respeita a isso, um momento crítico aconteceu quando foi necessário colocar a pesquisa “em banho maria”, tendo em vista que precisava esperar a autorização do Comitê de Ética em Pesquisa para iniciar as entrevistas. Diferentemente dos percalços que envolveram saúde, adoecimento e família, que mobilizaram uma série de identificações, histórias, preces e receitas para “*melhorar*”, a necessidade de documentos para continuar a pesquisa era um “*motivo pessoal*” para me distanciar que causava estranhamento. Considerando que o período coincidiu com o pós-carnaval de 2018, o que poderia ser interpretado como “já desfilou, agora some”, além das mensagens para Leci durante o processo, ao retornar solicitei um espaço para falar na assembleia. Dessa maneira, em julho de 2018 pedi desculpas pela ausência prolongada, agradeci o convite e a oportunidade de desfilar com eles

na Sapucaí e expliquei que ia começar a fase das entrevistas da pesquisa, o que exigiu esperar determinados documentos. A fala na assembleia também permitiu que relembresse o tema da pesquisa e fizesse um convite geral às mulheres dos Cabelos Brancos para as entrevistas individuais.

Na convivência com os Cabelos Brancos, preocupei-me que minha imagem não ficasse associada à de Alcione. Depois que uma das mulheres da Ala comentou que nós éramos parecidas, que ela também tinha *“uma irmã de convivência brancona, a gente convive tanto que vai ficando parecida”* (Diário de campo, jul./2017), entendi que nossa vinculação poderia interferir na etapa das entrevistas. Sem negar a amizade, nem que fora ela quem me levara aos Cabelos Brancos, busquei dissipar a percepção de que haveria conversas paralelas entre nós sobre aspectos experimentados na Ala, de que existiriam “segredos” ou “inconfidências”. No entanto, Alcione foi diagnosticada com câncer de mama, afastando-se das atividades da Ala para realizar seu tratamento. Nesse cenário, imaginei que a passagem da vivência coletiva à entrevista individual perderia sua única possibilidade de ruído, tornando-se mais fácil. Entretanto, não foi bem assim.

Apesar de transcorrido um ano entre minha entrada em campo e a etapa das entrevistas, de conhecer um número expressivo das mulheres dos Cabelos Brancos e de ter ouvido de várias delas muitas histórias de suas vidas, algumas bem duras, o convite inicial para uma conversa “particular” não as atraiu, nem mesmo aquelas do núcleo mais assíduo. O que, à primeira vista, pareceria contraditório vinha confirmar uma “intuição” que me acompanhara

durante o período da observação participante: minha presença não era unanimidade.

Quando um membro novo chega à Ala e é apresentado aos demais em assembleia, significa que sua participação já foi negociada e decidida pela diretoria. O mesmo aconteceu quanto à minha chegada à primeira reunião, mas o “silêncio” dos participantes da Ala na assembleia e no “escritório” quando me apresentei, que eu lera como assentimento à minha presença, não implicava que todos compactuassem com a decisão da diretoria. Seguindo a maneira tradicional de se conduzir frente a uma visita, os Cabelos Brancos, reiteradamente, descreviam seu ambiente e suas relações como harmoniosas – *“é uma família, a gente se ajuda”, “somos uma família, não é toda ala de velha guarda que é assim, não... a gente se encontra, se visita, tá sempre junto”* (Diário de campo, jul.-ago./2017) –, mas a convivência mostraria que nem tudo eram flores, que havia divergências, disputas, subgrupos e preferências, inclusive quanto à pesquisa.

Nessa direção, não é “todo mundo” que *“tá sempre junto”*. Ser convidado para as comemorações particulares dos membros da Ala implica ter uma relação de maior proximidade com aquela pessoa. Mas também dependerá do orçamento disponível para a festa, se ela será ou não organizada de forma colaborativa – o que pode envolver a venda de rifas e/ou a preparação de comidas –, e do objetivo da festa. Nos aniversários, por exemplo, de idades cheias (60, 70 etc.) ou de metade da década (65, 75 etc.), é previsto que os Cabelos Brancos façam uma apresentação na festa, levando a bandeira do Império Serrano e trajados como para os *“Encontros das Bandeiras”*, o que

envolve o desejo do aniversariante, mas fundamentalmente a possibilidade de arcar com a estrutura para recebê-los, mesmo que seja praxe todos colaborarem com alguma quantidade de cervejas. Assim, o mais comum é a formação de subgrupos, que ficam sempre óbvios na medida em que os demais saberão quem foi convidado ou não para as comemorações.

A situação, no entanto, mais explícita de tensão que presenciei envolvia a preparação para o carnaval de 2018. Foram debates acalorados sobre a paleta de cores para compra do tecido no tom de verde adequado, a cor da linha que faria os bordados sobressaírem no tecido – prata ou dourado –, o tecido da gravata-borboleta ser liso ou bordado, o valor do aluguel do espaço para passar a noite próximo ao Sambódromo, o pagamento da compra de tecidos etc., etc... Aumento do volume das vozes, a paleta de cores lançada sobre a mesa, troca de farpas sobre quem é mais comprometido do que quem, cobrança de que não se pode *“passar por cima da diretoria”* e caras fechadas. No *“escritório”*, o silêncio constrangido da assembleia trocado por muito disse-me-disse, afinal: *“Mulher tá acostumada a fazer isso, homem não entende, aquele verde com bordado dourado não combina. Vai sumir na Avenida”* (Diário de campo, set./2017).

Não à toa, foi o convite para que eu desfilasse com os Cabelos Brancos que deu sentido a outras pistas sobre os desconfortos com a minha presença. Ao final de uma das reuniões da Ala em setembro de 2017, fui chamada pelas mulheres da diretoria, que me perguntaram se não gostaria de desfilas no carnaval de 2018. Fiquei surpresa, sem saber ao certo o que responder, e permaneci em silêncio alguns segundos, tempo suficiente para que um dos

diretores, que ainda estava sentado à mesa principal, interferisse na conversa com o tom de quem possui a autoridade de ser membro do conselho do Império Serrano:

“Porque a gente sabe do seu trabalho e o carnaval é o nosso ápice. Para você ver como é que é passar pela avenida. A senhora está acompanhando a gente e vamos abrir uma especial deferência para fazer isso. É claro, depois tenho que falar com o povo aqui, com a assembleia e explicar que isto está sendo feito e é uma exceção muito específica e que não significa que nos outros anos terá exceção. Não terá! É só porque a senhora está fazendo esse trabalho” (Diário de campo, set./2017).

Os argumentos do diretor eram coerentes sob o ponto de vista de que se tratava do momento mais aguardado do ano para os Cabelos Brancos, o qual, portanto, não poderia ficar de fora do meu trabalho. No entanto, ao tomar a palavra para dar forma ao convite, o diretor deixava entrever que houvera uma ação sua na construção do mesmo, fazendo-me perguntar que lugar a minha presença teria como “moeda” da Ala no cenário mais amplo de disputas da escola de samba. Num mundo em que se valoriza a rede de relações e “*deixar boa impressão*”, que tipo de prestígio estaria associado a ser “objeto” de uma pesquisadora da Fiocruz, originando o convite para desfilar que ele me fazia.

Por outro lado, o texto deixava claro que fora uma decisão que não envolvera a totalidade da Ala, mostrando que havia um grau de verticalidade nas relações ali estabelecidas, em que pese seu constante questionamento. Nesse sentido, ao agradecer e aceitar o convite, disse que não queria causar

problemas na Ala e perguntei se desejavam que eu falasse na assembleia sobre o tema. Imediatamente, com a voz firme e seca, uma das mulheres da diretoria me interrompeu: *“Isso é um problema nosso e nós que resolvemos isso...”* (Diário de campo, set./2017). Recolhi-me e comecei a pedir as informações operacionais para viabilizar a participação – valores, costureira, sapateiro, brasão e horários –, enquanto surgiam outros comentários: *“Você gostou que vai sair? Você estava querendo também, mas estava com vergonha?”* (Diário de campo, set./2017), os quais eram feitos sem qualquer interesse em minha resposta, explicitando um desconforto.

Tal desconforto já aparecera quando, chegando mais cedo a uma reunião no Império Serrano, recebi a indicação de sentar no camarote ao lado do que pertence à Ala, pois estava acontecendo uma conversa só da diretoria, e, logo em seguida, outro diretor disse: *“Vem aqui para acompanhar a reunião da diretoria e poder colocar na tese”* (Diário de campo, set./2017). Ou nas brincadeiras de algumas pessoas, nas quais ganhei o apelido de “X-9”, que na gíria significa um infiltrado que delata criminoso às autoridades, um dedo-duro, um linguarudo. Assim, nos Cabelos Brancos, como no carnaval, as relações expressavam a articulação de elementos muitas vezes paradoxais (Cavalcanti, 2003), construindo e desconstruindo acordos, oportunidades, conflitos e limites, não necessariamente de forma explícita e, por certo, nunca linear.

Nessa perspectiva, chegar às oito entrevistas realizadas de setembro de 2018 a março de 2019 não foi simples e envolveu uma série de percursos e percalços. Depois do fracasso do convite geral feito em assembleia, no início de agosto perguntei a Leci se me concederia a entrevista, pensando que sua

participação geraria um “efeito demonstração”, já que era uma das lideranças do grupo. Embora tenha concordado, Leci somente agendaria a entrevista para novembro. Frente aos sucessivos adiamentos, optei, então, por realizar um corpo a corpo durante as atividades da Ala, em que perguntava sobre a possibilidade de agendar a entrevista e solicitava o número de telefone das mulheres. Ao mesmo tempo, pedi que Leci divulgasse meu número de celular com um convite para as entrevistas no grupo dos Cabelos Brancos no aplicativo de mensagens.

Nessa segunda abordagem, consegui agendar a primeira entrevista da pesquisa: uma hora antes da reunião dos Cabelos Brancos, na casa de Dolores, a fim de que saíssemos de lá juntas para a homenagem aos aniversariantes do mês. Contudo, nossa conversa durou aproximadamente quatro horas e reconfigurou alguns elementos da entrevista e mesmo da pesquisa.

O manejo cartográfico da entrevista [...] empenha-se em construir e alimentar a experiência compartilhada entre pesquisador e sujeitos. [...] Entendida como uma conversação, ela [entrevista] exige construção cuidadosa, cujos procedimentos valorizam o manejo dos jogos de força presentes na direção de um acolhimento transversal (TEDESCO, 2015, p. 37).

A atitude do pesquisador-cartógrafo não é centrada em ocupar uma posição diretiva na entrevista, mas fazer dela um espaço dialógico, minimizando a hierarquia pesquisador/sujeito de pesquisa. A entrevista envolve o acesso ao conteúdo da experiência vivida, mas inclui também sua gênese,

sua dimensão processual, que se expressa nos afetos que a fala porta enquanto se faz (Tedesco, 2015; Tedesco *et al.*, 2014).

Sendo o foco das entrevistas acessar os modos de viver das mulheres dos Cabelos Brancos, analisando que relações estabeleciam ou não entre as prescrições da ordem médica e o mundo do samba para a produção da saúde e da velhice, optei por trabalhar com suas histórias de vida (Becker, 1997; Debert, 1997a). Assim, a “condução” da entrevista implicava criar um espaço para que os sujeitos de pesquisa construíssem uma narrativa de suas vidas, sabendo que tal processo narrativo seria uma invenção marcada pelas escolhas do narrador frente ao ouvinte, que seria a mulher à minha frente que organizaria as situações, lhes daria relevância ou não e lhes ocultaria ou não com os olhos da atualidade, do momento em que me conta (Gonçalves, 2012).

Na produção do retrato de si na relação comigo, imaginei que haveria um atravessamento óbvio e determinante: o modo como enunciara o tema da pesquisa nas assembleias e o texto expresso no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, mediador documental da relação:

Gostaríamos que você nos concedesse entrevista sobre sua história de vida, o significado do mundo do samba, da saúde e do bem-estar para você, a experiência de envelhecer, os conhecimentos e estratégias de cuidado que usa e o que considera importante para o seu bem-estar (Diário de campo, jul./2018).

Entretanto, na conversa com Dolores, o centro da cena nos processos de produção de si e da realidade era ocupado por ser mulher. A partir da pergunta disparadora das entrevistas: “Quando e onde você nasceu?”, essa

mulher, nascida em 1961, produziu um relato intenso sobre família, casamento, sexualidade e trabalho, no qual a saúde e o envelhecer ocupavam um espaço totalmente marginal. Na elaboração das situações vividas, cheia de idas e vindas e carregada de afetos, Dolores me levou a questionar se haveria mesmo uma preocupação constante com a saúde e a velhice inscrita no cotidiano dos sujeitos. Além disso, recolocou como elemento importante para a análise as relações de gênero.

Considerando que minha aposta metodológica é justamente que a interação com os sujeitos de pesquisa seja constituinte da mesma, servindo para reformular conceitos e pressupostos (Debert, 1997a) e visibilizar categorias e sentidos que são relevantes para eles (Becker, 1997), investi em explorar os ângulos que me fossem apresentados por minhas interlocutoras. Assim, trataria de percorrer as histórias de vida como emergissem em cada relação dialógica, mas incluiria as perguntas que me foram suscitadas na experiência com Dolores: *“O que é saúde para você? O que é bem-estar para você?”*

Interessava, pois, tomar os eixos que previamente tinha escolhido percorrer/traçar, a saber: (1) os sentidos do mundo do samba em suas vidas; (2) os sentidos de saúde/doença, bem-estar/mal-estar e risco/prazer; (3) os percursos, estratégias, tecnologias e saberes que compõem o cuidado de si; e (4) a experiência do envelhecimento, incluindo aquilo que o campo de pesquisa lhes produziria como desestabilização e questionamento.

Faltava, porém, conseguir outras entrevistas. Quando, após nossa conversa, cheguei com Dolores ao *“escritório”*, houve muitas brincadeiras

devido ao nosso atraso e, ao sentarmos junto às mulheres da Ala, ela falou animadamente sobre a entrevista. Entre curiosidade, competição e algum “pé atrás”, produziu-se um aquecimento dos movimentos de se mostrar disponível e me passar o número de telefone para agendar a conversa, o que significou ter no horizonte mais três entrevistas, das quais uma não chegaria a acontecer – sendo remarcada três vezes e, depois, cancelada – e as outras duas só se realizariam em novembro de 2018.

Com a proximidade das festas de fim de ano, das férias escolares (que impactam a vida das avós!) e dos preparativos para o carnaval, não seria factível tentar outros agendamentos, de modo que somente em março de 2019 retomaria os contatos para realizar as entrevistas.

Seguindo a direção que Barros e Silva (2014) apontam, pela qual um cartógrafo precisa exercer sua inventividade para fazer frente aos desafios que o campo de pesquisa lhe coloca, retomei o uso do aplicativo de mensagens para acessar as mulheres dos Cabelos Brancos. Porém, em vez de realizar uma chamada geral no grupo da Ala, decidi encaminhar mensagens pessoais. Ao utilizar o aplicativo de mensagens, deixava espaço para que elas lessem ou não, ignorassem ou respondessem e aceitassem ou negassem o convite sem que qualquer outra integrante do grupo soubesse (a não ser por elas próprias). Além disso, acabava por agregar ao critério de inclusão na pesquisa – “ser uma mulher dos Cabelos Brancos” – um outro: ter maior assiduidade às festas e reuniões, tendo em vista que somente enviaria mensagens para aquelas com quem tivera maior convivência. Assim, encaminhei a mensagem abaixo:

Bom dia! Estou na reta final da pesquisa com os Cabelos Brancos. Tenho prazo até dia 29/3 para fazer entrevista com as mulheres da Ala. Por isso, quero perguntar: você aceita ser entrevistada? Podemos marcar no dia, horário e local que você preferir. Lembrando que estou escrevendo sobre samba e saúde e que todas as informações são sigilosas. Obrigada! Bj (Diário de campo, mar./2019).

A mensagem foi enviada para 11 mulheres, das quais uma não era mais “dona” do número, duas ignoraram, quatro recusaram e quatro aceitaram agendar a entrevista. Dessa maneira, a pesquisa foi concluída com oito entrevistas, que aconteceram em situações muito diversas na medida em que o local, dia e horário eram definidos pelas mulheres da Ala.

Duas entrevistas aconteceram no Irajá A. C. antes da reunião dos Cabelos Brancos. As conversas com Leci e Aracy tiveram caminhos bem diferentes, mas se aproximam pela duração mais curta que as demais, em torno de uma hora, e por uma tensão no *setting*, provocada pela chegada dos demais membros da Ala e sua circulação próximo à mesa em que estávamos. Também foram entrevistas em que precisei de uma postura mais ativa, que explorasse determinados ângulos conforme se apresentavam em suas falas. Tanto Leci, nascida em 1956, quanto Aracy, nascida em 1942, elegeram falar de situações aparentemente mais confortáveis: o mundo do trabalho e a história no Império Serrano, respectivamente.

Cinco entrevistas foram realizadas nas casas das mulheres. Tanto a conversa com Dolores quanto com Jovelina, nascida em 1969, aconteceram em ambientes “protegidos”, sem a presença de familiares nem outras pessoas

circulando, envolvendo uma maior emergência de fragilidades e afetos implicados nas histórias que me contavam.

Na casa de Pinah, nascida em 1962, seu filho esteve presente ao longo da entrevista, entrava e saía da pequena sala em que estávamos. Inicialmente, nos momentos em que permaneceu na sala, ele se contentou em fazer “caras e bocas” enquanto a mãe falava, indicando um “*não era bem assim*”, mas logo passou a fazer comentários a fim de apontar as semelhanças entre a criação que a mãe recebera do avô e sua própria educação.

No caso de Clara, nascida em 1947, fui convidada para um almoço da família, de modo que estavam presentes seu marido, uma de suas filhas e um de seus netos. No entanto, diferentemente do que aconteceu com Pinah, houve um protagonismo do marido de Clara durante todo o encontro, fazendo ver o modo como a relação do casal se organiza e me levando a solicitar que ele também assinasse o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Acredito que a conversa, que trouxe muitos elementos sobre a dinâmica das relações nos Cabelos Brancos e no Império Serrano, não teria acontecido sem a presença do marido de Clara.

Na entrevista de Mariene, nascida em 1965, a ação da família não foi direta ou ativa. Nossa conversa aconteceu no quintal da pequena casa, próximo à porta de entrada por onde se acessava a sala, na qual estavam seus filhos quando cheguei e onde o marido, ao retornar do trabalho, sentou-se para “*ver televisão*”. Nenhum deles “entrou” na entrevista, mas era perceptível que o marido de Mariene permanecia atento a tudo que ela dizia e que ela evitou entrar em qualquer tema que pudesse ser “censurável” ou “censurado”. Num

dos poucos momentos em que esboçou narrar as dificuldades da vida de casada, reduziu o tom de voz como quem conta um segredo e rapidamente voltou a falar da centralidade do carnaval na vida da família.

Por fim, a entrevista com Alcione, nascida em 1960, aconteceu na minha casa, pois a comunidade em que ela mora estava num dos vários momentos de violência armada explícita, sendo impossível que eu fosse até lá. A princípio incluir Alcione na pesquisa como entrevistada não me passava pela cabeça; imaginei que a relação de tantos anos com ela produziria ruídos que me fariam perder os eixos analíticos. Contudo, sendo a penúltima entrevista a realizar, tive mais segurança e clareza quanto ao manejo da situação. A construção do espaço dialógico, marcada pelos instrumentos da pesquisa (Termo de Consentimento e gravador), também corroborou a sustentação de uma conversa que não se confundia com a relação de amizade, inclusive trazendo situações e afetos de Alcione que me eram desconhecidos.

De todas as mulheres, Alcione é a única nascida fora do Estado do Rio de Janeiro, porém migrou para a cidade do Rio na primeira infância, tendo sido criada na comunidade em que vive até hoje. Jovelina nasceu na Baixada Fluminense, mas também foi criada na cidade do Rio. Todas as outras entrevistadas são cariocas. Além disso, à exceção de Clara, todas as mulheres são negras.

Dentre as oito mulheres, três possuem curso superior nas áreas de saúde e educação e cinco têm ensino médio completo. Quatro estão aposentadas, três permanecem no mercado de trabalho formal e uma parou de

trabalhar no mercado formal à época do nascimento dos filhos para “*cuidar deles*”.

No momento da pesquisa, quatro estavam casadas, três estavam solteiras e sem relacionamento e uma delas tinha namorado. Todas as mulheres entrevistadas são cisgênero e heterossexuais. Dentre elas, Alcione é a única que nunca foi casada nem tem filhos. Quatro delas já são avós, mas ocupar esse lugar não tem correlação positiva para aumento de faixa etária (uma delas, por exemplo, é a mais jovem do grupo).

A história de vida de todas as mulheres, excetuando-se Alcione como já dito, é marcada por uma relação intensa com o mundo do samba. Pais, mães e famílias inteiras envolvidas nas escolas de samba do Rio de Janeiro, esforço para a compra de fantasias e ingressos para o Sambódromo, criação de blocos de carnaval e alas no Império Serrano... Uma relação visceral:

“Um ano que eu operei, que eu precisei tirar o útero e os ovários, não desfilei nem na Portela nem no Império porque estava com os pontos. Nossa! Eu me senti muito mal, chorei. Eu tinha que tá lá, eu não tava... Como eu chorei! Quer dizer, é uma coisa, não sei, não sei te explicar... Lá em casa todo mundo é assim, a gente adora samba. A gente não liga muito pra Natal, a gente não liga muito pra Ano-Novo, mas carnaval...” (Mariene, nov./2018).

Embora cada uma delas apresente um olhar distinto sobre o vivido nesse mundo e o experimente de modo singular na articulação com as relações de saber/poder hegemônicas no *socius*, é sua heterogeneidade que interessa e enriquece a pesquisa. Assim, nos próximos capítulos dialogarei

com elas e com outras mulheres que compartilharam suas histórias comigo nos últimos dois anos e meio.

Nesse sentido, além das oito entrevistadas, duas outras mulheres serão “batizadas” nas reflexões que se seguirão: Ivone, negra, viúva, três filhos, nascida em 1948 e moradora da Baixada Fluminense, e Beth, negra, viúva, dois filhos, quatro netos, nascida em 1950 e moradora da cidade do Rio. Ambas não me concederam entrevistas formais, porém me contaram histórias significativas de suas vidas durante a observação participante. No caso de Ivone, por exemplo, tivemos uma conversa de mais de uma hora enquanto esperávamos o início da reunião dos Cabelos Brancos, articulando diretamente os efeitos do regime de verdade científico-sanitário e a vida cotidiana. Portanto, escolhi incluí-las como destaques no desfile.

Antes que o cronômetro dispare para o desenvolvimento do enredo, porém, é preciso dizer do processo de saída do campo. Entre outubro de 2018 e março de 2019, fui me afastando das atividades semanais da Ala, pois: (1) aproximava-se o término do prazo instituído pelo Comitê de Ética; (2) a longa permanência no campo tendia a produzir um borramento das fronteiras pesquisadora/integrante da ala, principalmente após me “descobrirem” nas redes sociais; e (3) não estar no cotidiano da Ala facilitava a construção do espaço das entrevistas na medida em que se diluía a suspeita de que poderia haver algum “vazamento”.

Em meados de outubro de 2018, estive no “*Encontro das Bandeiras*” em que os Cabelos Brancos foram os anfitriões na quadra do Império Serrano, ocasião de muita tensão no ar. Existia um controle rígido de entrada na porta

da quadra, que demorou para ser aberta e deixou várias velhas guardas aguardando nas calçadas sob a chuva fina, o almoço preparado acabou antes que todos se alimentassem e o músico contratado tocou antes do desfile das velhas guardas, “atrasando” toda a programação. Como a região tem mais lojas de roupas e farmácias do que bares no entorno da quadra, e chovia, dificultando que as pessoas ficassem nas barracas de bebidas do lado de fora da quadra, muitas velhas guardas permaneceram no interior da quadra. A inversão do ritual da festa – primeiro a música com a atração convidada e depois desfile das bandeiras – e o término da comida produziram um grande esvaziamento da festa. Tão logo desfilavam, as velhas guardas solicitavam permissão ao representante da Associação das Velhas Guardas para se retirarem, argumentando que estava tarde e chovia. Durante toda a tarde, ouvi “murmúrios” de insatisfação com a diretoria pela organização da festa e de desagrado com a própria escola: “*é... as ajudas não vieram como a gente imaginou!*” (Diário de campo, out./2018). Os problemas, insatisfações e a eletricidade que se apresentaram na festa repercutiram na reunião seguinte no Irajá A. C., de maneira que foi impossível pedir a palavra para me despedir formalmente do grupo.

Chegado o carnaval de 2019, não fui convidada a desfilar novamente com os Cabelos Brancos. Isso fez-me pensar que havia compreensão da transitoriedade e da função de minha presença nas atividades da Ala e que os incômodos com o convite em 2018 tinham ressoado no grupo. Juntavam-se a essas impressões a percepção da insatisfação com a escolha da música de Gonzaguinha para samba-enredo e da instabilidade da situação política na

escola. Assim, no dia do desfile do Império Serrano, um daqueles dias cariocas de “águas de março” à potência máxima, enviei uma mensagem para Leci e para todas as entrevistadas, desejando um excelente desfile e sorte. Infelizmente, o Império Serrano seria rebaixado ao Grupo de Acesso na Quarta-Feira de Cinzas.

Antes que março de 2019 terminasse, estive mais uma vez na reunião dos Cabelos Brancos, mas novamente não havia espaço para que ocupasse o microfone. O rebaixamento e as tensões internas da escola, a apresentação de novos membros e um movimento à boca pequena para renovar a diretoria da Ala não permitiram que me manifestasse. Assim, no final do mês, encaminhei uma mensagem para Leci, solicitando que repassasse aos Cabelos Brancos:

“Ala dos Cabelos Brancos, hoje termina a segunda etapa da minha pesquisa com vocês. Há mais de um ano acompanho as atividades da Ala e nos últimos meses fiz entrevistas com aquelas que quiseram participar. Agora, começo a organizar todas as informações e a escrever o trabalho final, que devo apresentar para avaliação. Escrevo para justificar o “sumiço” e, principalmente, para agradecer muito o acolhimento, o carinho e a disponibilidade em participar da pesquisa. Meu trabalho só é possível porque vocês toparam. Espero que logo o texto esteja pronto e aprovado para que possamos comemorar juntos. Obrigada!” (Diário de campo, mar./2019).

O término do período da pesquisa de campo e meu afastamento total das atividades da Ala aconteceram, no entanto, num mundo conectado. Assim, continuei recebendo mensagens religiosas, políticas, motivacionais, de bom

dia, boa noite e amizade de algumas das mulheres dos Cabelos Brancos, às quais sempre respondi. Do mesmo modo, o Facebook me dá notícias de festas, reuniões e viagens por intermédio daquelas que me solicitaram “amizade” no aplicativo. No mais, Alcione retomou sua participação mais ativa junto à Ala e me contou rindo que *“mandou o papo reto”* para quem perguntava onde estava a amiga sumida: *“Gente! Ela tava fazendo pesquisa, acabou... Agora tá escrevendo. Não faz parte da ala não”* (Diário de campo, mar./2019).

Agoniza, mas não morre...

“Precisamos ter uma consciência histórica da situação na qual vivemos.”

Michel Foucault

Na experiência de encontrar a “Tia” no Renascença Clube, a naturalização de conceitos e evidências atrelados àquilo que se denomina saúde, doença, risco e velhice foi colocada em suspeição. No jeito “malandro” de a “Tia” operar o discurso dos regimes de verdade hegemônicos quanto à saúde e envelhecimento, entrevia a presença de outras forças na constituição de territórios existenciais em que sambar fosse uma prática valorizada. Cabia, pois, interrogar territórios existenciais designados como “tia” para acessar o plano de imanência¹⁵ donde emergiam seus modos de fazer andar a vida. Ou, dito de outro modo, interrogar que outros regimes de verdade estavam em jogo na emergência da forma/efeito sujeito denominada de “tia”.

15 O plano de imanência é um reservatório ilimitado de acontecimentos, um movimento infinito de diferir, tecer conexões e desmanchá-las, ir e voltar, perder-se e apagar-se. Não há um único e abrangente plano, uma vez que o funcionamento desta máquina não opera por totalizações, pela busca de uma unidade harmônica ou consensual. No entanto, não se trata de um caos, já que nesse seria impossível pensar a consistência devido à rapidez com que as determinações surgiriam e desapareceriam. O plano de imanência rasga o caos, seleciona dele as determinações necessárias e pertinentes para mover-se e riscar seus traços diagramáticos. Estranhamente, isso não faz de cada plano um conjunto parcial ou fragmentário na medida em que cada traço riscado não pode ser isolado e, ao contrário, porta a virtualidade de ser ponto de enganchamento-abertura de outros planos. Assim, nenhum plano de imanência pode se pretender o último nem o verdadeiro, pois está impregnado de virtualidade, de abertura para ser outro. O plano é um meio onde não se pode falar do sujeito senão como um ponto de concentração, dentre outros, dos fluxos livres que o percorrem. O sujeito é efeito de determinada forma de agenciamento das linhas ou fluxos num plano (Deleuze, 1992).

Seguindo as pistas deixadas por Foucault (1993), trata-se de analisar criticamente as técnicas e práticas que moldaram isso que se reconhece como sujeito. Saber de um sujeito é acessar as formas de subjetivação que o produziram como singularidade histórica a cada momento (Birman, 2000; Gros, 1995; Fischer, 2012). Importa, pois, romper com uma perspectiva essencialista e fatalista e abrir caminho para trabalhar no que aceitamos, recusamos ou desejamos mudar em nossas circunstâncias e em nós. Nesse sentido, *“a determinação da historicidade daquilo que somos é ao mesmo tempo uma provocação à nossa liberdade”* (Gros, 1995, p. 177).

Do encontro “eu-Tia” à construção do enredo, passando pelo barracão acadêmico e pela entrada do desfile na rua, o que instiga a pesquisa remete justamente às possibilidades de exercício da liberdade frente às relações de saber/poder/subjetivação como colocadas em funcionamento em nossa sociedade pelos discursos e práticas médico-científicas. Tomei a malandragem da “Tia” como estratégia de resistência às sujeições e regulamentações veiculadas pelo aparato biomedicina, epidemiologia e promoção da saúde, vinculando-a ao mundo do samba como universo de referência que estimularia práticas de cuidado de si.

No entanto, na construção do campo de pesquisa acessei uma trama complexa de relações em que se apresentavam modos de produção de si e da realidade que portavam elementos e/ou fragmentos da racionalidade hegemônica. Nessa perspectiva, a própria potência de diferenciação do mundo do samba se colocou em questão. Seria mesmo possível pensar na vida como obra de arte no contemporâneo?

Como pensar na vida como obra de arte no contemporâneo?

Na entrevista *“A ética do cuidado de si como prática de liberdade”*, concedida em 1984, Foucault afirma que o tema de seu trabalho é saber das relações entre sujeitos e os jogos de verdade. Segundo ele, na realização desse projeto valeu-se de múltiplas aproximações ou da análise das diferentes práticas engendradas pelos jogos de saber/poder (Foucault, 2014b).

Analisando o poder, Foucault afirma-o como correlações de forças que só existem em ato. Tais correlações de forças funcionam por meio de estratégias, disposições e táticas, que percorrem todos os pontos do *socius* e se atualizam nas relações. Nesse sentido, o poder não é homogêneo nem se vincula a um único método, mas opera incessantemente nas microlutas cotidianas, articulando e inventando aparelhos e instituições que permitam seu funcionamento contínuo (Deleuze, 2005; Foucault, 1988, 1999, 2015a, 2015b).

As diversas relações de poder que atravessam e constituem o corpo social não podem se estabelecer sem a produção e circulação de discursos de verdade. Os mecanismos de poder necessitam de efeitos de verdade para produzir realidades e subjetividades, de modo que eles não cessam de inventar tecnologias para inquirir, fazer confessar, registrar, hierarquizar, julgar, condenar ou recompensar em função da verdade (Birman, 2000). Trata-se de *“produzir a verdade para produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma”* (Foucault, 1999, p. 29).

Os domínios de produção de verdade são efeito das relações de imanência entre as estratégias do poder e as técnicas de saber. Assim, as relações de poder instituem um objeto, que será investido pelas técnicas de saber e sobre o qual se produzirá uma série de discursos. Nos discursos se articulam saber/poder numa configuração instável, que comporta contradições e descontinuidades e está sempre sujeita a deslocamentos, interessando, pois, cartografar quais correlações de forças fazem emergir determinados discursos como verdade e que efeitos de saber/poder eles engendram na realidade (Foucault, 1988, 1999).

A modernidade – entendida como um conjunto de transformações históricas expresso em discursos, práticas e atitudes que configuram certa episteme – demarca o aparecimento/invenção de uma mecânica do poder que investe na criação do sujeito e seu duplo registro: aquele que investiga, fala e conhece as coisas e, concomitantemente, aquele que é objeto para os saberes. Quando o sujeito se faz objeto sobre o qual incide a produção dos saberes que pretendem falar de sua verdade, o corpo ganha relevância como suporte e alvo das tecnologias de poder (Bagiotto-Botton, 2014).

Foucault (1988) afirma que na modernidade instaura-se um tipo de funcionamento calcado na inclusão de todos e de cada um num sistema político-econômico em que proliferam técnicas, discursos e instituições para a sujeição do corpo como máquina biológica e o controle do corpo como espécie.

Nesse sentido, emergem tecnologias disciplinares e biopolíticas de exercício do saber/poder. Elas operam em diferentes níveis, adotam instrumentos e superfícies de suporte distintos, mas encontram-se imbricadas.

Articulam-se para fazer viver, operam práticas e discursos a fim de se ocuparem de toda a extensão da vida, investindo na produção de efeitos de verdade que se afirmam neutros e científicos. Organiza-se um biopoder que confere importância crescente à distribuição e hierarquização da vida em torno da norma (Foucault, 1988, 1999).

As tecnologias disciplinares esquadriham a anatomia do corpo, sua mecânica e suas funções, individualizam-no e homogeneízam-no, construindo máquinas microscópicas de controle do comportamento para ampliar sua força útil. Ao mesmo tempo, estabelecem aparelhos estatais de separação, alinhamento e distribuição espacial dos corpos individuais nos espaços urbanos para a manutenção da ordem social (Foucault, 1999; Menezes, 2011; Portocarrero, 2011). No *modus operandi* da disciplina há centralidade do caráter prescritivo da norma, que fixa claramente limites entre pares binários – normal/anormal, vagabundo/trabalhador, doente/saudável –, produzindo subjetividades que devem ser vigiadas, treinadas e coagidas a se adequarem ao modelo, ao “padrão ouro” (Foucault, 2008a).

Por outro lado, as tecnologias biopolíticas registram o funcionamento dos processos de conjunto que caracterizam a vida de todos. Tomam o corpo-espécie, massificam-no e organizam uma série de cálculos estatísticos e demográficos sobre a proporção de nascimentos e mortes, as taxas de reprodução, de fecundidade, de morbidade e de longevidade. Trata-se de saber dos fenômenos que afetam a produção de riqueza pela redução da capacidade produtiva e pelo custo em manter estruturas de tratamento/assistência. A norma é tomada como a média em torno da qual se

estabelecerá a distribuição dos “padrões de normalidade”, a fim de reduzir os mais desfavoráveis e expandir os mais favoráveis ao enriquecimento e sustentação do Estado (Caponi, 2016; Foucault, 1988, 1999, 2008a).

A biopolítica investe na população como problema científico e político que deve ser considerado em sua temporalidade, na distribuição de seus fenômenos no tempo, tornando-se importante tecnologia para a constituição da economia como saber de governo (Foucault, 2015c). Nesse sentido, seus aparatos estatístico-demográficos deverão ser capazes não só de conhecer os fenômenos coletivos, mas de estimar, de prever sua ocorrência, a fim de que estabeleçam mecanismos capazes de manter o equilíbrio social (Caponi, 2016; Foucault, 1988, 1999).

O biopoder opera em diversos domínios do saber e da política, estabelecendo verdades-métricas sobre o funcionamento dos corpos, a realidade econômica da nação, o poder do Estado e o progresso das sociedades. Suas tecnologias se expandem em extensão e intensidade, fundando uma sociedade de normalização (Foucault, 1988, 1999). À sociedade da normalização importa a inclusão de toda a população em curvas normais para os casos¹⁶ e riscos sob análise, garantindo uma crescente estratificação (classe, gênero, raça, idade) e, portanto, o delineamento de “*normalidades diferenciais*” (Foucault, 2008a, p. 82).

16 A noção de caso emerge na medida em que a partir do cálculo das diferentes probabilidades de contaminação e morte se busca coletivizar os fenômenos individuais, estabelecendo uma distribuição racional e quantificável dos mesmos no interior de uma população (Foucault, 2008a).

Os modos de produção de si e da realidade que emergem a partir da modernidade, correlatos ao biopoder, estão em relação de imanência à máquina capitalística (Guattari e Rolnik, 1986). Para garantir seu funcionamento incessante, tal máquina precisa atualizar-se, decompor e recompor as conexões de forças que a constituem. É nessa direção que o modo de objetivação dos sujeitos se desloca para tomá-los ou produzi-los como da ordem do governo (Foucault, 1995).

Entendido como relação de governo, o exercício do poder se faz de um modo que *“não age direta ou imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação”* (Foucault, 1995, p. 243), investindo em ordenar o campo de possibilidades em que se inscrevem as condutas dos sujeitos. Nessa direção, as relações de poder exigem a existência de um outro, sobre o qual elas agem, que precisa ser reconhecido e sustentado como agente, como sujeito de ação. Tal sujeito emerge numa zona interstícia em que poder e liberdade se provocam incessantemente e na qual se abre uma multiplicidade de possíveis arranjos entre determinações e invenções (Foucault, 1995).

Contudo, no âmbito da racionalidade governamental não se trata somente de fazer a gestão administrativa dos fenômenos da população, dos resultados globais referidos ao “sucesso” do Estado. A noção de conduta *“permite delimitar o espaço ambíguo no qual a injunção, a prescrição externa, como forma de condução, vai se imiscuir [...] na maneira como cada um se conduz”* (Martins e Peixoto Júnior, 2013, p. 251). Trata-se de convocar os sujeitos ao governo de si pela realização de um determinado conjunto de técnicas que conduzam o exercício da liberdade na direção de tomar as

injunções que lhes são feitas como normas de seu próprio agir, naturalizando-as e reproduzindo-as.

No âmbito do governo, a normalização e regulamentação da vida não podem prescindir da operação das tecnologias de si, que

permitem aos indivíduos efetuarem um certo número de operações sobre seus corpos, sobre as suas almas, sobre o seu próprio pensamento, sobre a sua própria conduta, e isso de tal maneira a transformarem-se a eles próprios, a modificarem-se, ou a agirem num certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza... (FOUCAULT, 1993, p. 207).

Tais tecnologias de si não existem como criação individual nem apartadas do mundo. Ao contrário, vinculam-se a certos modos de organização do saber/poder que tornam possíveis, incentivados e/ou impostos determinados esquemas de pensar e agir sobre si, engendrando formas de subjetivação mais ou menos potentes em resistir à dominação, conforme a direção em que operem (Birman, 2000; Pez, 2006).

Nesse sentido, as tecnologias de si como tomadas pelo cristianismo colocam em funcionamento processos de subjetivação em que o sujeito se constitui na renúncia de si para alcançar a salvação (Birman, 2000). Renunciar desejos e vontades implica produzir um conhecimento de si exaustivo, em que o sujeito investiga, identifica e reconhece tudo o que se passa dentro dele, decifra sua verdade – ser pecador – e a confessa. Tal processo articula duas práticas, *exagouresis* e *exomologésis*, num trabalho perpétuo de interpretação

de si e de submissão pública a várias regras e proibições que poderiam restaurar a pureza do sujeito (Foucault, 1993, 2008b).

Como prática fundamental desse processo, o exame de si preocupa-se mais em investigar os pensamentos que as ações – é essencial verificar a qualidade do que se pensa, já que é necessário livrar-se de todas as imagens, pensamentos e movimentos da alma que interfiram na contemplação de Deus. À medida que os pensamentos se tornam eles mesmos objetos de análise, o sujeito deve investir num trabalho perpétuo de interpretação, de hermenêutica de si, a fim de não ser vítima do outrem em si, do demônio (Foucault, 1993, 2008b):

Ao colocar em movimento este exercício interiorizado de decifração e inventar a hermenêutica de si o cristianismo inventa novos modos de relação do sujeito consigo mesmo, novos modos de subjetivação e novas formas de subjetividade – a rigor ele inventa um novo sujeito: sujeito interiorizado, reativo, da culpa e da obediência (PRADO FILHO, 2008, p. 143-144).

Tal sujeito, para libertar-se, para purificar-se, terá por obrigação confessar todos os movimentos de sua alma – pensamentos e sentimentos – e de seu corpo – intenções, ações, desejos e prazeres – ao seu pastor, àquele que pode julgá-lo, condená-lo ou absolvê-lo em nome de Deus (Foucault, 2008b; Prado Filho, 2008). Parece, pois, que, a despeito de todo o seu esforço de vigilância, o sujeito por si mesmo não será capaz de decifrar verdadeiramente o que lhe conduzirá à vida eterna ou não; caberá a esse outro, o pastor, indicar-lhe o caminho da salvação. Desse modo, o poder

pastoral afirma a concepção de que se trata de abrir mão da vontade e se deixar governar por aquele que ocupa uma posição de maior saber/poder em relação à verdade (Pez, 2016; Prado Filho, 2008).

Na modernidade, o *modus operandi* do cristianismo deixa de ser uma questão de fé, articulando-se à racionalidade governamental (Prado Filho, 2008). O poder pastoral se propõe a conduzir a todos os sujeitos no decorrer de sua vida, controlando-a em todos os seus detalhes, para garantir sua segurança do nascimento à morte. Tal modo de exercício do poder foi constituindo o corpo social de uma sociedade individualizante e, ao mesmo tempo, a serviço do funcionamento do Estado, integrando-se a tecnologias capazes de totalizar os efeitos populacionais dos comportamentos individuais (Foucault, 2014a).

As práticas do exame de si e da confissão espalharam-se pelas sociedades ocidentais, vinculando-se a outros deuses: as ciências, que fundam os modos de relacionar-se consigo e com os outros nos mais variados cenários: família, escola, justiça, intimidade, consultórios. O sujeito em nossa cultura é convocado a conhecer-se, a desvendar a sua verdade pelo escrutínio do olhar de múltiplos “pastores”, de uma miríade de “igrejas”, que lhe dirão o que pode, o que não pode e qual o sacrifício para “assegurar” sua autonomia, sua empregabilidade, seu desempenho, sua boa forma, seu bem-estar, sua saúde, sua vida.

Todas as modulações nas racionalidades e tecnologias de governo associadas ao funcionamento do biopoder foram “*elemento indispensável do desenvolvimento do capitalismo*” (Foucault, 1988, p 132). Em relação de

imanência com os discursos científicos, as estratégias políticas e o capitalismo, emergiram os modos de subjetivação que constituíram o sujeito ocidental moderno: “*esse animal produtivo e consumidor, esse ser de labor e necessidade*” (Dardot e Laval, 2016, p. 322).

Há uma implicação permanente entre os deslocamentos da máquina de saber/poder/subjetivação e a máquina capitalística (Guattari e Rolnik, 1986). Porém, com a emergência das racionalidades liberais e neoliberais organiza-se uma lógica estratégica em que o modelo econômico (oferta/procura e investimento/custo/lucro) se espalha no *socius*, tornando-se a maneira como são experimentadas as relações sociais e um modo de vida (Lemos *et al.*, 2015).

No âmbito da racionalidade liberal, intensifica-se a ideia de que

governar em demasia não era governar de modo algum, era induzir a resultados contrários aos resultados almejados [...] a ideia de que o governo deve [...] tratar com uma realidade complexa e independente [...] a sociedade (FOUCAULT, 2012, p. 209).

A sociedade não é totalmente penetrável por uma governamentalidade que se faça por meio de um sistema de regulamentação capaz de penetrar, estimular e automatizar todos os seus mecanismos, dado que nela se produzem outras formas de regulamentação, movimentos de reação e possibilidades de desordem. Nesse sentido, governar envolverá um aumento da importância da análise das incertezas, do cálculo de constantes e variáveis, que fundarão o pacto de segurança entre o Estado e sociedade (Ferreira Neto, 2019; Foucault, 2012).

O governo da sociedade na emergência da racionalidade neoliberal agenda discursos e práticas que produzem o mercado como “*sistema de verificação de um Estado Mínimo produtor do quadro jurídico de livre concorrência*” (Lemos *et al.*, 2015, p. 334) e operam um movimento em que a noção de risco terá alguma preponderância em relação à de norma, ao mesmo tempo em que investe na generalização da lógica da “empresa” para a organização do *socius* e para o governo de si.

No registro neoliberal, o sujeito produtivo e consumidor se transforma em sujeito competitivo em todos os âmbitos da existência. Emerge o sujeito ocidental contemporâneo, um ser marcado pela lógica da busca incessante pelo melhor desempenho, que avalia continuamente os riscos e é previdente em todos os domínios da vida, um empresário de si mesmo (Dardot e Laval, 2016):

Especialista em si mesmo, empregador de si mesmo, inventor de si mesmo, empreendedor de si mesmo: a racionalidade neoliberal impele o eu a agir sobre si mesmo para fortalecer-se e, assim, sobreviver na competição (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 330-331).

Tal sujeito tem domínio sobre sua vida, a conduz e controla em função de seus desejos e necessidades, produzindo estratégias para aprimorar-se continuamente, melhorar sempre seus resultados, sua performance e seu gozo. O sujeito contemporâneo investe e trabalha em si mesmo porque esse é o caminho para o sucesso. Ser bem-sucedido é ser ativo, eficaz, autônomo, livre em suas escolhas, inovador, vigoroso, forte. Ser bem-sucedido é superar-se a si mesmo *ad infinitum* (Dardot e Laval, 2016).

Em “*A ética do cuidado de si como prática de liberdade*”, Foucault (2014b) retorna à sociedade greco-romana para analisar o cuidado de si como um fazer sobre si mesmo, constituinte de um modo de pensar e agir que funda e expressa a liberdade como experiência ética.

No mundo greco-romano, o cuidado de si envolvia uma série de práticas, que tinham como objetivo transformar o ser mesmo do sujeito de modo que este desenvolvesse as qualidades necessárias para estabelecer para si modos de viver superiores (Foucault, 1993; Portocarrero, 2011). Cuidar de si não se caracterizava por uma tarefa teórico-intelectual, consistia num exercício contínuo de relação consigo e com os outros. Não era um agir solitário nem implicava renunciar o mundo, mas a adoção de um compromisso ético-político com um agir circunstanciado e lúcido (Gros, 2008; Portocarrero, 2011).

O exame da consciência como prática do cuidado de si objetivava a purificação da consciência por meio da rememoração de todas as ações que o sujeito empreendeu ao longo do dia. Não se trata de um procedimento que tenha por princípio identificar as faltas, julgar o sujeito e condená-lo. Importa mais que o discípulo reative as regras de conduta que ouviu do mestre e verifique se está suficientemente munido de preceitos que lhe permitirão assegurar o domínio de si próprio em todas as circunstâncias da vida (Foucault, 1993, 2008b).

Nesse sentido, o sujeito não busca a verdade em si mesmo pelo exame da consciência, o que ele busca é fortalecer a verdade e a vontade de operá-la em sua vida. As regras de conduta, enunciadas pelo mestre, constituem simultaneamente prescrições e verdades, que o sujeito precisa memorizar e

converter em regras de conduta. Dessa forma, na ascese estoica importa correlacionar à regra de conduta aquilo que se fez, aquilo que deveria ter sido feito, de modo que se possa consolidar progressivamente a aquisição e assimilação da verdade, garantindo o domínio de si. O conjunto de exercícios que o sujeito empreenderá funciona na sua preparação para confrontar-se com a realidade do mundo sem ser tomado pela urgência de agir, nem se desesperar frente aos infortúnios (Foucault, 2008b, 2014b; Gros, 2008).

Deste modo, governar a própria vida é constituir-se um sujeito que pratica racionalmente a liberdade, demonstrando que não é escravo de seus apetites, que se traduz por seus hábitos, que caminha na vida mantendo a tranquilidade frente aos seus acontecimentos e que é coerente no agir e no dizer (Foucault, 2014b).

O dizer implica a prática da *parresia* – a coragem de falar de si com autenticidade, expressando a verdade sobre si mesmo quando isso é colocar-se em risco de perder prestígio, fortuna ou a própria vida. Trata-se da construção de uma subjetividade expressiva, que se percebe, atenta às próprias respostas, escuta-se e elabora seu modo e ritmo de enunciação para a construção e reconhecimento de seus valores em uma comunidade. A *parresia* caracteriza a atitude esperada do bom cidadão em três domínios: o ensino das verdades do mundo, a reflexão sobre as leis que governam a *pólis* e a análise sobre os estilos de vida, as ações do sujeito, fazendo circular os conhecimentos “ethopoéticos” provenientes da experiência (Foucault, 2014b; Gros, 2008; Prado Filho, 2008; Rago, 2009).

Na cultura greco-romana, o que estava em jogo nas diversas práticas do cuidado de si era a constituição ética do sujeito, o qual é marcado pela inquietude frente à vida, pois continuamente deve responder o que está fazendo dela. A vida é tomada como uma obra de arte a ser realizada, e o sujeito é seu próprio artífice e mestre. Assim, no registro do cuidado de si, o viver é uma experiência singular do sujeito, que, pelo exercício da reflexividade e da ação, pelo engajamento ético-político, precisa continuamente inventar a si e a liberdade (Gros, 2008; Sousa Filho, 2011).

Portanto, investe-se na construção de uma arte da existência:

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 1998, p. 15).

Ora, se o *modus operandi* da máquina saber/poder/subjetivação no contemporâneo tem como efeito sujeitos que operam o tempo todo sobre si a fim de maximizar seu desempenho, de “lutarem muito para merecerem”, então como podemos pensar em fazer da vida uma obra de arte? Se as práticas de autoformação de si vinculam-se a, e veiculam, modos de existir altamente individualizantes e fragmentários, ainda é possível pensar numa ética do cuidado de si? É possível pensar em tecnologias de si que operem como práticas de liberdade? Ou as tecnologias de si estariam mais a serviço de um autocuidado utilitarista que engendra um sujeito investidor de si, focado na sua maximização como capital humano em todos os domínios da vida?

Como Foucault (2014b) alerta, não se pode tomar o cuidado de si tal qual operado na sociedade greco-romana como modelo a ser aplicado na atualidade. Nem se trata de pensar em processos de libertação das relações de saber/poder, uma vez que não há *topos* na sociedade fora delas. Porém, se o sujeito é efeito de um jogo complexo e estratégico entre poder e aquilo que lhe escapa, aquilo que é da ordem da liberdade (Foucault, 1995), então é possível investir em analisar discursos e práticas que propiciem a construção de modos de existir menos dominados.

Ao mesmo tempo, se as práticas que são da ordem da liberdade provocam a ampliação do pensar, do agir, dos modos de viver, das possibilidades de invenção de outras posições e relações dos sujeitos (Foucault, 1995), então, como escapar do uso dessas práticas e das tecnologias de si como ferramentas para a fixação radical de identidades e verdades de/sobre si que fragmentam o *socius* sob a égide dos interesses da máquina capitalística? Ou seja, que operam na produção de um consumidor “proativo” de corpos, subjetividades, verdades e direitos customizados conforme as múltiplas combinações possíveis de raça/etnia, classe social, sexo/gênero, idade, dentre outros marcadores sociais?

Evidentemente, não há respostas fáceis para essas inquietações, nem aquelas disponíveis são unívocas. Contudo, dentre as análises inspiradas nas pistas foucaultianas, num certo *ethos* vinculado aos questionamentos de Maio de 68 e nos movimentos contemporâneos de problematização da racionalidade neoliberal parece-me haver uma aposta na produção de estratégias coletivas de insurreição.

Segundo Gros (2018), o que espanta na atualidade é a obediência ao *status quo* frente a um mundo marcado pelo aprofundamento das injustiças sociais, pela imposição à vida de uma racionalidade fundada no cálculo frio de riscos e por modos de produção e consumo que sufocam “*solidariedades interindividuais*” (p. 11), degradam e esgotam o meio ambiente e geram riquezas pelo endividamento e desqualificação do trabalho.

A partir de um conjunto de reflexões sobre por que e como obedecemos, por que e como nos mantemos conformados e inertes, Gros (2018) defende a ideia de uma “*democracia crítica*” (p. 17), ou seja, do investimento radical em um “*si político*” (p. 17) que tensione o mundo e a vida que construímos sob a égide de um princípio de justiça (no jargão da saúde coletiva: equidade!?), que opere criticamente sobre as ideias pré-fabricadas e as evidências numéricas e consensuadas do *mainstream*.

Num certo sentido, Gros (2018) recoloca a questão da ética do cuidado de si como possibilidade de um existir belo no mundo, reafirmando que o *si político* é inútil e incapaz de gerar mudanças sem se articular à *pólis*, a um projeto comum de futuro, que seja coletivamente investido e sustentado. Concomitantemente, afirma que a potência de movimentos insurgentes não reside numa decisão, mas no adensamento de uma experiência intolerável no/do mundo geradora de uma espécie de contágio.

Nessa direção, entendo que talvez seja possível pensar a vida como obra de arte no contemporâneo, se vista como experimentações de modos de existir críticos ao domínio dos “especialistas” e suas estatísticas anônimas e

estandardizantes, modos de existir que emergem da afirmação ético-política de que lançar sujeitos e comunidades à “*precariedade*” (Butler, 2018) é intolerável.

Butler (2015, 2018) chama de precariedade uma circunstância socialmente produzida em que determinados sujeitos e coletivos são assimetricamente expostos à violência, ao perigo, à enfermidade, à migração forçada, à pobreza ou morte. Tal exposição relaciona-se ao valor diferenciado que a vida humana possui e como ele é produzido. Assim, pois, a precariedade é uma condição relacional resultante da ação política que define que o lugar social de alguns em relação a outros pode ser marcado por contingências desfavoráveis à vida, uma vez que suas vidas são descartáveis.

Segundo a autora, a “novidade” contemporânea não reside na afirmação de que há vidas descartáveis, mas no modo como a economia neoliberal estabelece quais vidas são descartáveis e, ato contínuo, naturaliza a precariedade como condição referida ao desempenho individual.

Discutindo a ação da racionalidade do mercado no âmbito dos seguros de saúde e da seguridade social nos Estados Unidos, Butler (2018) mostra como se constrói a articulação saber/poder/subjetivação, que: retira da saúde o *status* de bem público e a coloca no registro de mercadoria, estabelece critérios e enquadres que operacionalizam e justificam incluir ou não determinados sujeitos e grupos dentre os protegidos e, concomitantemente, define que cada sujeito é responsável por sua doença e morte caso não consiga manter bons empregos – empregos que lhe assegurem pagar por proteção.

Tal processo de convocação a que todos assumam o papel de empreendedor de si mesmo, de investidor em suas competências e empregabilidade, para, conseqüentemente, terem acesso à saúde e à vida, exige um deslocamento do sentido de responsabilidade (Butler, 2018). Trata-se de se responsabilizar apenas e exclusivamente por si mesmo, por um cuidado privatizado e autossuficiente de si, cujo fundamento é maximizar seu próprio valor de mercado e se tornar economicamente autossuficiente (Butler, 2018). O que a ética do desempenho não explicita é sua contradição fundamental: o sujeito da competitividade será estruturalmente impedido de efetivar a norma neoliberal e, portanto, de ser “bem-sucedido”:

as formas neoliberais de poder trabalham para destruir essa possibilidade [autossuficiência] estabelecendo todos os membros da população como potencial ou realmente precários, usando até mesmo a ameaça sempre presente da precariedade para justificar sua acentuada regulação do espaço público e a sua desregulação da expansão do mercado (BUTLER, 2018, p. 20).

Ora, não seria a experiência radical dessa contradição e seus efeitos de frustração, ansiedade, solidão, fracasso e humilhação o suficientemente intolerável? Imagino que sim! Entretanto, se ela é vivida exclusivamente como vulnerabilidade individual, perdendo de vista que vulnerabilidades são efeitos de uma construção social, perde sua potência insurgente ou de desobediência (Gros, 2018), a qual, para Butler (2018), pode ser retomada pela e na performatividade da assembleia pública.

Quando corpos cuja existência é marcada pela invisibilidade e pelo silenciamento ocupam coletivamente os espaços públicos, afirmando seu direito a aparecer e, no limite, sua própria vida, é possível pensar que se tensiona e questiona a precariedade. Sem negar a possibilidade de que tais movimentos invistam em provocar tensionamentos marcadamente identitários, Butler (2018) sublinha que seus efeitos repercutem de modo mais abrangente à medida que no limite reivindicam o *“direito de aparecer, de exercitar a liberdade, [...] uma vida que possa ser vivida”* (p. 33).

Considerando que a precariedade atravessa as lutas identitárias, pois marca os modos de existir de mulheres, homossexuais, transgêneros, negros, migrantes e pobres, é ela que pode construir potenciais alianças entre os considerados “descartáveis”, para que coloquem em xeque as normas mesmas de reconhecimento e sua racionalidade neoliberal hegemônica, ou seja, que produzam um agir político que objetive a garantia de condições de existência, de justiça social (Butler, 2018), um agir político marcado pela compreensão de que o exercício da liberdade é algo imanente àquilo que se passa entre nós, às ligações que estabelecemos a cada momento (Butler, 2018).

Diante disso, parece-me que pensar numa ética do cuidado de si implica o reconhecimento de que a *“autonomia é um modo de vida socialmente condicionado”* (Butler, 2009, p. 98) e de que há condições mínimas para que práticas de liberdade possam existir – há que se estar fora do lugar de escravo (Foucault, 2014b). Simultaneamente, exige a afirmação do cuidado de si como um agir político correlato a racionalidades que explicitem a dependência mútua entre os modos de existir (plurais e, muitas vezes, divergentes) e a

necessidade de existirem infraestruturas e redes sociais viáveis para que uma vida possa ser vivível (Butler, 2018).

Torna-se então aparente que pensar a vida como obra de arte no contemporâneo é dar-se conta da complexificação, da velocidade e da intensificação com que a máquina capitalística opera na produção de realidades e subjetividades, atualizando as ferramentas analíticas e as formas de entrada nos jogos estratégicos de poder. No entanto, as reflexões a partir das pistas foucaultianas parecem insistir que é possível estabelecer modos de relacionamento que tenham como efeito uma maior liberdade, maneiras de acentuação da relação crítica conosco mesmos e com o mundo, produtoras de estratégias que torçam e façam desviar as tecnologias de saber/poder/subjetivação hegemônicas. Desse modo, como o samba, parece que a possibilidade de uma vida não sujeitada também *“agoniza, mas não morre”* (Sargento, 1978).

Importa, pois, o cuidado de si no deslocamento que provoca: interessa menos responder quem “verdadeiramente” somos e mais que vida queremos construir, que vida vale a pena ser vivida. Importa também reafirmar que uma vida que vale a pena é correlata à invenção de si e à própria vida em estreito vínculo com a atualidade histórica em que os sujeitos existem (Castelo Branco, 2009). Importa, finalmente, assumir o compromisso ético-político de desobedecer e desconstruir a máquina saber/poder/subjetivação hegemônica, por meio de um agir cotidiano que não se dissocia da experiência coletiva no mundo.

É com esse olhar que minha pesquisa toma o mundo do samba – como universo de referência potente na sustentação de um modo de pensar e agir que pode constituir um efeito-sujeito que existe como *“singularidade que se afirma na resistência ao poder”* (Senellart, 2008, p. 511). Porém, uma questão insiste: afinal, que processos históricos constituíram o mundo do samba e, concomitantemente, fizeram emergir “tias” e seus modos de viver?

Histórias de um mundo do samba

Em 1975, Leopoldi afirmou:

O mundo do samba é expressão corrente que caracteriza um conjunto de manifestações sociais e culturais que emergem nos contextos em que o samba predomina como forma de expressão musical, rítmica e coreográfica (p. 39).

O contexto a que Leopoldi (1975) se refere é aquele que fala das transformações e permanências políticas, econômicas e culturais ocorridas no Rio de Janeiro desde o século XIX. É num contexto marcado por relações racializadas, movimentos do capitalismo colonial-industrial, crescimento demográfico e acelerada urbanização da cidade, tal como experimentado pelas classes populares, que se intensificarão a presença, a potência transformadora e os movimentos de captura do samba.

No Rio de Janeiro, que, desde o século XVIII, já era um dos mais importantes pontos de desembarque de negros escravizados do país, a população escrava em meados do século XIX chegava a representar mais da

metade de toda a população da capital. Tamanha presença da população negra e, depois da abolição da escravatura, o crescente afluxo de migrantes negros das diferentes regiões do país fizeram da cidade um território singular (Velloso, 1990).

Em fins do século XIX, a cidade tinha influência marcante da cultura africana, que chegava da Bahia e se instalava na zona portuária, e que vinha da zona cafeeira do Vale do Paraíba e ocupava os “sertões”, como a Freguesia de Irajá, onde o Rio seguia rural (Lira Neto, 2017; Urbinati, 2019; Velloso, 1990).

O fim do regime escravocrata intensificou a circulação da população negra no país. Se no período anterior negros e negras eram coisas, que podiam ser vendidas e mandadas de um a outro lugar pela vontade do “senhor”, então agora se converteriam *“numa mão de obra em eterna disponibilidade, flutuando, sem definição, entre o campo e a cidade”* (Sodré, 1998, p. 13). Tais movimentos trariam o samba para a capital, escandalizando quem desejava uma cidade ordenada e progredindo conforme as normas europeias de disciplinarização e regulamentação de espaços e condutas.

O termo “samba” começou a circular no Brasil em fins do período colonial, designando genericamente um modo de dançar nas festas que aconteciam em vilas e povoados, em especial na Bahia e nas zonas rurais (Silva, 2013). O samba surgia vinculado a uma forma de relação com o corpo diferente do modelo hegemônico, uma vez que, via de regra, associava-se aos corpos negros e suas manifestações culturais. Por um lado, acontecia em roda, onde todos dançavam com todos num terreiro, num espaço coletivo, no qual se

dava a festa. Por outro, tratava-se de toda uma maneira de comunicar, que se centrava na liberdade corporal, na expansão dos gestos e na permissão ao toque mútuo (Silva, 2013; Sodré, 2019).

O terreiro, o corpo e a dança se conectam na produção de um território ético-estético-político capaz de preservar e transmitir a memória da estrutura social, da cultura e da religiosidade dos negros africanos escravizados no Brasil. Festas, dramatizações dançadas, músicas e rituais religiosos operavam, pois, como uma estratégia *“de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano”* (Sodré, 1998, p. 12). Nesse sentido, o samba emerge na cena brasileira marcado pela cosmogonia dos diferentes povos africanos escravizados e as (re)composições que ela sofreu e fez aqui.

As culturas africanas não se caracterizam por opor radicalmente sujeito e objeto, bom e mau, sagrado e profano. Sua perspectiva central é a integração do sujeito à ordem cósmica, na qual há enorme importância da espacialidade, de ocupar um espaço (Sodré, 2017, 2019). Aos negros escravizados coube reinventar os espaços de produção de si e da realidade, tendo como suporte uma territorialidade singular, posto que construída em diáspora. Uma territorialidade produzida política e culturalmente entre diferenças que conviviam e se articulavam no reconhecimento de um plano comum – de partilha e pertencimento (Kastrup e Passos, 2014) – que as atravessava.

Nesse processo, emerge a ideia de

*tradição como uma comunicação intergeracional,
em que as reminiscências individuais encontram solo*

propício em formas coletivas como os mitos e os ritos. Desse modo, pode dar-se [...] que o acontecimento da diáspora escrava [...] se transforme historicamente num pacto simbólico em torno da restauração de poderes míticos e representações que se projetam na linguagem – atuada, proferida, cantada – do terreiro e nos modos afetivos (fé, crenças, alegria) de articulação das experiências (SODRÉ, 2017, p. 94).

Nos “sertões” como na zona portuária, a capital da República era cenário de terreiros, casas e corpos que encarnavam, transformavam e expandiam os conhecimentos da cosmogonia negra. Tais movimentos não aconteciam sem o apoio de uma rede de solidariedade organizada, em especial, a partir da liderança das mulheres, agentes fundamentais na sustentação dos espaços vinculados à negritude (Werneck, 2007).

Na escravidão, negado o estatuto de ser humano ao negro escravizado, não havia reconhecimento de relações mãe-pai nem pai-filho (Cassol, 2019). No entanto, as leis escravocratas não tinham grande interesse em separar a unidade mãe-filhos, de modo que era comum a existência de uma mulher ou grupo de mulheres responsável pela defesa da vida da prole, o que aos olhos do “senhor” garantiria seus bens, seu lucro. Assim, *“cuidar de si e dos filhos era uma coisa só, obrigação de mulher”* (Velloso, 1990, p. 211).

A marca matriarcal, gerada pelas violências e desdobramentos da escravidão, trouxe para as classes populares elementos muito distintos daqueles que engendraram as subjetividades e papéis das mulheres sob a lógica da burguesia (Velloso, 1990) – o padrão de feminilidade do século XIX,

centrado na figura da mãe protetora e dona de casa amável, passava longe da realidade de trabalho duro das mulheres negras.

Como afirma Davis (2016), em relação às negras nos Estados Unidos: as mulheres escravizadas *“tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório”* (p. 17). Assim, mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa, seja na casa das famílias brancas, na lavoura ou no espaço da rua, praças e mercados.

É analisando o trabalho da mulher negra escravizada como mucama que González (1982) salienta a importância da resistência à opressão que pode ser vista na tradução cultural, na possibilidade de que ao cuidar e educar os “sinhozinhos” as *“mães pretas”* (p. 93) transmitissem *“as categorias das culturas africanas”* (p. 94) ao brasileiro branco.

Evidentemente, essa imagem da “mãe preta” como provocadora de heterogênese, de abertura para desviar-se de discursos e práticas desqualificantes da cultura negra, será atualizada e capturada pelos discursos hegemônicos a fim de manter o *status quo*. Isto ocorreu na década de 1930, quando tal imagem foi utilizada para sustentar os discursos acerca da harmonia e democracia raciais no Brasil.

Entretanto, é o trânsito das mulheres negras nos espaços públicos e o seu trabalho nas casas grandes o que fará com que elas consigam arcar com o sustento moral e a subsistência das famílias de comunidades negras (Werneck, 2007). Tão logo a escravidão foi abolida, as mulheres conseguiram mais rapidamente se “enquadrar” às necessidades das casas senhoriais e

burguesas, de modo que lhes era possível continuar como referência familiar (Gomes, 2013). Assim, trabalhavam nas “casas de família”, cozinhavam e vendiam quitutes pelas feiras e valiam-se de biscates para garantir a sobrevivência, mesmo que precária, dos seus.

Designar “os seus” envolvia uma noção de parentesco diferente daquela vinculada à família nuclear burguesa. O que se colocava em jogo para o povo negro no Brasil era a reconfiguração de uma linhagem (Sodré, 2019), que pudesse reorganizar um espaço de pertencimento, mas, também, configurar um *locus* de organização política frente à racionalidade hegemônica. Assim, os rituais de culto aos ancestrais e aos “*princípios cósmicos originários (orixás)*” (Sodré, 2019, p. 72) estabeleciam o terreiro como espaço produtor de vínculos de solidariedade entre aqueles que pertenciam à “família de santo” e dispositivo político de sedução e negociação com a sociedade global:

O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora. Era grupo construído, reelaborado com novos ancestrais: as mães (Iya) fundadoras dos terreiros (SODRÉ, 2019, p. 72).

Por outro lado, na Bahia, as mulheres já tinham a tradição de organizarem agrupamentos étnicos (hauças, nagôs, gurucins), que funcionavam como pequenas corporações de ofícios, regulando o mercado de trabalho, garantindo a circulação e multiplicação dos conhecimentos vinculados à lida e se estabelecendo como espaço de ajuda mútua (Velloso, 1990):

muitas vezes, acabavam transformando suas casas em verdadeiras oficinas de trabalho. As casas eram os cantos, o pedaço onde era possível unir esforços, dividir

tarefas, enfim, reunir os fragmentos de uma cultura que se via constantemente ameaçada (VELLOSO, 1990, p. 213).

A convivência estreita no terreiro e/ou nas casas para os rituais religiosos e para a iniciação aos ofícios significava o deslocamento do sentido de parentesco, que falava mais de laços de afeto e de convivência, do compromisso ético-político de sustentar e transmitir os valores da cosmogonia de origem africana e do agir para assegurar a sobrevivência e a mobilidade social da comunidade negra (Sodré, 2019; Velloso, 1990).

Nesse cenário, emerge a denominação de “tia”, designando essa autoridade feminina, que constrói e sustenta redes de lealdade, de conhecimento e de organização social, e que, portanto, merece respeito, carinho e admiração. É a casa das “tias” que se faz ponto aglutinador da resistência dos elementos culturais, políticos e religiosos negros (Velloso, 1990).

No Rio de Janeiro, as casas das “tias” se espalharam no espaço entre o cais do porto e a Cidade Nova. É na, ainda hoje, chamada de “Pequena África”, que os baianos recém-chegados buscavam acolhimento e contatos para integrarem-se à vida da capital e se reuniam para rezar, trabalhar, comer, festejar, casar ou amigar. As casas conjugavam sagrado e profano, público e privado, constituindo-se num território dinâmico de reelaboração das tradições negras (Sodré, 1998; Velloso, 1990).

Nas casas das “tias” baianas, sob sua importância e influência, serão organizados os primeiros ranchos e blocos carnavalescos, e o samba urbano

carioca será plasmado como gênero musical (Gomes, 2013; Lira Neto, 2017; Sodré, 1998).

Nos fins do século XIX, trazendo para a Pequena África a tradição baiana e das demais regiões do “norte” do país, os migrantes negros organizaram grupos fantasiados como os personagens do presépio natalino num cortejo que cantava e dramatizava a saga dos reis magos. Herança da presença ibérica relida e transformada nos trópicos, os “reisados” envolviam múltiplas expressões estéticas e performances, marcadas pelo sincretismo religioso, conforme a articulação dos diferentes modos de viver em cada experiência/território brasileiro. No Rio,

os ranchos peregrinavam pelas ruas cantando e dançando ao som de violões, cavaquinhos, flautas e castanholas, parando à porta de amigos para pedir ofertas, fazer louvações e saudar os donos da casa com risos e música (LIRA NETO, 2017, p. 29).

É pela mão de Hilário Jovino Ferreira, negro pernambucano criado em Salvador, ogã¹⁷ no terreiro de João Alabá (sacerdote do candomblé mais venerado no período) e chegado num “furdunço” – fosse uma festa ou uma confusão, que as folias de reis foram dilatando sua duração. Até que, em 1893, ele levou o grupo para a rua durante o carnaval, incorporando aos instrumentos musicais do cortejo tantãs, pandeiros e ganzás. Popular e com uma rede de

17 Ogã – protetor civil do candomblé, homem que não entra em transe escolhido pelos orixás e apresentado publicamente no culto à comunidade para cuidar do pai ou mãe-de-santo, responsabilizando-se pela percussão dos atabaques, manutenção dos assentamentos dos orixás e sacrifícios rituais (Werneck, 2007).

amizades que extrapolava a comunidade baiana, ele conseguiu autorização da polícia para o rancho carnavalesco na medida em que se declarara guerra aos entrudos e sua “alegria desordenada” pelas ruas, com guerras de farinha, água, lama, xixi etc:

Aos olhos do aparato repressivo, era preferível os moradores da zona portuária se reunirem durante o carnaval em torno de ranchos de origem natalina e vagamente católica a vê-los envolvidos, por exemplo, nos alvoroços do entrudo (LIRA NETO, 2017, p. 33).

Nesse sentido, o movimento de ocupação do espaço público, de visibilização da existência de pobres, negros e marginalizados, pela presença de seus corpos em festa nas ruas, será alvo constante da ação estatal para garantir a “civildade”, a “limpeza” e a “segurança” das ruas e da sociedade. O jogo entre marginalização/reconhecimento/incorporação das performances carnavalescas e do samba seguirá persistente e inconcluso ao longo de todo século XX. O projeto de domesticação e controle dos corpos e de desafricanização da festa terá momentos de maior e menor intensidade, mas não será abandonado. Aliás, como é possível verificar em discursos e práticas na atualidade.

Em meio aos movimentos do Estado brasileiro na construção de um projeto de nação eurocentrado, para a comunidade negra era uma questão política fundamental consolidar discursos e práticas que valorizassem a cosmogonia africana diaspórica, pois a fortaleciam coletivamente e operavam como elementos estratégicos no trânsito junto ao poder instituído (Sodré,

2019). É justamente aí que a ação das “tias” foi decisiva na produção de resistências.

Hilária Batista de Almeida era uma dessas “tias”: negra, baiana de Santo Amaro da Purificação, dona de um tabuleiro de quitutes na Rua da Carioca, Assiata de Oxum e mãe-pequena no terreiro de João Alabá, ficou mais conhecida como Tia Ciata. Liderança religiosa e comunitária, que se tornou responsável por um dos ranchos carnavalescos criados por Hilário Jovino – o Rosa Branca –, Ciata abriu sua casa para uma *“estratégia de resistência musical à cortina de marginalização erguida contra o negro”* (Sodré, 1998, p. 15). Uma estratégia com elementos bastante peculiares e que talvez sejam centrais na relevância concedida ao seu nome. Tia Ciata era casada com um médico negro, João Batista da Silva, que *“se tornaria chefe de gabinete do chefe de polícia do governo Wenceslau Brás”* (Sodré, 1998, p. 15).

Desse modo, sua casa mantinha as tradições negras, sem negar totalmente determinados padrões comportamentais burgueses, assegurando uma respeitabilidade que ultrapassava a cena da Pequena África (Sodré, 1998; Velloso, 1990):

Metáfora viva das posições de resistência adotadas pela comunidade negra, a casa continha os elementos ideologicamente necessários ao contato com a sociedade global [...] os bailes na frente da casa (já que ali se executavam músicas e danças mais conhecidas, mais respeitáveis), os sambas (onde atuava a elite negra da ginga e do sapateado) nos fundos; também nos fundos, a batucada... (SODRÉ, 1998, p. 15).

Com relação a isso, Velloso (1990) considera que, ainda que precariamente, já havia entrecruzamento dos elementos culturais com foco em tensionar o projeto político que buscava sintonizar a cidade à modernidade por meio de sua reestruturação urbana à francesa.

Na mesma linha de reflexão, Sodré (2019) afirma que a ideia de espacialidade na cosmogonia africana em diáspora remetia à plasticidade, a um movimento de fazer e refazer conectado menos à topografia e mais indicativo das intensidades e afetações. Dessa forma, os trânsitos entre a sala de estar e os quintais, entre a casa, a rua e o terreiro, portavam uma lógica estratégica correlata à capoeira, à dança sincopada e ao que viria se chamar de malandragem, falando da criação de tecnologias descentradas e dispersivas de resistência ao apagamento dos modos de viver negros.

A casa de Tia Ciata operava, pois, tal qual terreiros de candomblé, congadas, irmandades negras católicas e, mais tarde, escolas de samba, dentre outros dispositivos, no tensionamento das relações de saber/poder/subjetivação hegemônicas, pela reconfiguração das relações e dos espaços em disputa. *“A perspectiva africana [...] não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática da cosmovisão exilada”* (Sodré, 2019, p. 56). Portanto, quando sai de sua casa a primeira música reconhecida institucionalmente como samba – *“Pelo telefone”* –, produção coletiva registrada por Donga, em 1917, o gênero musical se fará ferramenta estratégica na luta pela afirmação do espaço dos negros na vida urbana brasileira.

Em que pesem as referências ao papel fundamental de Tia Ciata e de outras “tias” da Pequena África, como: Tia Sadata, fundadora do primeiro rancho carioca, o Rancho das Sereias, na Pedra do Sal; Tia Bebiãna, em cuja casa se realizava o concurso dos primeiros ranchos; e Tia Perciliana, mãe de João da Baiana, integrante do grupo dos primeiros compositores de samba, dentre outras, Gomes (2013) nos chama a atenção que *“raras indicações são encontradas referentes à presença delas no cenário musical”* (p. 180). Analisando a historiografia sobre a invenção do samba e, em especial, seu processo de popularização a partir dos anos 1930, Gomes (2013) destaca que o reconhecimento das mulheres se dá como *“mantenedoras das festas, realizadas em homenagem aos santos, em encontros com muita comida, música, conversa e trocas culturais”* (p. 187), deixando-as de lado quando se trata de falar de seu papel como sujeitos ativos na manifestação musical propriamente dita: compositoras, pastoras, cantoras, músicas (Gomes, 2013).

Esse ponto me parece crucial, uma vez que remete à crescente hegemonia dos papéis que o patriarcado destinará à mulher como mãe e cuidadora da família nuclear, os quais terão como efeitos o enquadre das “tias” num papel maternal e totalmente despolitizado – *“Tia Nastácia que conta história, Tia Nastácia sabe agradar, Tia Nastácia que quando nina, acaba por cochilar”* (Caymmi, 1977) – e a associação da presença da mulher no mundo do samba a ser um objeto sexual disponível, a “não ser séria”, a ser prostituta, o que evidentemente implicará dificuldades para que as mulheres se afirmem como compositoras e cantoras de samba nas várias décadas seguintes.

Evidencia-se para mim que o movimento de construção de uma narrativa que despotencializa a presença no espaço público e a liderança política das “tias”, vinculando-as à perspectiva de “grandes mães do samba”, não se faz somente no sentido de uma construção narrativa essencialmente masculina e patriarcal. Entendo que às relações de gênero se articulam elementos da hierarquização do *socius* pelos eixos de classe social e raça/etnia.

A perspectiva que associa o nascimento do samba aos “morros” (favelas) cariocas é um dos discursos que sinalizam nessa direção:

O que aconteceu, e que nos faz associar o morro ou a favela à origem do samba, foi uma série de eventos relacionados muito mais à criminalização e perseguição policial aos negros sambistas e, também, ao precário desenvolvimento da cidade, que excluía cada vez mais a população pobre do tecido urbano, do que a uma territorialidade específica a qual pudesse fixar uma localização geográfica e cultural para o samba (JOST, 2015, p.122).

O desejo de europeizar o Rio de Janeiro já existia no regime imperial, que investiu em sanear, embelezar e facilitar a circulação no espaço urbano frente às críticas dos viajantes quanto às péssimas condições de salubridade e higiene da cidade. No entanto, o regime republicano acelerou esse processo, porquanto era preciso “exibir” uma capital à altura do projeto civilizatório brasileiro (Sodré, 2019).

Ocorre que o crescimento da população carioca, com os fluxos migratórios das regiões mais pobres do país e dos negros alçados à condição de “trabalhadores livres”, implicou a proliferação de moradias coletivas e

baratas, notadamente de cortiços, que permitiam viver próximo às regiões centrais da cidade e assegurar alguma ocupação: pequenos ofícios, comércio ambulante ou trabalho doméstico para e nas “casas de família” (Sodré, 2019). Aos olhos da racionalidade comercial-financeira, que ocupava o aparato estatal, o eixo central da cidade se tornara espaço de coexistência “nociva” e “perigosa” entre negros e brancos, pobres e ricos, exigindo uma reconfiguração radical. Era preciso concretizar no modo de ocupação da cidade o *locus* de cada um na hierarquia social, fixando “*linhas de distanciamento*” (Sodré, 2019, p. 45) significativas. Assim, com auxílio de discursos e práticas vinculadas à racionalidade médico-científica, tratou-se de impor às classes populares e negros uma migração em direção aos morros e subúrbios a fim de garantir a segurança e a saúde da população (Alemão, 2014; Moreira, 2014).

Um dos episódios paradigmáticos de tais movimentos de ordenamento do *socius* aconteceu com a derrubada do Cabeça de Porco, cortiço composto de um labirinto de casebres e criações de animais, que se situava na Rua Barão de São Félix (na região da Central do Brasil e aos pés do Morro da Providência), de onde foram expulsas aproximadamente duas mil pessoas durante a noite por forças militares e funcionários da prefeitura, medida que rendeu homenagens ao primeiro prefeito da história do Rio de Janeiro, o médico Barata Ribeiro, e a ampliação da ocupação do Morro da Providência (Lira Neto, 2017).

Nos anos seguintes, o engenheiro Pereira Passos chegaria à prefeitura e, investido de poderes absolutos pelo presidente Rodrigues Alves, derrubaria cerca de 1.300 edificações, a maioria do passado colonial, e deixaria sem

moradia mais de 14 mil pessoas¹⁸, gerando um movimento de busca por habitações na Cidade Nova, de ocupação de morros como São Carlos, Borel, Formiga, Macaco, Mangueira e Salgueiro, e de migração rumo aos “sertões cariocas” por onde seguia a linha férrea (Lira Neto, 2017; Sodré, 2019):

O processo de exclusão, contudo, se fazia acompanhar de um movimento simultâneo, rico em confluências e assimilações. Sob olhar nauseado das elites, festividades originárias de tradição branca e portuguesa experimentavam uma gradual apropriação pela comunidade negra. As comemorações cristãs em homenagem a Nossa Senhora da Penha, por exemplo, transformaram-se em ponto de convergência para o sincretismo dos festejos populares (LIRA NETO, 2017, p. 38).

Tais pontos de convergência operavam, conforme relata Tinhorão (2018), como espaço de produção e difusão de canções, ritmos e danças da comunidade negra, exercendo uma função que depois seria do rádio: fazer chegar às classes pobres e médias (assalariados, pequenos funcionários públicos e comerciantes, profissionais liberais) as músicas que animariam o

18 À crise habitacional e à violência das remoções, se juntaria a racionalidade médico-higienista empreendida por Oswaldo Cruz. O diretor-geral de Saúde Pública, primeiramente, ocupou-se de bloquear o avanço da peste bubônica por meio da ação de brigadas sanitárias, que pagavam à população por cada rato recolhido, gerando um mercado negro de ratazanas e a polca mais exitosa no carnaval de 1904. Depois, os mata-mosquitos passaram a entrar à força nas casas para fumigá-las com enxofre, destruir qualquer recipiente que permitisse acúmulo de água e vedar caixas d'água. Por fim, foi determinada a vacinação obrigatória contra a varíola, que catalisou todas as insatisfações populares do período e ocasionou a Revolta da Vacina, uma batalha campal pelas ruas em escombros somente controlada após ser decretado estado de sítio e centenas de envolvidos serem deportados para o Acre (Lira Neto, 2017).

carnaval. Durante todos os domingos de outubro, ranchos, cordões, chorões e bandas militares se reuniam entre hinos religiosos e sambas, atraindo multidões de “fiéis” das várias regiões da cidade.

Outro efeito das reformas de Pereira Passos foi o surgimento do “novo samba” no bairro do Estácio, que à época recebeu as classes populares expulsas do Centro da cidade e que se transformou em um ponto de convergência do transporte público vindo da Zona Norte da cidade. Nascido no asfalto, na casa das “tias”, o samba das duas primeiras décadas do século XX é melodicamente pouco distinto de lundus e maxixes. Porém, à medida que se fortalecer sua relação com os cortejos carnavalescos, ele assumirá características mais definidas e mais próximas às que conhecemos (Lopes e Simas, 2017).

No bairro do Estácio será fundada, em 1927, a Deixa Falar, considerada a primeira agremiação carnavalesca com características de escola de samba (embora portelenses defendam que em 1923 já havia algo parecido em Oswaldo Cruz). Os chamados “Bambas do Estácio”¹⁹ se reuniam no Café do Compadre ou no Apollo e compunham músicas que favoreciam os desfiles dos blocos. Assim, o andamento era mais rápido, a cadência não se prendia às palmas tradicionais dos terreiros e as letras tratavam dos problemas cotidianos da vida e da cidade. Enquanto o samba da Pequena África já tinha conquistado

19 Integram o grupo dos chamados “Bambas do Estácio”: Ismael Silva, Nilton Bastos, Alcebiades Barcelos (Bide), Rubem Barcelos, Edgar Marcelino dos Passos (Mano Edgar), Francelino Ferreira Godinho, Oswaldo Caetano Vasques (Baico), Tibélio dos Santos e Sylvio Fernandes (Brancura) (Lopes e Simas, 2017).

determinada aura de respeitabilidade e contava com alguma rede de proteção por suas conexões com as instituições públicas, esse samba urbano, agora chamado de carioca, era perseguido, era “coisa de malandro”. Aliás, “*A malandragem*”, de 1927, composto por Alcebíades Barcelos (Bide), é justamente o primeiro registro fonográfico desse “novo samba” (Lopes e Simas, 2017).

A figura da malandragem, socialmente constituída na década de 1920, é sinônimo de vagabundagem, de vida marginal, e tem forte relação com os estereótipos produzidos acerca da população negra. Os negros que se recusavam a trabalhar com horários rígidos e obrigações definidas, buscando romper com a lógica escravocrata que persistia na República Velha, e que, permanecendo desempregados, subempregados ou vivendo de biscates, cantavam, compunham e vendiam seus sambas para sobreviver, foram sintetizados na imagem do malandro (Lopes e Simas, 2017).

O capitalismo emergente, associado ao projeto civilizatório de branqueamento da sociedade brasileira, trabalha pela exclusão dos corpos negros do mundo do trabalho importando trabalhadores europeus sob o discurso de sua maior qualificação tanto para as atividades fabris quanto rurais. Nesse ínterim, aos negros é associada a ideia de malandragem, de vadiagem, que inclusive se incorpora ao aparato político-jurídico, podendo levar à prisão. Dentro da mesma lógica, o patriarcalismo e o machismo se infiltram nas formas culturais negras, mudando o estatuto das mulheres, que se tornam as “mulheres dos malandros” e terão suas desventuras cantadas nos sambas da época (Braz, 2013; Lopes e Simas, 2017; Werneck, 2007).

Vários sambas do período narram as desventuras das “mulheres dos malandros”, mulheres submissas, quer fossem recatadas e do lar, quer estivessem no mangue, a zona de prostituição próxima ao Estácio. Mulheres que sofrem violência em silêncio, sustentam seus homens sanguessugas e a prole, não se importam com sumiços e farras, a quem se promete uma regeneração jamais alcançada e a quem se acusa por qualquer “desvio” (Oliveira, 2015; Paranhos, 2013; Pereira, 2013; Rocha e Fazenda, 2011). Assim, Lopes e Simas (2017) consideram que

No ambiente de origem do samba, as relações de gêneros reproduziam, quase sempre, comportamentos predominantes na sociedade patriarcal, notadamente o machismo. [...] algumas observações levam a constatar a existência de vasto repertório de sambas que traduzem esse fenômeno social... (p. 179).

A dispersão da população negra, pobre e da classe trabalhadora que habitava a região central da cidade também se faria sentir na “longínqua” Freguesia de Irajá, produzindo a concepção de carioca do “subúrbio” e demarcando um espaço de resistência da cultura negra – eu diria um quilombo – que persiste até os dias de hoje: a Grande Madureira (Cunha, 2019; Urbinati, 2019).

Data do século XVII a ocupação da região denominada Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação de Irajá, onde hoje encontramos os bairros de Madureira, Oswaldo Cruz e Irajá. A região era constituída de engenhos de açúcar, mas também se plantavam milho, mandioca e feijão, além da criação

de animais e produção de manufaturas em pequenas olarias e fundições (Cunha, 2019).

As terras da Freguesia eram concessões reais e mudaram de mãos várias vezes, mas sempre tiveram como maioria da sua população negros escravizados, negros forros e seus descendentes devido à atividade agrícola e ao modelo de exploração econômica. Já nessa época o cotidiano era marcado por festas religiosas com influência significativa de música e dança africanas (Cunha, 2019).

A ocupação da região, inicialmente feita pelos escravizados que trabalhavam na própria Freguesia e por aqueles que para lá migraram a partir do Vale do Café após a abolição da escravatura, modifica-se no fim do século XIX com a chegada da estrada de ferro. A estação de Magno (atual Mercado de Madureira) torna-se importante “nó” da malha ferroviária da capital, e com a fundação de um mercado na sua vizinhança, faz-se ponto de encontro e negócios de comerciantes e agricultores (Cunha, 2019).

É pela linha do trem que virão para o “sertão carioca” os moradores expulsos do Centro da cidade pelo projeto higiênico-sanitário de Pereira Passos entre 1905 e 1920. Dentre eles, muitos sambistas, que se integrarão aos movimentos culturais existentes em Oswaldo Cruz e Madureira, cuja marca era a articulação das culturas africana e portuguesa (Cunha, 2019).

A chegada do trem e, na sequência, a migração forçada transformaram o *status* da Freguesia, que no censo de 1906 passa a ser classificada como “suburbana”, e não mais rural. À época se assiste ao crescente loteamento das

antigas fazendas e engenhos para acomodar uma população que passa de 27.410 habitantes a 99.586 habitantes em catorze anos (1906-1920). Os terrenos vendidos a “preços módicos”, as linhas de bonde e de trem, o comércio atacadista intenso, especialmente de alimentos e animais, o escasso investimento em melhorias da infraestrutura urbana e a conservação de um ar interiorano ajudariam na resignificação do conceito de subúrbio a partir da ocupação dessa região da cidade (Urbinati, 2019). Subúrbio passaria a designar

os bairros ferroviários, isto é, em torno das estações de trem – e habitados pelos setores proletários. O termo passou a ser associado [...] a uma noção de desprestígio político e social, sendo sintomático o fato de que hoje áreas bastante distantes do Centro – portanto, periféricas, aspecto importante no conceito de subúrbio –, como a Barra da Tijuca, por serem habitadas principalmente por setores abastados, não estejam inseridas, no vocábulo carioca, na categoria “subúrbio” (URBINATI, 2019, p. 43).

Nesse contexto, as atividades carnavalescas que já existiam na região, onde “indivíduos de má conduta” se reuniam, por exemplo, no Club Dramático de Cascadura e no Tenentes de Madureira para desfilar pelas ruas, receberiam influência direta do samba mais urbano produzido no Centro da cidade. O samba produzido na região, que ainda tinha marcas importantes da musicalidade rural do Vale do Café e da relação intensa com o jongo e o caxambu, ganharia outros elementos e impulso decisivo com a fundação dos

blocos carnavalescos, donde surgiriam as escolas de samba da Grande Madureira (Urbinati, 2019).

Tal processo de fortalecimento do samba, como ocorrido na Pequena África, teve a participação fundamental das “tias”, que abriam suas casas e terreiros para a diversão em torno de motivos religiosos e festeiros ao longo do ano. Fosse no carnaval, nas festas juninas, nos reisados, nas pastorinhas dos festejos natalinos ou nas comemorações dos dias de santas e santos sob a influência dos sincretismos religiosos, as “tias” mobilizavam e sustentavam as comunidades (Urbinati, 2019). Sob o signo da tradição (Sodré, 2019), é na casa de Tia Eulália, uma dessas mulheres guardiãs de discursos e práticas da cosmogonia negra diaspórica, que muitos anos depois, em 1947, será fundado o Grêmio Recreativo Escola de Samba Império Serrano, dissidência da Escola de Samba Prazer da Serrinha, cuja fundação, pela reunião de diferentes blocos carnavalescos, acontecera nos anos 1930 (Valença e Valença, 2017).

As décadas de 1930 e 1940 são um momento de grande inflexão na construção do mundo do samba. É quando o aparato estatal, frente ao fracasso da criminalização pura e simples, de uma lógica mais disciplinar, passará a investir na incorporação das manifestações populares e regulá-las. Assim, o samba será alçado à condição de símbolo nacional e o carnaval, regulamentado para se transformar em manifestação sadia e folclórica da população.

Por um lado, isso acontece a reboque das reverberações do espírito modernista da geração de 1922, do crescimento da indústria cultural com aumento das transmissões radiofônicas, do barateamento do preço dos

aparelhos de rádio e instalação de gravadoras no Brasil, do reconhecimento de que o samba já estava bastante difundido na capital e tinha “apelo” em outros estados e da urgência do Estado Novo em construir um espírito nacionalista que integrasse o país (Alemão, 2014; Moreira, 2014; Sodré, 1998). Por outro, por estratégia das classes marginalizadas, em especial dos negros, que viram na ocupação do espaço de símbolo nacional a possibilidade de expressar seus anseios e de alcançar alguma aceitação social num cenário marcado por movimentos de “branqueamento” físico e cultural da população brasileira (Lopes e Simas, 2017). Assim, é num cenário de disputa e tensionamento, de cooptação e resistência, que o samba se torna o gênero musical mais gravado no Brasil e as escolas de samba se consolidam como expressão máxima do carnaval (Sodré, 1998).

Os movimentos de institucionalização do samba não se produziram sem tensões e polarizações nos seus espaços de constituição. Ao contrário, as relações de saber/poder que investiram na sua transformação em símbolo nacional incidiram no mundo do samba a fim de estabelecer quais discursos, práticas e subjetividades deveriam ser visibilizados, valorizados e veiculados pela indústria do disco e pelas rádios. Consequentemente, incitou e potencializou a luta por ocupar um lugar de legitimidade, que representaria a manifestação mais pura, mais raiz, entre os diferentes grupos envolvidos na sua construção (Fernandes, 2018).

Tal disputa se encarna, de maneira muito evidente, na polarização entre o “asfalto” e o “morro”, a qual pode ser analisada por múltiplas entradas. Numa delas, aparece o tensionamento entre os sambistas frequentadores das casas

das “tias” da Pequena África e da Cidade Nova e aqueles do Estácio e do Morro do São Carlos, ligados às escolas de samba, sobre a fundação do gênero musical e aquilo que seria sua “verdadeira” característica. Assim, de um lado, ter-se-ia o samba da casa das “tias”, visto como demasiadamente maxixado, e, de outro, a batucada dos morros (Fernandes, 2018).

Noutra entrada, desde a polêmica em torno da autoria do samba registrado por Donga até o mercado de compra e venda de composições que seriam gravadas e veiculadas nas rádios com enorme sucesso, havia o tensionamento entre um samba que seria artesanal e comunitário *versus* aquele comercial e individualista (Fernandes, 2018), reflexo dos modos de operação das relações de saber/poder/subjetivação da racionalidade capitalista no cenário da nascente indústria cultural brasileira.

Há ainda outro caminho analítico fundamental: a ação intencional do aparato estatal, junto com os meios de comunicação e a *intelligentsia* da época, na veiculação de discursos e práticas que conferissem verossimilhança à “democracia racial”, incorporando determinados aspectos das manifestações culturais indígenas e negras como expressões folclóricas do povo brasileiro. Monta-se uma operação intensiva para separar o samba de morro – batucada e dança bárbara, importada dos navios negreiros – e o samba de arte, que ocuparia os salões da elite. Diferentemente de períodos anteriores, não interessa mais o extermínio do gênero musical associado ao enorme contingente de desprivilegiados das camadas inferiores da sociedade, mas purificá-lo “*da falta de costumes, da selvageria e da incivilidade*” (Fernandes, 2018, p. 53), que trazia dos porões dos navios negreiros.

Um samba higienizado e normatizado poderia existir, tornando-se uma marca “exótica” e comercializável do país. Portanto, era importante despotencializar os movimentos sociais e a cosmogonia imanentes à emergência do samba. Em torno da difusão do samba pelos meios de comunicação foi organizada uma estratégia que privilegiava cantores brancos ou de pele mais clara e impedia ou estigmatizava a presença das mulheres (Lopes e Simas, 2017; Werneck, 2007). Além disso, eram fabricadas canções de exaltação aos valores dos “homens de bem” e das “mulheres belas, recatadas e do lar”, que compunham a “família brasileira”.

Este processo exige que o malandro se regenere ou que, ao menos, a imagem do sambista se descole da imagem de valentia, vagabundagem e marginalidade social. O Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) do Estado Novo “aconselha” os compositores a trocar a romantização da malandragem pela exaltação ao trabalho e o ufanismo quanto à natureza da pátria (Lopes e Simas, 2017). Dentre os próprios sambistas surgem aqueles que percebem a necessidade de desvincularem o samba da imagem do malandro, que briga a navalhadas, a fim de que a sociedade legitime o lugar de sambista-artista e os insira no circuito comercial da música. Nessa direção, Noel Rosa produz um “novo malandro”: o sujeito folgado, *“do jeitinho, que valoriza os prazeres da vida, que coloca o trabalho nos limites da subsistência ou faz do próprio samba uma forma de ganhar a vida”* (Mussa e Simas, 2010, p. 22). Com Noel Rosa, tal deslocamento de sentido quanto à figura do malandro se fará acompanhar pela percepção e o “protesto” quanto a outros modos de inserção social da mulher. Assim, aparecem os sambas que

contarão das mulheres que passam a integrar a classe trabalhadora do processo de industrialização e que por isso “abandonam” seus homens e já nem querem cozinhar (Paranhos, 2013).

Surgidas na década de 1920, as escolas de samba já eram efeito da relação tensa entre as camadas populares urbanas, especialmente as comunidades negras, e o Estado. As escolas de samba serão fundadas entre os movimentos dos negros buscando reconhecimento e aceitação social como parte integrante e importante da sociedade brasileira e o aparato estatal investindo na regulação e controle das manifestações das classes populares e do uso do espaço público. Sua emergência e rápida hegemonização como arranjo típico das festas carnavalescas envolve a articulação de diversas referências: *“a herança festiva dos cortejos processionais, a tradição carnavalesca dos ranchos, blocos e cordões e os sons das macumbas, batuques e sambas cariocas”* (Mussa e Simas, 2010, p. 14), a partir das quais construiu-se um espaço entre a disciplina e a desordem.

Da ocupação “livre” das ruas da cidade pelas comunidades negras, mais ou menos espontânea e autogerida, com suas músicas e danças, reunindo os capoeiras e povos de terreiro às camadas populares mais pobres, começará a ocorrer um crescente enquadre: serão definidas que ruas poderão ser ocupadas, quando e por quem, num processo secular e agonístico entre relações de poder e liberdade. Nesse cenário, emerge e se institucionaliza a lógica de uma competição entre as escolas de samba.

A primeira ideia de competição entre as escolas de samba aparece em 1929. No concurso organizado pelo pai de santo Zé Espinguela nas

comemorações do padroeiro do Rio de Janeiro, em 20 de janeiro, não havia cortejo. O que estava em jogo era ter o melhor samba, interessando a capacidade de versar do sambista e a força da agremiação em contagiar os presentes à festa (Mussa e Simas, 2010).

A competição se organizou numa lógica mais próxima do que hoje se entende por um desfile de escolas de samba em 1932. Sob patrocínio do jornal *Mundo Esportivo* e idealizado pelo jornalista Mário Filho, o concurso tinha um regulamento estabelecido e um júri, que, sentado próximo à escadaria do Colégio Benjamin Constant, observaria a evolução das 19 agremiações pela Praça XI (Lira Neto, 2017; Mussa e Simas, 2010):

Venceria a comunidade que exhibisse maior harmonia no desfile, cantasse com maior fervor os refrões e, ao final, convencesse os jurados de que reunia os partideiros mais inspirados: como então era comum entre as escolas, os sambas teriam apenas uma primeira parte fixa, entoada em coro, seguida de versos improvisados no calor da hora. (LIRA NETO, 2017, p. 245-246).

No ano seguinte, 1933, o veículo de imprensa que organizou a festa foi o jornal *O Globo* e pela primeira vez o poder público liberou recursos financeiros para a realização da festa, a qual também foi incluída no programa oficial do carnaval elaborado pela prefeitura do Distrito Federal. Além disso, inaugurou-se a exigência de que as escolas apresentassem um enredo e a apresentação de quesitos que deveriam guiar a avaliação da comissão julgadora – “*a poesia do samba, o enredo, a originalidade e o conjunto*” (Mussa e Simas, 2010, p. 17).

A visibilidade, o acréscimo de importância no cenário social mais amplo e o aporte de recursos financeiros do Estado produziram grande mobilização entre as agremiações, que fundaram, em 1934, a União das Escolas de Samba. A União, como representante dos interesses das escolas de samba junto ao aparato estatal, enviou uma correspondência ao prefeito em que afirmava representar 12 mil componentes de 28 escolas distribuídas pela cidade, onde se cultivavam a brasilidade e a verdadeira música nacional. Exagero ou não, a prefeitura respondeu com o reconhecimento da União como interlocutora das agremiações, a promessa de apoio financeiro aos desfiles e a exigência de que para ter direito às verbas públicas as escolas se legalizassem junto à polícia (Mussa e Simas, 2010).

Delineou-se o contrato básico entre os principais agentes envolvidos na transformação e sustentação do samba/carnaval em símbolo nacional e produto tipo exportação. Sambistas, meios de comunicação e Estado, com interesses díspares e indissociáveis, estabeleceram, desde então (e até hoje), relações mais ou menos conflituosas, mais ou menos alinhadas, mais ou menos disciplinadas, mais ou menos transgressoras. Nesse aspecto, o elemento que me parece crucial é compreender que os redutos do samba não eram de forma alguma passivos no processo, que a ação normatizadora não incidia sobre corpos e coletivos inertes e que às investidas do poder correspondia um movimento tático-estratégico de garantia da existência, sabendo que havia um “preço” – nem sempre óbvio – a pagar no percurso. Como sintetiza, brilhantemente, Cartola (1977):

*“Os tempos idos,
Nunca esquecidos,
Trazem saudades ao recordar.
É com tristeza que eu relembro
Coisas remotas que não vêm mais:
Uma escola na Praça Onze,
Testemunha ocular,
E perto dela uma balança,
Onde os malandros iam sambar.
Depois, aos poucos, o nosso samba,
Sem sentirmos se aprimorou.
Pelos salões da sociedade,
Sem cerimônia ele entrou.
Já não pertence mais à Praça,
Já não é mais samba de terreiro.
Vitorioso, ele partiu para o
estrangeiro.
E muito bem representado,
Por inspiração de geniais artistas,
O nosso samba, humilde samba,
Foi de conquistas em conquistas,
Conseguiu penetrar no Municipal.”*

As escolas de samba se constituem e agem no corpo social num processo de constante articulação de forças heterogêneas, entendidas como dispositivos que atualizam e dão passagem a intensidades que buscam sustentar a existência de modos de viver não hegemônicos e, ao mesmo tempo, a movimentos próprios às máquinas hegemônicas de captura. Nesse sentido, não se pode falar de uma forma pronta e acabada de escola de samba (Cavalcanti, 2006); trata-se mais de compreender as maneiras como elas foram se transformando na relação com os processos históricos e que efeitos geraram.

Ao embarcarem no projeto ufanista do Estado Novo, tornarem-se instrumentos pedagógicos para civilizar as massas com os valores pátrios no período da 2ª Guerra Mundial e “negociarem” com o aparato estatal, as agremiações colocaram suas comunidades no mapa da cidade e do país, ainda que efêmera (tudo se acaba na quarta-feira!) e periféricamente. Assim, por exemplo, Paulo da Portela valeu-se de seu prestígio para negociar a urbanização de favelas, e o presidente do Salgueiro evitou a ameaça de despejo de sete mil moradores do morro tijucano (Santos, 2006).

Articulando grande parte da população trabalhadora e moradora das regiões mais pobres da cidade, as escolas de samba eram cenário político importante tanto para a “situação” quanto para a “oposição”, bem como se constituíam elas mesmas espaço de disputas internas e de contínuos rearranjos de forças políticas. É assim, por exemplo, que quando a União Geral das Escolas de Samba – novo nome da representante das agremiações – se aproximar do Partido Comunista do Brasil, realizando um desfile no Campo de São Cristóvão em homenagem a Luís Carlos Prestes, a relação com o aparato estatal entrará em crise, levando à criação, sob influência do político e coronel do Exército Frederico Trotta, da Federação Brasileira das Escolas de Samba, que será comandada por um jornalista absolutamente anticomunista. As disputas conduziram à existência, entre fins dos anos 1940 e início dos 1950, de três entidades representando as diferentes escolas de samba e brigando pela organização dos desfiles e suas verbas públicas. Para se ter uma ideia da mobilização em torno do “capital” das escolas de samba, em 1952 a prefeitura autoriza dois desfiles em trechos diferentes da Avenida Presidente Vargas e

permite que um terceiro grupo de escolas ocupe a Praça Onze para não desagradar ninguém. Somente em 1953 seria fundada uma única entidade para representar as agremiações e organizar a festa, o que implicaria imediatamente explicitar a hierarquização de grupos e comunidades pela separação das escolas de “menor porte” (Lopes e Simas, 2017; Santos, 2006).

No chão das quadras, as mudanças também se faziam sentir. O período foi marcado pelo surgimento de novas lideranças no mundo do samba, forjadas pela capacidade em adquirirem prestígio fora de suas comunidades, articulando-se com a mídia e os políticos. Elas iriam “destronar” os antigos “donos” das escolas de samba, como, por exemplo, aconteceu em 1947, na fundação do Império Serrano a partir da ruptura com Alfredo Costa, presidente do Prazer da Serrinha (Lopes e Simas, 2017; Santos, 2006).

É um período em que a cidade passará por novas reconfigurações de seus espaços: expandem-se conjuntos habitacionais na região da Leopoldina e na Avenida Brasil – que surge ligando a zona portuária às regiões rurais –, espalham-se novos loteamentos, chegando à Baixada Fluminense, e os limites das periferias se ampliam. Tais reconfigurações acarretam outros fluxos migratórios entre as regiões da cidade e suas bordas (na chamada região metropolitana), e também a recomposição da espacialidade do mundo do samba – surgem novos redutos de sambistas e agremiações, como a Mocidade Independente de Padre Miguel e a Beija-Flor de Nilópolis (Lopes e Simas, 2017).

O desfile das escolas de samba deixa seu tradicional reduto, a Praça Onze, e passa a ocupar as principais avenidas do Centro da cidade, algo

inacreditável para comunidades marcadas pela expulsão do início do século e moradoras das zonas urbanas classificadas como perigosas. Assim, em fins dos anos 1950, ele ocupa a Avenida Presidente Vargas e, em 1962, chega à Avenida Rio Branco. As transformações acompanham as modulações da racionalidade capitalista, a emergência de novas camadas urbanas com poder de consumo e os discursos e práticas atrelados à modernização. Surgem as arquibancadas para o público poder “assistir” ao cortejo e a cobrança de ingressos para fazê-lo (Santos, 2006). Inicia-se um processo de mudança fundamental: a consolidação do desfile das escolas de samba como um “espetáculo” a ser visto, ao vivo ou pela televisão:

O crescimento do espetáculo recheou as escolas de novos atores, que modificariam de forma definitiva sua forma de se organizar, apresentar e se relacionar com sua comunidade (VARGUES, 2013, p. 206).

Por um lado, chegam às quadras e às escolas artistas e intelectuais das camadas médias e brancas da sociedade, que passam a integrar as equipes das diretorias das agremiações, imprimindo novas ideias, temas e estéticas para os desfiles. O processo de transformação mais paradigmático acontece quanto à figura do carnavalesco, que já existia desde a época dos antigos ranchos e era responsável pela materialização do enredo, o qual podia ser (e muitas vezes o era) de autoria de outra pessoa ou grupo da escola. Embora a presença de artistas com formação acadêmica já tivesse se insinuado na década de 1950, na maioria das escolas a condução estética do enredo ainda era feita por integrantes da própria comunidade com habilidades artísticas. No entanto, a chegada de Fernando Pamplona, oriundo da Escola Nacional de

Belas-Artes, ao Salgueiro, no início dos anos 1960, revolucionou tanto a estética dos desfiles como as relações de saber/poder nas escolas de samba. Nas décadas seguintes, a figura do carnavalesco ganharia cada vez mais espaço e importância na vida das escolas e na articulação com os espaços fora das comunidades (Lopes e Simas, 2017; Santos, 2006).

Por outro lado, a intensificação dos processos de construção do desfile de carnaval como espetáculo, como produto, e a sua crescente comercialização e profissionalização, exigiam a presença de “investidores”. Nem a mídia nem o poder público se dispunham a sustentar sozinhos a produção da festa, embora lucrassem com ela. Nem os fundadores das escolas e suas comunidades dispunham de recursos para fazê-lo, frente às novas exigências do mercado. Assim, os banqueiros do jogo de bicho assumem o posto de patronos das agremiações. Sua presença também não era novidade – Natal da Portela já “colaborava” com a escola. Porém, nos anos 1960 – sendo o jogo de bicho ilegal desde 1946 –, o mecenato dos banqueiros envolvia outros elementos. Tratava-se de um acordo entre organizações legais e ilegais, que permitia a “limpeza” do dinheiro oriundo das atividades dos banqueiros, que passaram então, progressivamente, a diversificar seus negócios tanto na economia formal quanto “informal” e, concomitantemente, a instituir novas lideranças nas regiões da cidade onde se localizavam as escolas de samba. Tais lideranças ocuparam as diretorias das escolas de samba e penetraram nas estruturas do aparato estatal, elegendo-se muitas vezes para cargos públicos (Santos, 2006; Vargues, 2013).

Em relação de imanência aos processos de mudança do funcionamento das relações de saber/poder/subjetivação que emergem e se intensificam na segunda metade do século XX, organiza-se em torno e nas escolas de samba um movimento de profissionalização do carnaval, no qual elas

começam a perder o caráter de expressão de arte negra para se transformarem em expressão artística mais [...] eclética e universal; em espetáculo [...] no qual apenas alguns poucos elementos remetem ao significado original (LOPES e SIMAS, 2017, p. 121).

Em meio ao “milagre econômico”, ao endurecimento da ditadura civil-militar brasileira instalada em 1964, ao crescimento demográfico e urbano, à chegada do Movimento Black²⁰ – que inspirava a juventude suburbana com a atitude, a estética e as músicas dos negros norte-americanos por direitos iguais aos dos brancos – e com aportes financeiros cada vez mais significativos da contravenção, as escolas de samba alcançaram um *status* econômico e social inimaginável. O carnaval torna-se definitivamente uma atividade econômica de alta visibilidade e rentabilidade, envolvendo milhões de dólares por ano e empregando milhares de trabalhadores direta e indiretamente (Santos, 2006).

A prefeitura do Rio de Janeiro cria, então, a empresa de turismo do município, a *Riotur*, e as escolas de samba, por meio da sua associação, passam a assinar contratos de prestação de serviço junto ao poder público. O

20 Sobre o tema, ver Peixoto e Sebadelhe (2016), que fazem excelente resgate dos movimentos da juventude negra nos subúrbios cariocas nos bailes dos anos 1970, ratificando a importância da arte e da alegria na produção de uma vida vivível, especialmente em cenários de grande constrangimento da liberdade e direitos, como a ditadura do período.

empresariamento do carnaval, de parte a parte, vai exigir uma hierarquização mais efetiva das escolas e a estruturação crescente de normas e regulamentos para definir quem poderá estar entre a “elite do carnaval” e, portanto, ter maior valor de mercado. Tal movimento será consolidado em 1984, quando, após a construção do Sambódromo, com capacidade de aproximadamente 50 mil pagantes²¹, um grupo de dez das chamadas “grandes escolas” fundar a Liga Independente das Escolas de Samba (Liesa), assumindo a organização dos desfiles e a negociação junto ao aparato estatal e à mídia (Cavalcanti, 2006; Santos, 2006).

A declaração de Capitão Guimarães, idealizador da Liesa e um dos mais poderosos banqueiros de jogo de bicho, ao jornal *Folha de S.Paulo*, em 1988, sintetiza o processo:

A nova organização [Liesa] se insere na filosofia global de privatização da economia, com o afastamento do Estado daquelas atividades que tanto o desgastam, em detrimento de outras funções de maior densidade social, e que podem ser desenvolvidas pela iniciativa privada (apud SANTOS, 2006, p. 136).

Quase dez anos depois da inauguração do Sambódromo, onde desfilaram, deram entrevistas e posaram para as câmeras do mundo todo com celebridades nacionais e internacionais, os banqueiros de jogo de bicho seriam presos, mas logo, em 1996, receberiam indulto e voltariam às suas atividades

21 Ao longo dos anos, a capacidade instalada aumentou com a demolição da antiga fábrica de cerveja e a construção de mais arquibancadas, bem como pela montagem de estruturas provisórias na base das arquibancadas, as frisas. Desse modo, em 2019, o Sambódromo tinha capacidade para 75 mil pagantes.

(Santos, 2006). De lá pra cá, o “primeiro escalão” dos fundadores da Liesa sofreu baixas – uns morreram de doenças e outros foram assassinados –, passou a conviver com outros “donos” dos morros e subúrbios – traficantes e milicianos – e se tornou bem mais discreto na condução dos destinos do carnaval. No entanto, ainda se faz presente por sua linhagem tanto no mundo do samba quanto no cenário político-partidário da cidade.

A partir da década de 1960, as escolas de samba construíram em torno do carnaval uma lucrativa indústria, profissionalizaram-se, organizaram-se para administrar e comercializar sua “ópera” na relação com o Estado e com a mídia, criaram redes de relações e prestígio para fora de suas comunidades originais com ampliação importante de suas bases sociais, associaram sua imagem às celebridades e lotearam os espaços de maior visibilidade na estrutura do desfile, internacionalizaram-se com shows e embaixadas pelo mundo e, progressivamente, investiram numa gestão empresarial de suas marcas e da produção de sambas e enredos. Entretanto, tal processo não se fez em relação de imanência somente às transformações produzidas pelas forças hegemônicas nos modos de pensar e agir do último século. Não aconteceu sem envolver “denúncias” e críticas quanto à mercantilização do samba, ao racismo estrutural que o atravessa e à persistência das desigualdades sociais que restringiram e excluíram os mais pobres da avenida. Nem deixou de ser atravessado pelas mudanças quanto ao espaço das mulheres na sociedade e, conseqüentemente, no mundo do samba.

Desde fins da década de 1940, já existiam movimentos organizados que tensionavam as formas de “negociação” através das quais o samba e as

escolas de samba passaram a ocupar um espaço de destaque na sociedade brasileira. Fosse por meio dos núcleos da União dos Homens de Cor nas cercanias ou nas próprias agremiações, fosse na letra das canções, a situação de discriminação etnorracial se fazia presente. Nos anos 1960 e 1970, a luta antirracista irá se articular mais intensamente aos movimentos por cidadania, debatendo as desigualdades sociais e a luta de classes ante a instalação da ditadura. O período também é marcado por um intenso e acalorado debate sobre o “autêntico” no mundo do samba, levando à multiplicação de discursos e práticas em defesa de elementos entendidos como tradicionais e representativos, diante das concessões das lideranças das escolas de samba no processo de espetacularização e da importação e hegemonização de produção artística estrangeira, notadamente norte-americana (Bocskay, 2017; Lopes e Simas, 2017).

Na efervescência da época, o mundo do samba operou no *socius* criando outras espacialidades, que pretendiam fazer ver e falar a transformação das escolas de samba em “bolsas de valores” (Bocskay, 2017) e a precariedade que a racionalidade hegemônica não queria representada nos desfiles carnavalescos. Nesse clima aconteceu o 1º Congresso Nacional do Samba, em 1962, reunindo compositores, pesquisadores, jornalistas e intérpretes para pensar como equacionar a relação entre tradição e as exigências da “modernidade”. Além disso, proliferaram outras iniciativas: as rodas de samba do Zicartola resgataram sambistas do ostracismo, lançaram novos nomes e articularam estudantes e intelectuais aos compositores; Zé Keti se reuniu a João do Vale e Nara Leão para cantar a insatisfação com a

ditadura no show e, depois, teatro “Opinião”; Hermínio Bello de Carvalho concebeu o show “*Rosa de Ouro*”, reunindo Elton Medeiros, Anescarzinho do Salgueiro, Nelson Sargento e Paulinho da Viola e trazendo Clementina de Jesus da Festa da Penha para começar sua carreira profissional; o show “*O Samba Pede Passagem*” faz sucesso com Ismael Silva, Aracy de Almeida e Baden Powell, entre outros; Martinho da Vila se apresentou num dos festivais da canção e se firmou na cena musical, popularizando o samba de partido-alto (Lopes e Simas, 2017).

Aliás, o samba de partido-alto será um dos refúgios dos sambistas para resistir e enfrentar a mercantilização do samba como espetáculo visual nos desfiles carnavalescos. Oriunda da Bahia, a expressão “partido-alto” designava as baianas que se destacavam por sua elegância e pela riqueza dos balangandãs²², denotando alta qualidade e excelência. Depois, passou a nomear um tipo de samba instrumental e só ocasionalmente vocal, em que podia se repetir um refrão. Ao ser retomado e atualizado na cena carioca mais moderna, passou a se referir a um samba que vai sendo cantado e construído num desafio de improvisos entre dois ou mais sambistas, com uma parte coral (o refrão) que se repete (Lopes e Simas, 2017). O samba de partido-alto se faz em roda, coletivamente, é um espaço de criação em que se versa sobre os

22 Amuleto com figas, medalhas, chaves e símbolos dos orixás feito em metal, comumente prata ou ouro, que se usava preso à roupa ou pendente em argolas e pulseiras. A riqueza e quantidade das joias usadas por negras escravizadas que acompanhavam os senhores brancos em atividades públicas designavam o quão rico era o mesmo. Depois, passou a indicar a riqueza da própria negra baiana e seu status nas irmandades religiosas e comunidades de terreiro (Ferreira, 1999; Lopes e Simas, 2017).

temas do cotidiano, jogando com eles por meio do humor e do deboche. Num determinado sentido, recriar espaços em que tal dinâmica inventiva e coletiva era estimulada implicava uma vez mais operar um movimento diaspórico de produção de si e de realidade. Trata-se de reunir os sambistas de diferentes regiões da cidade, que experimentavam um processo de “desterramento” na relação com as escolas de samba. Nesse movimento, são emblemáticos: a fundação e as rodas de samba do Cacique de Ramos²³ e o Clube do Samba, liderado por João Nogueira (Lopes e Simas, 2017).

No entanto, ninguém foi mais expressivo e contundente que Antônio Candeia Filho, que, em 1975, funda o Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo. O Quilombo era muito mais que uma escola de samba, era um dispositivo na luta antirracista que se intensificava no país²⁴, que *“foi criado, segundo seus estatutos, entre outras coisas, para a valorização da arte popular, banida das escolas de samba”* (Lopes e Simas, 2017, p. 233). Candeia mergulhou nas “raízes” do mundo do samba, produzindo e gravando discos de jongos, cânticos rituais e sambas para visibilizar a africanidade e a negritude do “símbolo nacional”. Sua ação também tinha como alvo a importação de uma cultura africana ressignificada pelo movimento negro norte-americano, disputando com ele os valores de “autenticidade”. Engajado no

23 Com o sucesso do grupo de sambistas e partideiros que se reuniam no Cacique de Ramos, notadamente pela ação de Beth Carvalho – já famosa à época –, a indústria cultural designará o samba que emerge do Cacique de Ramos genericamente como pagode (Werneck, 2007).

24 Na década de 1970, surgem o Grupo Palmares, em Porto Alegre, o Movimento Black Rio, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro, o Ilê Aiyê, em Salvador, dentre outros movimentos artísticos, culturais, intelectuais e políticos no enfrentamento do racismo no Brasil (Lopes e Simas, 2017).

Movimento Negro Unificado²⁵, ele rompeu com uma lógica de “composição” aos discursos e práticas hegemônicos, denunciando que o reconhecimento social alcançado pelo samba era uma fantasia de carnaval e que não implicara na melhoria das condições de vida de comunidades negras e pobres da cidade (Vargues, 2013). Mas, sobre isso, Candeia (1977) fala melhor que eu:

*“Hoje é manhã de carnaval (ao esplendor).
As escolas vão desfilar (garbosamente).
Aquela gente de cor, com a imponência de um rei, vai pisar na passarela (salve a Portela!).
Vamos esquecer os desenganos (que passamos).
Viver a alegria que sonhamos (durante o ano).
E damos o nosso coração, alegria e amor a todos, sem distinção de cor.
Mas depois da ilusão, coitado, Negro volta ao humilde barracão.
Negro, acorda! É hora de acordar!
Não negue a raça,
Torne toda manhã dia de graça.
Negro, não humilhe nem se humilhe a ninguém.*

25 “O Movimento Negro Unificado contra a discriminação racial foi criado para ser um instrumento de luta da Comunidade Negra. Este movimento deve ter como princípio básico o trabalho de denúncia permanente de todo ato de discriminação racial, a constante organização da Comunidade para enfrentarmos todo e qualquer tipo de racismo. Todos nós sabemos o prejuízo social que causa o racismo. [...] Pais de família desempregados, filhos desamparados, sem assistência médica, sem condições de proteção familiar, sem escolas e sem futuro. E é este racismo coletivo, este racismo institucionalizado que dá origem a todo tipo de violência contra um povo inteiro” (GONZÁLEZ e HASENBALG, 1982, p. 49).

*Todas as raças já foram escravas
também.
E deixa de ser rei só na folia,
E faça da sua Maria uma rainha
todos os dias,
E cante o samba na universidade,
E verás que seu filho será príncipe
de verdade.
Aí, então, jamais tu voltarás ao
barracão.”*

Infelizmente, as constatações e provocações de Candeia não perderam a validade. No entanto, as escolas de samba, e mesmo os desfiles, estão longe de constituir um todo ou funcionar de maneira homogênea. Mesmo sob a influência do mecenato dos banqueiros do jogo de bicho e suas articulações com o aparato do Estado e a mídia, com a emergência de outras forças nas regiões periféricas da cidade, como o tráfico e a milícia, com a chegada e a presença massiva das religiões neopentecostais, com um contexto de crescente violência urbana e institucional, as escolas de samba ainda conseguem articular discursos e práticas provocadores da racionalidade capitalista, individualizante e fragmentária hegemônica. O que só pode acontecer na e pela inegável relação das agremiações com as comunidades e bairros em que se situam e nos quais se constituem equipamentos de lazer, de qualificação profissional em diferentes ramos de atividades (ligadas ou não ao carnaval), de formação de atletas, de emprego, de educação e de saúde (Cavalcanti, 2006; Santos, 2006). As escolas de samba e, com elas, o próprio samba, não existem na vida dessas comunidades e sujeitos somente nos dias de carnaval. Ao contrário, constituem seus modos de viver intensivamente.

Evidentemente, grande parte da população dessas regiões segue enfrentando o racismo estrutural e a desigualdade social que marcam a sociedade brasileira, mas não se pode dizer que não existam efeitos transgressores na produção de subjetividades e realidades pela ação das escolas de samba quando investem e dão passagem a forças mais afeitas à cosmogonia diaspórica donde foram inventadas, efeitos que, de uma forma ou de outra, repercutem no Sambódromo em sucessivas provocações ao *status quo* encontradas nas letras dos sambas e/ou na estética dos desfiles, tais como a força da temática afro-brasileira no Salgueiro do início dos anos 1960²⁶, as marcantes composições imperianas “*Heróis da Liberdade*” (1969)²⁷ e “*Bumbum paticumbum prugurundum*” (1989)²⁸, as críticas bem-humoradas que se tornaram a marca da Caprichosos de Pilares, os desfiles antológicos “*Kizomba, a Festa da Raça*”, da Vila Isabel (1988), “*Ratos e Urubus, Larguem a minha Fantasia*”, da Beija-Flor (1989), e, mais recentemente, as posições assumidas por Paraíso do Tuiuti, com “*Meu Deus! Meu Deus! Está Extinta a*

26 “Quilombo dos Palmares” (1960), “Chica da Silva” (1963) e “Chico Rei” (1964) (Mussa e Simas, 2010).

27 “*Liberdade, Senhor / Passava noite, vinha dia / O sangue do negro corria / Dia a dia / De lamento em lamento / De agonia em agonia / Ele pedia / O fim da tirania [...] Ao longe, soldados e tambores / Alunos e professores / Acompanhados de clarim / Cantavam assim: Já raiou a liberdade / A liberdade já raiou / Esta brisa que a juventude afaga / Esta chama que o ódio não apaga pelo Universo / É a evolução em sua legítima razão...*” (Oliveira, Da Viola e Ferreira, 1969).

28 “*...Vem, meu amor, manda a tristeza embora / É carnaval, é folia; neste dia ninguém chora / Superescolas de samba S/A, superalegorias / Escondendo gente bamba, que covardia / Bumbum paticumbum prugurundum / Nosso samba, minha gente, é isso aí / Bumbum paticumbum prugurundum / Contagiando a Marquês de Sapucaí*” (Machado e Sem Braço, 1981).

Escravidão?” (2018)²⁹ e Mangueira, com *“História pra Ninar Gente Grande”* (2019)³⁰, dentre vários outros exemplos.

Do embate entre a tensão criadora e as intenções castradoras, a cidade é um terreiro em disputa que pulsa na flagrante oposição entre um conceito civilizatório elaborado exclusivamente a partir do cânone ocidental, temperado hoje pela lógica empresarial e evangelizadora, e um caldo vigoroso de cultura das ruas forjado na experiência inventiva de superação da escassez e do desencanto (SIMAS, 2019, p. 122).

Nesses anos em que o samba e as escolas de samba se produziram entre criação e captura, inventar uma vida vivível frente à precariedade configurou-se num desafio um “cadinho” mais complicado para as mulheres. Numa sociedade em que a racionalidade dominante exigia a renúncia de si e destinava à mulher um mundo privado, submisso e recatado, como elas poderiam transitar pela “festa da carne”, por espaços que se constituem investindo num corpo sensível e expressivo tanto como prática de si quanto como prática coletiva?

29 “... *Irmão de olho claro ou da Guiné / Qual será o seu valor? / Pobre artigo de mercado / Senhor, eu não tenho a sua fé / E nem tenho a sua cor / Tenho sangue avermelhado / O mesmo que escorre da ferida / Mostra que a vida se lamenta por nós dois / Mas falta em seu peito um coração / Ao me dar a escravidão / E um prato de feijão com arroz [...] Meu Deus! Meu Deus! / Se eu chorar, não leve a mal / Pela luz do candeeiro / Liberte o cativo social*” (Luz, M. et al., 2018).

30 “...*Brasil, meu nego / Deixa eu te contar / A história que a História não conta / O avesso do mesmo lugar / Na luta é que a gente se encontra / Brasil, meu dengo / A Mangueira chegou / Com versos que o livro apagou / Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento / Tem sangue retinto pisado / Atrás do herói emoldurado / Mulheres, tamoios, mulatos / Eu quero um país que não está no retrato...*” (Firmino et al., 2019).

As saídas ou entradas para sustentar a presença feminina no samba foram as mais diversas numa sociedade em que as relações de gênero enquadravam/enquadram as mulheres nos rótulos de santa ou puta e, pior, destinavam/destinam às mulheres negras um lugar de objeto sexual para “*mero alívio da carne*” (Carneiro, 2006, p. 37), perpetuando relações de saber/poder/subjetivação próprias à escravidão. Nem todas romperam com a racionalidade hegemônica, escapando da objetificação do corpo da mulher e das “promessas” da democracia racial sintetizadas na imagem da mulata, “*cinderela do asfalto*” (González, 1984, p. 228). Aliás, não deixa de chamar a atenção que tanto a mídia, para perpetuar a erotização do carnaval (Lopes e Simas, 2017) e seu mercado, quanto muitos estudos sobre o mundo do samba, para falar da situação da mulher e defender mudanças, centrem-se na figura da mulata. Em ambos os casos, reduzindo a presença e a importância ético-estético-política das mulheres na construção do mundo do samba e seus dispositivos.

A presença das mulheres nas escolas de samba vai além de sua fundação nas rodas de samba da casa das “tias”. Desde o princípio das agremiações, as pastoras eram decisivas para o sucesso de um samba, tanto aquelas que desfilavam na ala das damas vestidas de “sinhazinha”, quanto aquelas que passavam pela avenida na ala das baianas vestidas como as antigas escravas de ganho. As pastoras precisavam aprovar o samba na medida em que seriam elas a sustentar o canto, a evolução e a harmonia do desfile (Lopes e Simas, 2017).

Os quintais das casas das “tias” e, depois, das pastoras, sempre constituíram um espaço de produção coletiva da invenção da vida por meio da festa e da alegria, o que implicava também que a elas cabia zelar pelos presentes. Em muitos casos, as casas e quintais dessas mulheres foram os locais de reunião das famílias fundadoras das escolas de samba para idealizar, costurar e distribuir as fantasias e organizar os desfiles, tornando-as espaços híbridos. Sem romantizar o volume de trabalho e as condições de vida que essas mulheres experimentavam, entendo que é importante ressitua-las como lideranças no mundo do samba, construídas pela capacidade de investir na criação de vínculos, nos quais as relações entre “*o mundo cotidiano e o das festas, o mundo do trabalho e o desfile das escolas, a rotina e o ritual, a vida e o sonho*” (Martins, 1998, p. vii) eram indissociáveis. Nesse sentido, é impossível separar a figura dessas mulheres das atividades produzidas como “femininas” em nossa sociedade, tais como cozinhar, alimentar, limpar, costurar e vestir. Contudo, em vez de “categorizar” *a priori* o fato de assumirem essas tarefas como exclusivamente decorrente da divisão sexual do trabalho, penso que é importante localizá-lo dentre os movimentos de recomposição de vínculos da comunidade negra em diáspora, de uma certa maneira de aquilombar-se para permitir uma vida vivível.

Além da liderança constituída no espaço híbrido da casa/quintal, diferentemente do que é o pensamento mais comum, já era possível, por exemplo, encontrar mulheres nos setores mais machistas das escolas de samba na década de 1930: Amélia Pires era compositora da Unidos da Tijuca em 1933 e Dagmar tocou surdo na bateria da Portela em 1938; Carmelita

Brasil, fundadora da Unidos da Ponte, em São João de Meriti, na Baixada Fluminense, criou vários dos temas desenvolvidos pela agremiação nas décadas de 1950 e 1960, compôs sambas para os desfiles de 1958 a 1961 e de 1964, e presidiu a escola de 1957 até 1979 (Lopes e Simas, 2017).

Noutra direção, Simson (1992) entende que houve um processo de confinamento das mulheres a setores específicos das escolas de samba. Para a autora, a presença das mulheres em departamentos femininos, alas de damas e de baianas não promoveu alterações nas relações de saber/poder que aconteciam nas escolas de samba, entendendo que esses grupos terminariam por ser responsabilizados pelo cumprimento de tarefas relacionadas aos papéis tradicionalmente femininos na sociedade brasileira. Apesar de discordar de Simson (1992) quanto à ausência de efeitos da presença das mulheres nas relações de saber/poder que acontecem nas escolas de samba – pensando, por exemplo, na liderança exercida por Dona Neuma e Dona Zica na Mangueira (Santos, 2006) –, é evidente que o mundo do samba não existe sem ser atravessado pelos processos de hierarquização das relações de gênero.

Com isso, torna-se difícil não tomar como paradigmática a história de vida de Yvonne da Silva Lara, Dona Ivone Lara, que, contemporânea das escolas de samba, experimentou as dificuldades e mudanças quanto aos espaços da mulher na sociedade e no samba (Santos, 2010).

Nascida em 1921, próximo ao Morro do Salgueiro, Dona Ivone era filha de uma *crooner* do rancho carnavalesco local, porém não tinha autorização para frequentar o Terreiro Grande, onde ele se apresentava. Viúva desde

jovem, a mãe de Ivone investiu em sua educação, conseguindo com uma patroa a matrícula da menina, de 9 anos de idade, no internato da escola pública Orsina da Fonseca. O internato durou oito anos, dos quais os dois últimos sem sair para passar qualquer período com a família, tendo em vista a morte de sua mãe. Na escola, o projeto de europeização da população brasileira era levado à risca e tinha como uma das ferramentas a inclusão no currículo escolar da *“exposição à música clássica e o exercício do canto orfeônico”* (Santos, 2010, p. 23).

Ao sair da escola, Ivone morou com seu tio, Dionísio, em Inhaúma. A convivência com a família era intensa e sempre marcada pela música. Dionísio era um chorão que não admitia que cantassem ou tocassem samba na sua casa, permanecendo fiel ao estilo dos amigos Pixinguinha, Heitor dos Prazeres e Donga, que recebia em casa. Porém, os primos de Ivone já circulavam pelo terreiro do Prazer da Serrinha e não tardou para que Ivone se interessasse cada vez mais pelo samba (Santos, 2010). Mas...

Morando em Madureira, Ivone ouvirá da tia que samba era *“coisa de gente desocupada”* (Santos, 2010, p. 41), que não era possível uma moça estudada e prendada se meter com aquilo. Tendo seguido o caminho tradicional de profissionalização das mulheres, tornou-se enfermeira e assistente social, indo trabalhar no hospital psiquiátrico junto com a médica Nise da Silveira. Dona Ivone se encaixava “perfeitamente” no desejo de ascensão e embranquecimento colocado em operação pelas relações de saber/poder/subjetivação hegemônicas. Só que não! Como afirma Santos (2010), ela se tornaria cada vez mais negra.

Casada com Oscar Costa, filho do fundador do Prazer da Serrinha, primeira escola de samba do Morro da Serrinha e que originaria o Império Serrano, Dona Ivone Lara frequentava escondida a quadra da verde e branco. Após o casamento, tinha escutado do marido *“que não queria que ela se envolvesse com o samba. E para dar o exemplo, e tirá-la daquele ambiente, ele também procurou se afastar da escola”* (Santos, 2010, p. 41).

Cheia de restrições para participar do carnaval, Ivone compunha sambas, que ganhavam mundo pelas mãos do primo, Mestre Fuleiro. Assim, seguia correspondendo às normas: mãe e esposa cuidadosa e funcionária pública exemplar do cuidado em saúde. É somente em 1965, com 44 anos, que *“estreará”* como compositora oficial de um samba do Império Serrano (Santos, 2010):

Seu Oscar teria resistido um pouco à ideia de ver a esposa em meio às disputas de samba-enredo. Ela conta, então, que fez “tudo direitinho, todos os seus serviços de casa, para deixar o marido mais satisfeito”, e no dia seguinte correu para encontrar os compositores (SANTOS, 2010, p. 63).

O samba de Ivone não só ganhou a competição na quadra como fez da a agremiação campeã naquele ano. No entanto, ela não se integrou à ala de compositores da escola, porque *“não ia sair de terno”* junto com os demais membros: *“engordando, engordando, fiquei mesmo que nem uma senhora”* (Santos, 2010, p. 65). Por isso, foi para a ala das baianas, à época ala da Cidade Alta, que reunia as *“esposas”* dos imperianos que eram estivadores e constituíam uma *“elite”* econômica dentro da escola.

Dona Ivone Lara, a despeito da normatização sobre o que ficava “bem” para uma mulher, construiria uma carreira brilhante e receberia o reconhecimento por sua poesia inigualável até o fim da vida. Embora, antes da viuvez, estivesse sempre “sambando miudinho” na relação com “Seu Oscar” para realizar cada gravação, show ou viagem (Nobile, 2015).

Tomando a história de Dona Ivone, pensando na potência irresistível de seu talento e reconhecendo que houve circunstâncias que contribuíram para que ela não esmorecesse (salve Mestre Fuleiro!), é possível imaginar que frente aos discursos e práticas hegemônicos muitas outras “ivones” não tenham nascido, tenham desistido ou tenham cedido às diversas formas de violência que podem se apresentar às mulheres como pretensamente o único caminho de conquista de seu lugar no mundo.

Em que pesem as adversidades para criar espaços de produção de si e da realidade mais afeitos à liberdade dentro e fora das escolas de samba no último século, seria impossível nomear todas as mulheres que construíram o mundo do samba³¹. Do quintal das “tias” às compositoras vencedoras, passando por ritmistas, aderecistas, carnavalescas, intérpretes e presidentes, a história do samba é decisivamente marcada pelo engajamento das mulheres. Ao mesmo tempo, é inegável que no movimento de profissionalização, industrialização e empresariamento dos desfiles carnavalescos, o samba e as escolas de samba se fizeram importantes espaços de formação e empregabilidade para as mulheres.

31 Como a cara leitora já percebeu, homenageio algumas dessas mulheres batizando minhas entrevistadas com seus nomes.

Da “*época de ouro*” (Lira Neto, 2017) aos nossos dias, o samba ganhou sentidos dos mais variados, articulou-se a movimentos e lutas de resistência, serviu à máquina saber/poder/subjetivação na objetificação dos corpos negros, integrou-se às estruturas da economia capitalista, era (é?!) sinônimo de vadiagem e boemia, garantiu a sobrevivência de muitos artistas, foi banalizado como expressão “folclórica”, acusado de espaço de alienação e domesticação, e acusado de subversão... Atento, segue fazendo da vida cotidiana assunto e ponto de incidência de suas crônicas-canções. Gregário, continua reunindo em casas, clubes, blocos, rodas, alas, escolas. Inquieto, mistura-se e mistura gerações, gêneros, classes e tons de pele (pelo menos até a Quarta-Feira de Cinzas!). Malandro, sobrevive e se reinventa há um século:

O samba é mais que reação: é vontade aberta de intervir na cena urbana. É risco. É um lance – intrinsecamente marcado pela incerteza – nos perigosos circuitos do capital [...] O samba é, desde sempre, a eventualidade de seu desaparecimento, de sua deglutição pelas forças com as quais ele tenta lidar, principalmente por meio da falsa submissão. Ora, a falsa submissão dança no fio da navalha: sempre pode converter-se em submissão de verdade (SILVA, 2013, p. 6).

Operando elementos da cosmogonia dos povos africanos, o samba recorre sempre a outros “jeitos de corpo”, à festa como força ético-estético-política, à alegria como transbordamento que conecta à singularidade das coisas do mundo (Sodré, 1998, 2019) para ocupar as frestas, tensionando e subvertendo a padronização e a normalização da vida. Às vezes, cai num “palpite infeliz”, mas insiste no movimento, em transitar pelas encruzilhadas,

pois aí está seu fascínio: o “*espanto de se perceber que viver pressupõe o risco*” (Simas e Rufino, 2018, p. 24).

Interessa-me, justamente, investigar que outros saudáveis e outras velhices emergem nos territórios existenciais das mulheres dos Cabelos Brancos, na medida em que neles circulam as forças próprias à racionalidade hegemônica, mas, também, aquelas que se atualizam no mundo do samba e remetem à tradição afro-diaspórica. O que se passa aí entre invenção e captura?

Império Serrano, o reizinho de Madureira

Não caberia aqui recontar a história do GRES Império Serrano, escrita de forma rica e detalhada por Valença e Valença (2017), mas considero importante visibilizar alguns elementos que falam dos modos como ela se construiu e constrói entre o mundo do samba e a racionalidade hegemônica, dada a operação de relações de saber/poder/subjetivação sensíveis no campo da pesquisa.

No carnaval de 1946, já na “boca” do desfile, Alfredo Costa – “dono” do Prazer da Serrinha – substituiu o samba-enredo que seria apresentado pela escola, retirando a composição de Mano Décio da Viola, que falava sobre as negociações de paz da 2ª Guerra Mundial. O desfile, com um samba-enredo que não fora ensaiado pela escola, foi um desastre e o Prazer da Serrinha ocupou um dos últimos lugares na classificação geral daquele ano. O fato foi o estopim na produção da dissidência que fundaria o GRES Império Serrano em

1947, tendo como principal argumento se “libertar” da tirania de Alfredo Costa (Gonçalves e Silva, 2019).

Dentre os descontentes havia lideranças da Sociedade de Resistência em Trapiches e Café, um movimento sindical de trabalhadores do porto do Rio de Janeiro, que era conhecido como Companhia dos Pretos e criou uma caixa beneficente para proteger os trabalhadores doentes e suas famílias, antecipando as garantias que integrariam a Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT), promulgada em 1943. Tal articulação entre o movimento sindical da estiva e a fundação do Império Serrano teve dois efeitos importantes: a filiação da escola à Federação Brasileira das Escolas de Samba, também fundada em 1947, e a construção de um *modus operandi* e de um estatuto que previam determinada horizontalidade decisória (Gonçalves e Silva, 2019; Valença e Valença, 2017).

A Federação Brasileira das Escolas de Samba fora fundada na sede do Partido Orientador Trabalhista para “competir” com a União Geral das Escolas de Samba, uma vez que esta última se aproximara do Partido Comunista, desagradando governistas e militares. No grupo que estruturou a Federação estavam o major Frederico Trotta, que tinha ambições políticas na capital da República, e Irênio Pereira Delgado, que era filho de portugueses, cronista carnavalesco e funcionário aposentado do porto. Por ter feito carreira no porto, apesar de possuir um cargo mais alto em decorrência de sua formação no Colégio São Bento, Irênio tinha muitas ligações com o grupo fundador do Império Serrano. Na verdade, o vice-presidente da Federação em 1947 e 1948 e que, depois, a presidiria entre 1949-1951, era imperiano convicto, o que valeu

muitas críticas e comentários entre as “coirmãs”, já que no período, “coincidentalmente”, o Império Serrano conquistou um tetracampeonato nos desfiles de carnaval. Embora, na verdade, os “telhados fossem de vidro”, pois a Portela, sob a proteção de Natal, levava o maior título do carnaval carioca por sete anos seguidos (1941-1947).

O que me parece importante destacar é que, embora a criação da agremiação estivesse investida da ideia de não ter “dono”, não se abria mão de uma rede de proteção e sustentação, bem como da presença de lideranças capazes de mediar as relações, tanto interna quanto externamente, para “jogar o jogo” da época e levar o Império Serrano a figurar entre as grandes escolas. É um período de “ouro” para a escola, considerando que o poderoso movimento sindical que a sustentava era alinhado ao aparato estatal, que buscava justamente construir uma identidade com as classes trabalhadoras brasileiras, investindo na garantia de direitos (Gonçalves e Silva, 2019). Além disso, vistos como uma elite dentre os trabalhadores da época, como disse o marido de Clara em entrevista para a pesquisa (mar./2019), os portuários tinham por compromisso doar parte dos rendimentos à escola, sustentando sua existência e inovações, como a organização de uma ala vestida de *zoot suit*, um traje típico dos negros do Harlem nova-iorquino ou a apresentação da primeira destaque de luxo do carnaval carioca, Olegária da Silva Santos, que desfilou ricamente fantasiada e compondo com o tema do enredo em 1951 (Valença e Valença, 2017).

O sucesso do período, além de colocar o Império Serrano entre as grandes do carnaval carioca, ao destronar a supercampeã Portela, chamou a

atenção de Alfredo Costa, levando-o a reconhecer o trabalho dos sambistas imperianos e a aceitar o convite para se juntar à escola em 1950-1951. Recompunha-se a “família” do Morro da Serrinha e não tardaria para que Alfredo Costa almejasse ser presidente da agremiação, apresentando sua candidatura em 1957, dentro dos “*moldes da democracia imperiana*” (Valença e Valença, 2017, p. 121).

O Império Serrano nascera da ideia de uma escola de samba para todos, sem “donos” e respeitando a liberdade (Valença e Valença, 2017), mas colocar em prática a tão propalada democracia nunca foi tarefa fácil. O grupo fundador trouxera para a escola uma capacidade de planejamento e uma disciplina próprias do sindicalismo, mas também uma complexa rede de vínculos afetivo-familiares que atravessava os modos de organização da escola. Deste modo, mesmo se alternando na presidência da agremiação entre 1947 e 1970, os sócios-fundadores não conseguiam aplacar as graves disputas, cujo ápice, em 1962, levou o Império Serrano a ser dirigido por “*uma junta governativa, com Alfredo Costa na presidência*” (Valença e Valença, 2017, p. 137). Talvez por isso, Irênio Delgado nunca tenha assumido um cargo na escola, entendendo que sua contribuição mais preciosa era mediar e pacificar as inúmeras desavenças e conflitos (Valença e Valença, 2017).

As marcas das disputas internas persistem e aparecem na fala de um membro da Ala dos Cabelos Brancos de que aquele “*pessoal da Serrinha [...] leva muita vantagem*” (Diário de campo, ago./2017), e na narrativa de Dolores sobre as dificuldades enfrentadas num período de troca de presidentes, em que foi indicada uma nova coordenadora para a ala em que desfilava e era

responsável pela gestão dos recursos das mensalidades (Dolores, set./2018). Segundo Dolores, a chegada da nova administração da ala fez com que vários membros se afastassem e houve a convocação de uma reunião para que ela apresentasse extratos de banco e detalhamento do uso dos recursos, que eram destinados a pagar fantasias, sapatos, bebidas e comidas no carnaval:

“Eu tinha um livro-caixa, tudo direitinho, da entrada, se emprestava dinheiro... Eu tinha tudo direitinho! Porque eu tive a ideia de fazer isso... [...] Como a gente vendia copo do Império, a gente comprava e vendia, e uns doces... Aí eu botava entrada, do que vendeu, do que tirou pra comprar os copos... [...] Aí, tava tudo lá no livro, mostrei tudo pra ela. [...] Tava tudo certinho. Então ela ficou de cara grande...” (Dolores, set./2018).

Além da “auditoria”, a nova coordenação queria fazer outro uso dos recursos, gerando fofocas e brigas na ala, que levaram à saída de Dolores para os Cabelos Brancos passado o carnaval daquele ano.

Tanto na entrevista de Dolores quanto na de Clara e seu marido, em que apareceram mais aspectos quanto às relações políticas do Império Serrano, as tensões se apresentam quase sempre associadas ao volume de recursos que gira na escola e nas alas, o qual é, por vezes, usado para interesses particulares vinculados a alcançar determinado *status* dentro da estrutura da escola ou no cenário político-partidário da cidade.

A construção de uma trama de relações entre a escola de samba, por sua capacidade de mobilização, e o aparato estatal e/ou os candidatos a ocupá-lo repercute em todos os níveis de funcionamento da agremiação.

Assim, tanto podemos localizar seus efeitos na cessão do espaço do antigo Mercado de Madureira pelo administrador regional de Madureira ao Império Serrano para instalar sua sede em 1964, quanto na cessão do espaço do Irajá Atlético Clube para que os Cabelos Brancos realizem suas reuniões semanais, ou no ônibus “arranjado” para a carreata do Dia de São Jorge (Valença e Valença, 2017; Diário de campo, jul./2017 a out./2018).

Tais *modi operandi* não se fazem sem a produção de divergências. Pude assistir a um intenso debate na assembleia da Ala, quando o presidente “cobrou” a presença de seus integrantes numa “festa” para um candidato a deputado organizada no “escritório”. A festa “0800”, como se diz na gíria carioca, teria comes e bebes gratuitos, patrocinados pelo político e pelo dono do bar, e cada membro dos Cabelos Brancos poderia levar cinco convidados para “ouvir as propostas”. Acontece que o comparecimento foi muito baixo (ainda bem!), gerando reclamação do dono do bar, que, segundo o presidente, “preparou um monte de comida e não apareceu ninguém... Pega mal! A gente fica mal” (Diário de campo, set.-out./2018). Mas, diante da “bronca” do presidente, Jovelina argumentou que não era uma atividade da Ala, logo, que ninguém era obrigado a participar, que cada um votava como queria e que “temos que parar com isso, com essa história de voto de cabresto...” (Diário de campo, set.-out./2018). O tom incisivo de sua fala ocasionou burburinho, réplicas, tréplicas e panos quentes. Resumindo: a posição da diretoria era que não havia voto de cabresto, que não se estava interferindo na decisão de ninguém, mas que era uma “gentileza”, “não custava nada”, “afinal, ele nos recebe bem aqui e ajuda a conseguir o ônibus... depois, pode ficar difícil...”

(Diário de campo, set.-out./2018), o que não parece ter convencido muita gente!

Apesar da posição de Jovelina, dos murmúrios em concordância e, principalmente, do esvaziamento da “festa”, não há consenso de que se deva recusar essa maneira de tecer redes de relações de proteção e sustentação. Ao contrário, descrevendo a importância da carreato de São Jorge para a vida da agremiação, Valença e Valença (2017) escrevem: *“é a oportunidade de debater e costurar alianças, pois a política é uma grande paixão, uma verdadeira religião para o povo do Império”* (p. 189). Na esfera individual, tem-se a fala de Ivone, que me contou, por exemplo, que sua última atividade profissional foi como professora numa escola técnica, onde coordenava um curso de informática e tinha sido indicada para ocupar o cargo comissionado por um político de sua região. *“Mas veio o novo governo e demitiu todo mundo. Uma pena!”* (Diário de campo, set./2017).

A ideia de gerar articulações com aqueles que ocupem posições de poder para garantir os resultados esperados – seja um emprego, um atendimento hospitalar, um ônibus fretado etc. – não inclui somente os que desenvolvem atividades lícitas. Se, apesar das inúmeras dificuldades financeiras e políticas, o Império Serrano conseguiu se manter “confortavelmente” na elite do carnaval carioca até os anos 1970, a transformação rápida do carnaval em um espetáculo visual centrado na profissionalização, comercialização, empresariamento e crescente aporte de recursos financeiros trouxe impasses importantes. A posição do marido de Clara é elucidativa:

“O que que aconteceu? Essas escolas de samba, quando vieram, quando veio a Beija-Flor, Unidos do Porto da Pedra, Viradouro... Essas escolas que não eram da cidade do Rio de Janeiro, quando elas entram, já entraram com seus "traficantes"... Quer ver? Por exemplo, a Imperatriz Leopoldinense é bem mais nova, o Império é até a madrinha da Imperatriz Leopoldinense. O Luizinho Drummond é Império doente! O Luizinho Drummond é Império doente! Ele já quis ser presidente do Império; não deixaram, o estatuto não permitiu. Quis botar o filho dele... o Império também não permitiu... [...] Vou te contar, é por isso que o Império não vai pra frente” (Diário de campo, mar./2019).

Descendente de portugueses e com uma família de *“imperianos roxos”*, o marido de Clara diz que o importante é ter meios para se manter entre as grandes e ser campeã. Contudo, não direciona sua indignação exatamente à chamada democracia imperiana nem à insubmissão a patronos ou padrinhos. Aquilo que o *“revolta”* é identificar nas famílias dos antigos fundadores da escola seus *“donos”*, os quais dificultam a *“modernização”*, dão prejuízo e não produzem mais bons resultados. Porém, é difícil não associar sua fala a um *quantum* de racismo, posto que noutros momentos estabeleceu seus juízos sempre considerando a cor da pele dos envolvidos. Foi assim que me contou, por exemplo, que a filha se destacara ao desfilar na quadra, apresentando o protótipo das fantasias de um carnaval e fora convidada a integrar a ala de assistidas da escola, mas acabou saindo, pois *“ela era mais clarinha e as escuras... as escurinhas começaram a chutar o tornozelo dela...”* (Diário de campo, mar./2019).

Numa direção diferente, parte importante das redes mobilizadas para a “sobrevivência” do Império Serrano advém da relação de imanência com os movimentos de “*manutenção da memória afro-brasileira*” (Gonçalves e Silva, 2019, p. 262), que surgiram liderados por Mano Elói, um de seus fundadores, e tornaram a Grande Madureira um polo de atração para os modos de viver da negritude. Como contou a nilopolitana Jovelina:

“Eu comecei a desfilar na Beija-Flor primeiro, depois eu desfilei também na Grande Rio. Desfilava na Beija-Flor e na Grande Rio, aí... Eu comecei a curtir Madureira, me identifiquei com o Império Serrano... Entendeu? Eu vi que o Império era a escola da minha cara, porque o Império era... Era raiz, o Império tinha uma história linda, né? A coisa do estivador, aquilo tudo, aquilo me encantava e eu me encantei por Madureira” (Diário de campo, nov./2018).

Se, por um lado, a concepção de uma escola sem patronos, apegada à tradição e envolvida em contínuas disputas políticas possibilita uma leitura de um Império Serrano que não vai pra frente, não atinge resultados e metas, por outro, há uma intensificação do sentido de pertencimento, de que, efetivamente, a escola é de todos. Nesse sentido, o relato de Valença e Valença (2017) sobre a última vitória da agremiação no Grupo Especial do carnaval carioca, em 1982, é tocante:

Concentrada do lado dos Correios, logo atrás da suntuosa Imperatriz Leopoldinense de Arlindo Rodrigues, a escola amargava a humilhação de sua simplicidade. A criatividade e o talento das carnavalescas não disfarçava a pobreza daquele carnaval. Além do mais, um atraso expressivo jogou o desfile, marcado para 7h20, para 10h30

da manhã. O sol era escaldante. Mas a escola não se acovardou. O que se viu a seguir é difícil de narrar (p. 243).

A percepção da simplicidade e da pobreza como humilhação parece colocar a precariedade experimentada cotidianamente pelas comunidades negras e populares na avenida; mas, testada ao limite das forças, sob o sol escaldante, a “gente bamba” não se esconde e estabelece um vínculo tão irresistível com a plateia, que, cantando contra as “*superescolas de samba S/A*”, consagra-se campeã (Machado e Sem Braço, 1982).

Infelizmente, momentos quiméricos, com a vitória de agremiações totalmente fora da “curva normal”, tornar-se-iam cada vez mais raros ou mesmo impossíveis nos anos seguintes. Assim, o Império Serrano enfrentaria três rebaixamentos na década de 1990, sendo mais uma das escolas tradicionais a ocuparem um estranho lugar: suficientemente potentes para saírem do Grupo de Acesso quando a situação da política interna se estabiliza e insuficientemente poderosas e ricas para permanecerem no Grupo Especial, uma vez que ainda privilegia um modelo de gestão que atrai poucos investidores³².

32 No instante mesmo em que redijo o presente texto, talvez esteja presenciando o momento de maior crise político-econômica do GRES Império Serrano, que no carnaval de 2020, com o tema “Lugar de onde Ela Quiser”, leva para o Sambódromo a ala das baianas – por definição, aquela que representa as “tias” como o fundamento do mundo do samba – sem as saias de suas fantasias. Além disso, vários outros problemas com fantasias e alegorias incompletas e com a evolução da escola durante o desfile sugerem a possibilidade de um rebaixamento inédito, que faria a escola deixar de desfilarem no Sambódromo. Ver: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2020/noticia/2020/02/22/ala-das-baianas-do-imperio-desfila-sem-saia-e-lamentavel-a-gente-estar-nessa-situacao-diz-carnavalesco.ghtml>>.

É interessante pensar, contudo, se não seria justamente por não conseguir se estabelecer como uma empresa, por não investir no fortalecimento de sua marca, operando ainda (ou mais) na lógica de relações personalizadas e, até mesmo, passionais³³, que no Império Serrano minha pesquisa tenha sido possível e de maneira nada burocrática. Os integrantes dos Cabelos Brancos, mesmo os mais recentes, sempre se referiram à presidência da escola com proximidade, com intimidade, tanto para elogiar quanto para criticar. Além disso, autorizaram-se a permitir minha entrada na Ala para realizar a pesquisa, bem como a me convidar para o desfile no carnaval de 2018. Evidentemente, não tenho como avaliar em que medida os membros dos Cabelos Brancos que integram o conselho da agremiação comunicaram ou comentaram sobre minha presença junto às suas atividades. Porém, posso comparar com a reação do marido de Pinah, membro da Velha Guarda da Portela, quando ela me apresentou a ele e, insistindo na ideia de mostrar as diferenças entre as velhas guardas, sugeriu que eu fosse a uma reunião portelense. De imediato, extremamente educado, formal e sério, o marido de Pinah disse: *“a gente pode combinar, você apresenta o seu projeto para a diretoria da Portela”* (Diário de campo, ago./2017). Então explicitou que nada aconteceria sem autorização da cúpula da escola e me perguntou se eu não iria ao Império explicar o projeto, o que nunca me foi solicitado pelos Cabelos Brancos, mesmo eu me disponibilizando para tal. O pequeno episódio se encerra com Pinah, num tom completamente debochado, falando:

33 Haja vista a confusão na quadra durante a decisão do samba-enredo para o carnaval de 2020. Ver: <<https://setor1.band.uol.com.br/final-do-imperio-serrano-termina-em-pancadaria-presidente-deixa-quadra-mas-nao-renuncia/>>.

“Tá vendo? Aqui você foi falar com a diretoria do Império? E todo mundo te acolheu e você está aqui. A gente te entendeu. A gente sabe que é [a pesquisa] sobre as pessoas. É que eles são assim mesmo, todos cheios de frescuras. Para ir lá vai ter que autorizar...” (Diário de campo, ago./2017).

Das mais antigas alas do Império Serrano, os Cabelos Brancos se constituem no terreiro imperiano, mas também o constituem e, portanto, abrem espaços para práticas de liberdade perante uma determinada hierarquia da agremiação. Porém, como lembra Aracy, a construção de uma atitude em que se é livre para acolher um novo imperiano e/ou uma pesquisadora não se faz sem um investimento intensivo, sem a produção de uma história naquele espaço. Se os Cabelos Brancos conquistaram legitimidade como guardiães da tradição imperiana, foi porque sua existência consolidou-se sob a marca de dedicação à escola, então é preciso reconhecer que houve um investimento pessoal de seus membros na construção do Império Serrano, o que não significa um processo homogêneo de implicação dos integrantes da ala na relação com a agremiação. Assim, Aracy nos conta:

“Eu saía em ala, saía na Ala dos Caçulas, na Ala Podes Crer, Amizade... Aí, passado um tempo coisa e tal... [...] A gente ia pra farra com os amigos, bebia, coisa e tal... Eu estava com quarenta e poucos anos... [...] Era todo mundo amigo, mas eu saía em ala... [...] Aí, entrei para o departamento feminino, que era uma ala muito elegante, bonita, só de mulheres. A gente trabalhava muito pro Império: fazia muitas festas, cozinhava, limpava... A gente lavava até banheiro” (Diário de campo, mar./2019).

A mais velha de minhas entrevistadas, Aracy conta a própria história de vida narrando as histórias vividas no e com o Império Serrano, orgulhando-se ao exibir carteiras de associada, certificados que confirmam sua posição de sócia remida a cada novo presidente, diplomas de reconhecimento por sua contribuição e até uma moção na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro. Não ser invisível, ser reconhecida, é parte fundamental na construção de seu território existencial. *“Então, minha filha, eu amo o Império por causa disso...”* (Aracy, mar./2019).

Quase vinte anos mais jovem, Dolores não adere à ideia de que o reconhecimento é suficiente para se engajar nas tarefas da agremiação, mencionando a necessidade de profissionalização no Império:

“Ela achava que a gente do departamento, que a gente era empregada do Império, sabe? Queria que a gente usasse touquinha... [para manipular alimentos]. Queria que a gente toda hora ficasse servindo, vendendo as coisas. A gente falou: [...] O departamento feminino é pra receber convidado. O Império tem que contratar os empregados dele. Trabalhar na cozinha? O pessoal ganha! [...] A gente vai trabalhar lá de graça? A gente começou a questionar” (Diário de campo, set./2018).

As atividades que ela e as demais integrantes do departamento desenvolviam, tais como a venda de copos e quitutes, eram para garantir a “caixinha”, que financiaria o grupo para desfilar no carnaval e comprar bebidas e comidas para a noite no Sambódromo. Ou seja, não se tratava de “trabalhar” para a agremiação, mas tornar economicamente viável a presença do grupo no momento máximo da escola: o desfile. O posicionamento de Dolores, que teve

poucos empregos formais nos muitos anos em que permaneceu casada – “vendia revista [...] ia viajar pra Friburgo, comprava calcinha. Sempre tive meu dinheirinho. [...] Não vou dizer pra você que eu sustentava a casa, não. Mas, comprava cortina, comprava assim, alguma coisa que eu gostasse...” (Dolores, set./2018) – e após a separação, quando conseguiu entrar no mercado de trabalho formal por suas habilidades como cozinheira, remete à afirmação das tarefas ditas domésticas como fonte de renda, e não como uma obrigação feminina de cuidado.

Com relação ao exposto acima, é interessante que nenhuma mulher dos Cabelos Brancos tenha relatado uma história em que se implicasse a doação ou o trabalho “*de graça*” para o Império Serrano. Tanto na observação participante quanto nas entrevistas, somente Aracy contou ter estabelecido uma relação com a agremiação marcada pelo que seria a naturalização das tarefas ditas “femininas” como atos de entrega e de amor à escola. Mesmo que se possa pensar que o reconhecimento afetivo-pessoal foi acompanhado por aspectos econômico-financeiros ao se considerar que ela se tornou sócia remida, não se pode negar que o mais provável é que tenha existido uma desproporção na relação trabalho/ganho. Torna-se, porém, necessário perguntar o quanto, nos últimos trinta anos, tomando como referência os parâmetros temporais da fala de Aracy, a transformação do lugar social das mulheres na sociedade impactou os seus modos de engajamento na construção do mundo do samba.

Analisando os dois “*Encontros das Bandeiras*” organizados pelos Cabelos Brancos de que participei, é possível identificar um distanciamento das

mulheres da Ala quanto à realização direta das tarefas exigidas pela festa e também que nem todas se envolvem na construção da mesma. Assim, recolhe-se o volume de recursos necessários para a contratação da equipe que fará o almoço, da boleira e da loja que preparará as lembrancinhas. As contratações, a arrumação das mesas e cadeiras e a compra de frutas e flores ficam a cargo do grupo que integra a diretoria e daqueles membros mais próximos a ela e ao cotidiano dos Cabelos Brancos. Nessas situações, a divisão de tarefas entre homens e mulheres é praticamente igual, embora seja perceptível que o cuidado com os aspectos estéticos e a recepção dos convidados esteja mais vinculado ao agir das mulheres, que não abrem mão desse espaço (Diário de campo, set./2017 a out./2018). A terceirização do “trabalho pesado”, no entanto, não rompe com o *modus operandi* da divisão sexual do trabalho nem da hierarquização das relações de gênero hegemônicas, pois na cozinha e servindo os alimentos estão mulheres, e no bar e vendendo as bebidas estão homens.

Sob outra perspectiva, nas conversas das mulheres mais assíduas às atividades dos Cabelos Brancos havia referência à política interna da escola e às relações e aos grupos a favor e contra os rumos tomados pela presidência, cujo conhecimento advinha do fato de algumas integrarem a estrutura de gestão da agremiação (Diário de campo, set./2017 a out./2018). Aliás, durante a pesquisa a presidência do Império Serrano era ocupada por Vera Lúcia Correa de Souza, que já fora presidente no período de 2010-2011. Vera é apenas a segunda mulher a ser eleita para o cargo de presidente da agremiação – antes dela, Neide Coimbra presidiu o Império Serrano entre 1999

e 2005. Considerando, porém, que no documento de fundação da escola não consta nenhum nome feminino e estão incluídos os nomes de José Nascimento Filho, marido de Tia Eulália, e de Pedro Francisco Monteiro Júnior, marido de Tia Maria Joana, ambos muito menos atuantes do que elas (Valença e Valença, 2017), percebe-se que houve mudanças no modo como as relações de gênero são operadas na cena imperiana, embora as forças patriarcais e machistas hegemônicas persistam em funcionamento, como vimos quanto às conversas sobre as responsabilidades por petiscos e cervejas nas festas e reuniões semanais ou quanto às ditas “vagabundas” não integrarem os Cabelos Brancos.

Os deslocamentos e modulações nas formas de se relacionar com o Império Serrano, experimentados pelas mulheres e que se apresentam nas falas de Dolores e Aracy, trouxeram uma questão crucial: seriam “tias” as mulheres dos Cabelos Brancos?

Por um lado, a pergunta provocativa que se impõe ratifica a intuição inicial da pesquisa de que é possível construir espaços em que se opere um compromisso ético-político de desobedecer, exercido na e pela afirmação de modos de viver singulares e em contínuo processo de produção. Por outro, é intervenção direta do campo de pesquisa na construção mesma da pesquisa e suas análises, pois “coloca na mesa” os riscos do próprio agir da pesquisadora: deixar-se seduzir pelo fascínio das formas, pelo apego aos efeitos, pela objetificação e cristalização dos movimentos de produção de si e de realidade.

Ter identificado que Alcione não era uma “tia” – na comparação com as imagens naturalizadas, e tão presentes no imaginário carioca, com relação às

mulheres das velhas guardas das escolas de samba – levou-me a construir como critério para integrar a pesquisa ser uma mulher dos Cabelos Brancos; entretanto, mantive a ideia de que chegando à Ala encontraria as “tias”. Mesmo que não estivesse tão claro para mim, meu olhar guardava uma perspectiva romantizada, na qual se articulavam elementos oriundos da construção racializada da “mãe preta”, da memória afetiva relativa à figura das “vozinhas” e da conexão à atitude das comunidades negras e populares de se dirigir aos mais velhos como “tios e tias”. Nesse sentido, retomei a literatura para percorrer os modos de produção da forma/efeito sujeito designado por “Tia” nos regimes de verdade próprios ao mundo do samba, caindo na armadilha de estabelecer *a priori* que no campo de pesquisa só haveria “Tias” a me esperar. Ledo engano!

Dentre as mulheres dos Cabelos Brancos, o título de “Tia” só é usado para se referir à mais velha delas, com mais de 80 anos de idade, que comparece muito pouco às reuniões semanais. Assim, durante toda a pesquisa eu a vi somente duas vezes, nas reuniões ocorridas na quadra do Império Serrano, e em ambas as ocasiões ela demonstrou uma atitude “papo reto” ou “não tenho tempo a perder”. Ou seja, nada aberta às fofocas e disputas da própria Ala, nem à minha presença, embora, da segunda vez em que nos vimos, tenha perguntado: “*E aí? Quando você vai começar a fazer aquelas coisas pro seu trabalho?*” (Diário de campo, set./2017), demonstrando que “tava ligada”, tanto que se recusou obstinadamente em desfilar no carro alegórico em 2018, “*nem pensar!*”, o que significou colocá-la para desfilar próximo à grade lateral da avenida e com uma mulher mais jovem “de

prontidão” para acionar os bombeiros se necessário. Ao final dos oitocentos metros da pista, mesmo pálida, ela “só” precisou de um pouco de água e da cadeira de rodas para cruzar a dispersão (Diário de campo, mar./2018).

Nas oportunidades em que estive na quadra do Império Serrano com a Ala e pude observar as relações intergeracionais entre a comunidade da agremiação e os Cabelos Brancos, vi que somente outras duas mulheres eram tratadas como “Tias”: Aracy e a mãe de Mariene, ambas nascidas no início da década de 1940 e com histórias de vida que se misturam ao mundo do samba. A mãe de Mariene, criada morando nos fundos de uma quadra de escola de samba na região de Mangueira/Riachuelo, contou-me com orgulho que se tornou porta-bandeira de várias escolas e disse que pretendia ficar como a própria mãe que, mesmo “*esclerosada*”, queria ir para o samba – “*aos 86 anos, era só levar para o samba que ela ficava bem e dançava a noite toda*” (Diário de campo, set./2017). Segundo Mariene, a mãe sempre desfilou no Império Serrano levando todos os filhos, de maneira que ela se recorda de frequentar a escola desde 6 ou 7 anos de idade.

Nesse aspecto, o campo de pesquisa faz ver que há uma diferença entre ser dos Cabelos Brancos e ser reconhecida no lugar de “Tia” pelo coletivo. Tal reconhecimento envolve uma presença mais intensiva, de fato, na escola de samba, e uma determinada idade cronológica. No entanto, ousar dizer que a idade, aqui, opera mais demarcando uma maneira de se relacionar com a agremiação, na qual se tem uma atitude de entrega e lealdade à mesma e/ou um pertencimento a determinada linhagem do grupo fundador, notadamente aquela relativa à religiosidade e ao jongo, cujo exemplo máximo seria Tia Maria

do Jongo, falecida em 2019³⁴. Assim, são chamadas de “Tia” aquelas mulheres cujos modos de existir se constituem mais intensivamente conectados à tradição (Sodré, 2019), à mobilização e à sustentação das comunidades. Além disso, é possível pensar que existem outros modos de reconhecimento e respeito às mulheres na cena das escolas de samba, que parecem se relacionar a outras possibilidades de atuação e de construção de vínculo nas agremiações, como, por exemplo, no caso do título de “dona”, que passou a praticamente fazer parte do nome de Ivone Lara³⁵.

Não obstante, ao diluir a imagem da “Tia” como sujeito *a priori*, o campo de pesquisa fez-se preche de acontecimentos, lançando-me às encruzilhadas, onde é possível inventar a vida (Simas e Rufino, 2018). Assim, a construção do plano comum que suporta uma cartografia reescreve os questionamentos iniciais; trata-se de perguntar: que modos de viver são inventados na encruzilhada entre o mundo do samba e a racionalidade hegemônica por aquelas que se afirmam mulheres dos Cabelos Brancos? Que saudáveis e que velhices emergem em suas experiências singulares e heterogêneas?

34 Maria de Lourdes Mendes, Tia Maria do Jongo da Serrinha, de 98 anos, faleceu dia 18 de maio de 2019 e era uma das figuras mais famosas da comunidade. Filha de músicos vindos de Minas Gerais para o Morro da Serrinha, ela cresceu em meio às festas organizadas pelos pais Zacarias e Etelvina no quintal de casa. Quatro dias antes de falecer, Tia Maria ganhou o Prêmio Sim à Igualdade Racial, na categoria Arte em Movimento. Ver: < <https://www.youtube.com/watch?v=ffzOeD3Wf5U>>.

35 A expressão “dona” não se incorporou apenas ao nome de Ivone Lara, sendo possível citar outros bem conhecidos exemplos, como Fia, no GRES Acadêmicos do Salgueiro, e Neuma e Zica, no GRES Estação Primeira de Mangueira. Ver: < <http://dicionariompb.com.br/busca/index/D>>.

Na chuva de confetes deixo a minha dor...

Mergulhar no mundo do samba é aventurar-se numa viagem que conta e canta de reinvenções, de hibridismos, de resistências e negociações, de disputas por espaço e hegemonia, de cooptações, de mercantilização e sobrevivência. Como dispositivos que emergem e se diferenciam continuamente na relação entre a cosmogonia afro-diaspórica, suas reinvenções nos terreiros e quintais cariocas e a atualidade histórica, as escolas de samba geram efeitos mais ou menos transgressores, conforme os modos de fazer, ver, falar e pensar a que deem passagem. Ratificam, assim, que nada há de puro, neutro ou homogêneo nos processos de produção de si e da realidade, posto que eles se dão na agonística entre poder e liberdade e no agenciamento heterogenético e instável das forças que percorrem e constituem os planos de imanência em jogo. Portanto, o *“Reizinho de Madureira”* (Campolino e Molequinho, 2006), os Cabelos Brancos e suas mulheres não existem como abstrações ou tipos ideais. Ao contrário, emergem da trama de relações de saber/poder/subjetivação que atravessam o *socius*, sendo efeitos e agentes de suas modulações na experiência encarnada e cotidiana da vida.

Dessa maneira, sejam ou não nomeadas de “tias”, as mulheres dos Cabelos Brancos estão implicadas nos modos como se construíram os projetos de ordenamento do corpo social e as estratégias de resistência a eles. Interessa, pois, analisar como seus territórios existenciais se constituem entre as forças mais afeitas à racionalidade hegemônica – individualizante, competitiva e marcada pela renúncia de si – e aquelas que investem em produzir a cada momento uma vida que vale a pena ser vivida por sujeitos e

coletivos em sua singularidade. Na análise dos modos de produção de seus territórios existenciais, enfocarei a composição dos sentidos de saúde e da experiência do envelhecimento na relação entre os regimes de verdade científicos e do mundo do samba. Assim, é preciso primeiro delinear os discursos e práticas hegemônicos na produção do saudável e da “terceira idade”.

Biomedicalização da vida: um empresário de si saudável rumo à terceira idade

Dentre os regimes de produção de verdade organizados para garantir o funcionamento do biopoder no *socius*, os processos de medicalização da vida desempenham um papel importante, dado que afirmam um propósito “inquestionável”: a defesa da vida, propósito que, inegavelmente, tem sido alcançado – embora não para todos –, se considerarmos, por exemplo, o aumento na expectativa de vida e a redução das taxas de mortalidade infantil.

Articulada aos deslocamentos da máquina saber/poder/subjetivação, inicialmente a medicalização da vida produziu o normal e o patológico, estabeleceu critérios de inclusão numa ou noutra categoria, fixou o espaço social destinado a uns e outros em cidades, hospitais, manicômios e famílias, estabeleceu as práticas para manejo dos desviantes e constituiu todo um aparato de reprodução de si mesma (Caponi, 2016; Foucault, 1979). Porém, à medida que a racionalidade governamental foi se (re)configurando, os

agenciamentos médicos e seu *modus operandi* na sociedade também se modificaram.

Se na primeira metade do século XX tratava-se de “*administrar a qualidade da população*” (Rose, 2013, p. 16), de modo que a medicina, partindo dos polos saúde e doença, deveria efetuar um controle clínico-social das condições particulares das diferentes subpopulações, após a 2ª Guerra Mundial interessou acelerar os processos por meio dos quais o sujeito deveria governar a si, intensificando-se o deslocamento das preocupações e tecnologias médicas para o eixo saúde-risco (Clarke *et al.*, 2010; Rose, 2013).

Nas modulações liberais e neoliberais das relações de saber/poder/subjetivação, a relevância do conceito de risco vincula-se, em parte, à sua capacidade de se inscrever em diferentes domínios da vida, remetendo a uma economia de ganhos e perdas e, num sentido mais estrito, à probabilidade de um efeito desfavorável. Além disso, a ideia de risco “*homogeneiza as contradições no presente*” (Castiel, Guilam e Ferreira, 2010, p. 28), estabelecendo que o futuro depende da construção racional das escolhas “adequadas”.

No âmbito da medicalização, o risco articula os saberes produzidos pela biomedicina, a epidemiologia e a promoção da saúde. A composição desses três modos de apreender e intervir na vida constitui um aparato complexo, que amplia as “*formas de governar as pessoas, individual e coletivamente*” (Zorzanelli e Cruz, 2018, p. 726), posto que institui tecnologias capazes de predizer um futuro “saudável” ou não. Nesse sentido, os saberes médicos e de outros campos disciplinares vinculados à produção de saúde se espriam no

socius, dizendo aos sujeitos sobre aquilo que precisam fazer para “fugir” da incapacidade, da doença e/ou da morte.

Opera-se a produção da saúde como um valor transcendente, que engendra subjetividades marcadas pelo exame de si, pela renúncia de si, pela culpa e pela busca incessante da realização de um ideal de “bem-estar”. Tome-se como analisador o documento fundador da Organização Mundial da Saúde (OMS):

A saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste apenas na ausência de doença ou de enfermidade. [...]

A saúde de todos os povos é essencial para conseguir a paz e a segurança e depende da mais estreita cooperação dos indivíduos e dos Estados. [...]

Uma opinião pública esclarecida e uma cooperação ativa da parte do público são de uma importância capital para o melhoramento da saúde dos povos (OMS, 1946).

Vê-se que no processo de medicalização da sociedade, a máquina saber/poder/subjetivação trabalha numa dupla direção: conferir centralidade à manutenção e otimização da saúde e à participação ativa de todo o “público” nessa empreitada (Rose, 2013).

A aceleração das estratégias de inclusão de fenômenos anteriormente considerados da ordem do normal nos domínios da medicina é um dos elementos que falam da transição de processos de medicalização para processos de biomedicalização do *socius* (Clarke *et al.*, 2010). Tal aceleração é marcada pela entrada na cena clínica e na pesquisa biomédica, de forma cada

vez mais contundente, de ciências computacionais e tecnologias da informação, estabelecendo aparatos organizacionais e institucionais que ampliam o alcance do biopoder em direção a tomar como objeto a “*vida em si mesma*” (Rose, 2013, p. 16). Esse movimento permitiu a transformação da saúde em mercadoria, a ampliação da centralidade do aparato risco/vigilância, a proliferação de inovações no campo da clínica quanto ao diagnóstico, uso de drogas e tratamentos. Simultaneamente, tornou-se possível refinar os mecanismos de estratificação da população em grupos de risco, que receberão especial atenção e exigirão novos dispositivos de produção de si e de cuidado (Clarke *et al.*, 2010).

Alinhada ao conceito ampliado de saúde, a chamada “Moderna Promoção da Saúde” emergiu no Canadá, em 1974, como crítica ao paradigma biomédico e na defesa da saúde como efeito de um conjunto de determinantes localizáveis em quatro eixos: ambiente, estilo de vida, biologia humana e organização dos serviços de saúde (Carvalho, 2005). Com a publicação do documento do governo canadense conhecido como Informe Lalonde, esse movimento apresenta a promoção da saúde como um método para definir prioridades e planejar estrategicamente as políticas e serviços de saúde (Buss, 2003; Pasche e Hennington, 2006).

O “novo” paradigma responderia aos custos crescentes da assistência médica, centrada na incorporação tecnológica (fármacos, exames e testagens), nos especialismos e no consumo de serviços e práticas com baixo impacto na transformação dos padrões e tendências epidemiológicas de morbimortalidade

da população (Buss, 2003; Ferreira Neto e Kind, 2011; Pasche e Hennington, 2006).

O Informe Lalonde, portanto, constituiu um instrumento de gestão político-econômica dos investimentos em saúde, que articulou um elemento crítico ao modelo biomédico e a proposição de um modelo de assistência à saúde que se deslocasse da doença e investisse em ações intersetoriais capazes de incidir sobre os determinantes sociais de saúde, garantindo o “bem-estar” (Buss, 2003; OMS, 1946).

Ocorre que nesse mesmo período o papel do Estado já não se vincula à garantia de equilíbrio entre “*eficácia econômica e progresso social*” (Dardot e Laval, 2016, p. 284). A gestão da população distancia-se de uma “*economia do bem-estar*” (Dardot e Laval, 2016, p. 284) para tomar indivíduos e população numa dupla acepção – capital humano e encargo social –, avaliando sua contribuição e seu custo para a garantia de competitividade do Estado no cenário da economia global (Dardot e Laval, 2016).

Desse modo, na prática, a promoção da saúde desviou-se pouco do modelo da história natural da doença e adotou estratégias que contribuíssem para a ilusão de que é possível garantir saúde sem transformar os modos de produção e as relações sociais marcadas pela iniquidade. A corrente behaviorista da promoção da saúde investiu no *marketing* social, na educação para a saúde e no estímulo ao autocuidado e à autoajuda, centrando-se na mudança comportamental individual e na escolha racional por estilos de vida saudáveis (Carvalho, 2005).

Segundo Carvalho (2005), os limites enfrentados pela corrente behaviorista levaram à proposição de uma perspectiva mais socioambiental da promoção da saúde, que afirmou a saúde como um bem comum e um direito, cuja garantia exige políticas sociais amplas e redutoras da desigualdade. Entretanto, a Nova Promoção da Saúde, em seu documento-base de 1986, a Carta de Ottawa, prioriza como estratégia “*desenvolver habilidades pessoais para viver a vida*” (Carvalho, 2005, p. 61), abrindo caminho para, novamente, tirar o foco do debate das condições socioeconômicas e dar centralidade ao autocuidado.

Nesse sentido, a questão da manutenção da saúde relaciona-se mais a um projeto e objetivo individual, a uma questão de contínuo autoaprimoramento moral. Amplia-se a responsabilização dos sujeitos por serem e permanecerem saudáveis ou gerenciarem adequadamente seus riscos e/ou doenças crônicas. A saúde é algo sobre o que se investe, trabalha, pensa e planeja a fim de conquistá-la (Clarke *et al.*, 2010):

Expressões como “manutenção da saúde”, “promoção da saúde” e “vivendo saudável” falam do mandato de atentar e trabalhar na direção de alcançar e manter a saúde. Assim, na biomedicalização a obrigação de autorregulação imprime-se nas expectativas culturais de toda a população (CLARKE et al., 2010, p. 63).

Hegemoniza-se uma lógica gerencial, cuja norma é a concorrência generalizada em todos os domínios da vida, que privilegia as práticas de gestão baseadas no estabelecimento de metas, na avaliação contínua do desempenho e na eficiência. Diante disso, cada sujeito precisa governar a si

mesmo, incorporando a lógica de enunciação, os discursos e as práticas tecnocientíficas e se conduzindo de forma autovigilante para garantir seu aprimoramento *ad infinitum* (Dardot e Laval, 2016). Quando confere centralidade ao autocuidado e à escolha racional por “*estilos de vida saudáveis*” (Carvalho, 2005, p. 61), a promoção da saúde alinha-se à proposta de uma regulação dos corpos que acontece de dentro para fora, que transforma corpos, subjetividades e a própria noção de saúde (Clarke *et al.*, 2010).

A manutenção da saúde entendida como bem-estar e a exigência do autocuidado conectam-se à produção de evidências científicas que definam e redefinam continuamente o “saudável”, que engendrem inúmeras parametrizações para a adoção do “estilo de vida” garantidor de uma gestão bem-sucedida da vida. Assim, é necessário identificar, contabilizar e comparar sujeitos, grupos e coletivos quanto aos níveis de exposição aos riscos, tornando possível intervir preventivamente a fim de evitá-los.

Na abordagem da epidemiologia, trata-se de “impedir” que se produzam desfechos desfavoráveis nas múltiplas situações, “evitando” a incapacidade e/ou as limitações quanto à autonomia para gestão cotidiana da vida, a doença e a morte. O discurso epidemiológico tem extrema vitalidade e apelo social num contexto de emergência de novas doenças infectocontagiosas, de necessidade de controle das doenças crônicas, de aumento da longevidade e de imperativo de um “*completo bem-estar*” (OMS, 1946), articulando-se à criação de um novo objeto para a medicalização – “o estado de saúde sob risco” (Ayres, 2008; Castiel, 1999).

Na composição “saúde sob risco”/“estilo de vida”, a promoção da saúde transfaz-se em ferramenta de regulação dos corpos e das subjetividades por meio da inflexão sobre a responsabilidade individual de fazer-se um “*empresário de si*” (Dardot e Laval, 2016), a quem é prometido o acesso universal a produtos e serviços que atenderão sob medida às suas necessidades e desejos, assegurando-lhe uma “saúde dos sonhos”, mas que terá que gerenciar mal-estar e culpa, posto que os recursos tecnocientíficos da biomedicina e as prescrições da promoção da saúde estarão disponíveis, quase sempre, somente àqueles que os poderão comprar.

Não obstante, é importante notar que a relação entre o poder econômico de consumo e o acesso às tecnologias da saúde não opera somente por mecanismos de exclusão/inclusão. Ao contrário, a biomedicalização funciona de maneira altamente estratificada, criando nichos de mercado. Assim, a customização das práticas e produtos oferecidos no mercado da saúde é parte importante da sua própria constituição e da mercantilização e fetichização do rótulo de “saudável”, que garante um valor social alto a produtos e a serviços, estejam eles ou não relacionados à produção da saúde (Clarke *et al.*, 2010).

No *modus operandi* da racionalidade governamental contemporânea, o que está em jogo é a produção de um consumidor “proativo” e que “assuma” o “controle” de sua saúde por meio de técnicas de investigação, vigilância e controle de seu corpo, de seus afetos e de seus prazeres. Os processos de hierarquização, colocados em funcionamento pela biomedicalização, interessam-se por um corpo customizado, operando um movimento ininterrupto de incitação dos sujeitos ao exame e conhecimento de si e de objetificação dos

modos de viver, que são inscritos no largo espectro dos “estilos de vida”. Assim, os métodos e recursos da tecnociência são usados para multiplicar normalidades, conforme as infinitas combinações produtoras de realidades e subjetividades se apresentem (raça/etnia, sexo/gênero, atitudes corporais, idade, dentre outras variáveis) (Clarke *et al.*, 2010).

Nessa perspectiva, o discurso tecnocientífico tem a legitimidade e autoridade para delimitar o que é prescrito e o que deve ser proscrito na experiência de vida de todos e de cada um, mas “larga no colo” do sujeito empresário de si a responsabilidade por seu sucesso ou fracasso, uma vez que cabe a ele escolher “livremente” entre as estratégias para a manutenção de sua performance e bem-estar e aquilo que deixa sua saúde suscetível à doença/a danos. É, pois, sua tarefa investir gerando “lucros” (longevidade, vitalidade) e/ou “prejuízos” (anos vividos com incapacidade, por exemplo) (Dardot e Laval, 2016; Rose, 2013).

As relações de saber/poder/subjetivação engendram uma ética do desempenho, da manutenção de um estado de alerta “autônomo” e competitivo (Dardot e Laval, 2016), sob a pretensa neutralidade científica e o argumento de que seu único interesse é proteger a vida. Articulado tecnologias de dominação às tecnologias de si, investem na colonização das forças desejantes e na incitação a uma atitude de pretensa liberdade, desvitalizando as possibilidades de cuidado de si ao insuflarem e inflarem o medo do fracasso, da doença e da morte, como se não fossem próprios do viver.

Com isso, a velhice é produzida como uma experiência universal e homogênea, que orienta o projeto de saúde do sujeito empresário de si, pois

lhe interessa escapar do risco da fragilidade e da vulnerabilidade, cumprindo todas as prescrições que levarão ao bom desempenho, ao “*envelhecimento ativo*” (OMS/OPAS, 2005).

Tomando como suporte a materialidade do corpo e os processos biológicos, o dispositivo da idade fez-se extremamente potente na naturalização, essencialização e homogeneização de grupos etários na medida em que podia costurar uma série de registros, sentidos e operações dos mais variados domínios culturais, jurídicos, biomédicos, pedagógicos, religiosos (Debert, 2006; Santos e Lago, 2016).

A segmentação da vida em idades se realizou por operações de individualização e totalização, instituindo a ideia de um curso de vida “natural”. Assim, o curso de vida é uma sucessão unidirecional, evolutiva e universal de estágios perfeitamente definidos quanto àquilo que o corpo é e como funciona e quanto aos comportamentos e afetos adequados/esperados ou não (Debert, 1997b, 2006).

Tal “*determinismo bioideológico*” (Britto da Motta, 2002, p. 38), profundamente alinhado aos interesses do modelo produtivo, das instituições de educação e saúde, do mercado de consumo e das políticas públicas de ordenamento do *socius*, produziu a velhice como “estágio-problema”. Sendo o velho aquele que habita o “fim da linha”, sua natureza é da ordem da limitação, do desgaste, da improdutividade e da iminência da morte, de modo que é visto como um peso econômico para a sociedade e interessa à lógica hegemônica reduzir seu impacto desfavorável.

À medida que a máquina saber/poder/subjetivação entende o aumento do número de mais velhos como um risco à segurança do funcionamento global do *socius*, há um problema social que precisa ser alvo da ação das tecnologias de governo (Castro, 2003; Foucault, 1999). Faz-se então necessário investir no sentido de construir um lugar social e arranjos político-econômicos de proteção e cuidado que tornem essa população menos onerosa. Ser reconhecido como sujeito de direitos, fazendo-se objeto de investimentos e de um sistema legal de proteção social, com efeitos reais na ampliação da expectativa e da qualidade de vida – mesmo que não para todos –, parece irrecusável, de sorte que, com o argumento central de defesa de uma vida boa, o projeto de normalização e regulação da velhice contará com a participação ativa dos sujeitos implicados: velhos e suas famílias (Groisman, 2014).

Transfeita em preocupação social, política e econômica, a velhice torna-se objeto de diferentes regimes de verdade, que pretendem compreender, definir e defender interesses, necessidades e a própria existência daqueles que se inserem na categoria idosos. Correlata à invenção dessa categoria é a emergência da geriatria/gerontologia como campo dos saberes médicos, que falará “a” verdade sobre o envelhecimento.

A gerontologia se consolidou como especialidade sobre o envelhecer em meados do século XX, quando investiu na produção de discursos e práticas multidisciplinares, buscando construir soluções para o “*bem-estar*” dessa parcela da população (Debert, 2006). Assim, o discurso gerontológico se tornou um agente fundamental nos processos de racionalização das decisões político-

jurídicas quanto à velhice, de dissociação entre aposentadoria e incapacidade produtiva e de enfrentamento da estigmatização dos velhos na sociedade. Ao tomar para si a “luta” contra a discriminação da velhice, tal discurso sustentou que a longevidade e o aumento do número de velhos eram uma questão pública. Contudo, no mesmo processo, ele organizou uma série de tecnologias que afirmavam a velhice como uma responsabilidade individual, reprivatizando-a (Debert, 2006; Lins de Barros, 2014).

Segundo Groisman (2002), a gerontologia enfrentou impasses para se legitimar como campo de saber e de intervenção próprio para a velhice à medida que tinha dificuldades na definição mesma de seu objeto e no seu enquadre no eixo normal-patológico. O cerne da contradição residia em afirmar que o envelhecimento era uma fase normal da vida e, ao mesmo tempo, ancorar-se na centralidade do corpo que começa a envelhecer desde que nasce, que perde “capacidades funcionais” e adocece.

A dificuldade em produzir a normatização do território da velhice, marcado pela heterogeneidade, tem como efeito a composição de diferentes aparatos tecnológicos da biomedicina e da promoção da saúde sob o rótulo do “*envelhecimento bem-sucedido*” (Teixeira e Neri, 2008). Com o deslocamento do eixo saúde-doença devido à centralidade da categoria do risco e o avanço dos processos de customização da biomedicalização, os saberes e práticas da gerontologia/geriatria se espalharão por todo o curso de vida, engendrando modos de viver e sua imagem-objeto. Assim, é “bem-sucedido” aquele que conseguiu fazer adequadamente a gestão dos riscos, a gestão biopolítica da

vida sob a égide da hiperprevenção, tornando-se membro da “*terceira idade*” (Castiel, 2015; Groisman, 2002).

Nesta nova etapa do curso de vida, entre os estágios adulto e a velhice, os “novos velhos” viveriam alegres, dinâmicos, cheios de possibilidades de autorrealização e lazer, uma vez que já não seriam constrangidos pelos compromissos familiares e profissionais. Porém, no reino idealizado da terceira idade só entrariam aqueles que seguissem as prescrições e proibições vinculadas aos cuidados com a saúde, que garantiriam a manutenção da capacidade funcional de seus corpos (Britto da Motta, 2002; Debert, 2013).

Tais movimentos não implicaram no desaparecimento dos preconceitos em torno da velhice, nem da associação de sua imagem à incapacidade e improdutividade. “*Há, na verdade, uma coexistência de racionalidades. Categorias, conceitos e teorias anteriores são concomitantes a novas formas de pensar a realidade*” (Rougemont, 2016, p. 193). Dessa forma, o “empresário de si” se move na vida fugindo desse lugar de “velho”, investindo naquilo dito “saudável” para adiar sua chegada à velhice ou borrar os sinais que a tornem reconhecível e, assim, manter seu valor de mercado nos distintos âmbitos da existência, o qual se associa à juventude e à jovialidade.

Entretanto, diante do acelerado desmonte das políticas de garantia de direitos empreendido pela racionalidade neoliberal, as condições estruturais para alcançar a chamada “qualidade de vida na terceira idade” são mínimas e, até mesmo, impeditivas para grande parte da população. Assim, transformar a velhice num “*problema de consumidores falhos*” (Debert, 2013, p. 30) ou empresários de si malsucedidos, que não teriam seguido as prescrições dos

especialistas para assegurar uma *“longevidade produtiva”* (Rougemont, 2016, p. 192), é no mínimo problemático.

Em meio às ambiguidades e contradições da produção da velhice, há crescente consenso na literatura de que todos experimentam biologicamente os efeitos do passar do tempo, mas que

as formas pelas quais envelhecemos diferem muito – por gênero, raça e classe mais obviamente, mas também por experiências históricas que afetam as coortes geracionais e as contingências das biografias individuais (NEILSON, 2019, p. 31).

Diante disso, a racionalidade governamental opera uma trama ambígua: afirma a pluralidade dos modos de viver e, concomitantemente, institui uma oposição binária entre o “velho”, incapaz e improdutivo, e a “terceira idade”, uma espécie de “pré-velhice” ativa e jovial. A força pervasiva desse processo é que não é necessária a adoção do estilo de vida da “terceira idade” pessoalmente, porque ele se faz parâmetro individual e coletivo para saúde, bem-estar, autonomia e liberdade, que constituem valores centrais no processo de subjetivação moderno-contemporâneo (Moraes, 2011; Rougemont, 2016).

Contudo, apesar de os sujeitos terem seus corpos continuamente atravessados por discursos e práticas que hierarquizam os modos de viver, há sempre algo que escapa aos processos de individualização/totalização operados pelas relações de saber/poder/subjetivação. Por mais intensivas que sejam as estratégias de captura, elas não impedem totalmente as possibilidades de transgredir, de produzir outros sentidos para saúde e velhice no agenciamento a outros *“universos de referência”* (Guattari, 1992).

É buscando por modos de produção de si e de mundo transgressores, que afirmem sua singularidade (Guattari e Rolnik, 2000; Rufino, 2019) e invistam na vida como obra de arte, que coloco em análise os territórios existenciais das mulheres dos Cabelos Brancos, pois emergem fazendo ver e falar o mundo do samba, um diagrama de forças que opera na afirmação do risco como potência, da festa como assembleia pública que tensiona a precariedade e da alegria como transbordamento que vincula uma comunidade e pode tornar a vida vivível.

Conversando com mulheres dos Cabelos Brancos³⁶

Quando penso nas conversas que tive com as mulheres dos Cabelos Brancos em quase dois anos de pesquisa, a primeira coisa que me ocorre é a fala de Tiganá Santana (2013):

“Muitas dessas pessoas que colocam, ali, os afoxés na rua estão passando as maiores dificuldades existenciais, materiais etc. Então, na verdade, é aproveitar isso para fazer uma reflexão sobre a existência mesmo. Porque apesar de tudo, apesar de muitas vezes não ter a comida à mesa de maneira digna ou apesar de o filho ter sido morto pelo tráfico, que é uma coisa muito contemporânea, muito hodierna... Apesar de tudo isso, o bloco sai... E essa saída do bloco encarna outras coisas, preenche outros setores. Parece que é uma festa que não

36 Com intuito de facilitar a compreensão e fornecer um “mapa” de minhas interlocutoras, construí uma síntese dos sujeitos de pesquisa, que se encontra no Apêndice. Sugiro que a leitora vá até ele antes e/ou durante o mergulho nessa parte do texto.

tem raiz nas coisas mais profundas, mas é justamente o contrário. É uma festa que existe porque existe a dor, porque existe a angústia, porque as coisas existem.”

Embora se refira aos afoxés, que ocupam as ruas de Salvador no carnaval, o filósofo, cantor e compositor sintetiza aquilo que vi e ouvi junto às mulheres com quem estive e, talvez, expresse o elemento central daquilo que, vindo no porão dos navios negreiros, sobreviveu nos quintais das periferias das cidades: a festa como afirmação da vida, que é invisibilizada e negada continuamente, o riso e o deboche como possibilidade de tornar a vida vivível, a construção de laços de reciprocidade frente à vulnerabilidade.

Estar com as mulheres dos Cabelos Brancos, ocupar a espacialidade que elas (re)constroem no Irajá A. C., na quadra do Império Serrano, nos “escritórios” pela cidade ou nas casas e festas de uma e outra, significou acessar outros modos de lidar com a angústia e a dor, sem negá-las. Ouvi histórias duríssimas de abandono dos pais, de humilhações pela condição de pobreza na infância, de abusos sexuais, de assassinato e desaparecimento dos corpos de netos, de incêndio de moradia e perda de tudo, de alagamento das casas, de adoecimentos graves e mortes de pessoas amadas, dentre outras. Entretanto, suas narrativas me impressionavam pela potência, uma atitude de “*não se entregar*” e pelo privilégio concedido àquilo que chamaríamos de “saúde mental”.

Os territórios existenciais das mulheres dos Cabelos Brancos não se produzem “blindados” à lógica hegemônica quanto aos sentidos do que é saúde. Ao contrário, o anúncio de que eu realizaria uma pesquisa sobre saúde

e samba fez com que, num primeiro momento, elas me contassem seus “prontuários médicos”. Nas conversas surgiram episódios de câncer, cirurgias para colocação de prótese no joelho, depressão, acidentes vasculares cerebrais, hipertensão arterial e diabetes, ratificando as análises de morbidade para a velhice.

No entanto, tão logo terminavam de enumerar doenças mudavam de assunto e, entre um petisco e outro, uma cerveja e outra, começavam a narrar histórias de suas vidas, enfocando na maior parte das vezes relações familiares, afetivo-sexuais e de amizade e temas relativos ao trabalho e à violência urbana.

Beth, por exemplo, quando nos conhecemos me contou que teve câncer de mama há alguns anos, mas que está “ótima”. Logo emendou, dizendo que era viúva e resolveu assumir o “namorado”. O “papo” prosseguiu com ela me narrando detalhes sobre os contratos de sua relação afetiva, o seu cotidiano com diversas atividades e o cuidar das netas (Diário de campo, jul./2017).

Poder-se-ia argumentar que num espaço dedicado à festa seria evidente a ausência de temas relativos ao adoecer, porém não foi o que observei. Nas conversas surgiram, por exemplo, comentários sobre o marido com colesterol e triglicerídeos altos e ter que “cozinhar a dieta dele”, ou a convivência com o pai com Alzheimer, dentro, porém, de narrativas que diziam da dupla/tripla jornada de trabalho feminino e do peso do cuidar dos outros na vida. Outro exemplo, reunindo saúde e mundo do samba, mencionava o agendamento da cirurgia da prótese de joelho para dizer que, pela data, com fisioterapia e uma “dietinha”, “vai dar para desfilar, se Deus quiser” (Diário de campo, ago./2017).

As práticas de autocuidado vinculadas à lógica da promoção da saúde estiveram presentes nas conversas do “escritório” também. Contudo, só quando eu era a interlocutora privilegiada, como se fosse esperado que eu desejasse ouvir sobre o tema. Algumas mulheres me contaram sobre praticar natação, caminhada e hidroginástica, integrar grupos de atividade física e dança nas praças e/ou desenvolverem atividades no SESC. Nessas ocasiões, o argumento central do engajamento girava em torno de poder transgredir, arriscar-se. Tratava-se de investir no autocuidado para “*tomar cerveja todos os dias*”, “*desfilas no chão*” e ir a festas e pagodes (Diário de campo, ago-set./2017).

Isto não significa que o valor atribuído à saúde não seja grande – à pergunta “*o que é saúde para você?*”, obtive respostas como “*é tudo, sem ela você não pode ser feliz*”; “*é tudo nessa vida*”; “*é a coisa mais importante*” e “*é a melhor coisa que tem na vida*” (Leci, Alcione, Pinah e Clara, set./2018 a mar./2019). Contudo, aquilo que se associa à ideia de saúde remete a uma atitude frente à vida em que se afirme o viver, o alegrar-se, o divertir-se:

“*A vida é um sopro, então vamos viver...*” (Leci, nov./2018).

“*Viver, você estar sempre bem com a vida, com tudo...*” (Mariene, nov./2018).

“*É ter alegria e viver...*” (Pinah, mar./2019).

“*Você tem que se divertir, tem que se distrair. [...] Se você ficar deprimida, aí começa a ter problema de açúcar, de colesterol...*” (Alcione, mar./2019).

Os cuidados com o corpo – tomar os remédios para as doenças crônicas, fazer atividade física ou dieta – existem, mas não estão no centro dos sentidos experimentados para a saúde. O que mais as preocupa envolve os afetos e as relações: saudável é *“fazer uma higiene mental”* e *“estar no meio de gente”* (Clara, mar./2019).

Observa-se, assim, que a saúde emergiu como recurso para fazer aquilo que se planeja e pretende no cotidiano, mas não se estabeleceu como uma preocupação contínua nem que *a priori* implique renunciar aos prazeres associados ao mundo do samba. Ao contrário, a adoção de prescrições dos saberes médicos pode ter uma perspectiva transitória e debochada, que envolva assegurar um *“passe livre”* para não perder a festa.

Ivone, por exemplo, contou-me que a médica disse que não *“permitiria”* que ela desfilasse no carnaval de 2017 caso não *“baixasse”* seu peso e se cuidasse. Então, em novembro de 2016 começou a dieta – *“comer só alface, parei de beber e comecei na ginástica”*. Emagreceu quatro quilos, os exames comprovaram redução de glicemia e colesterol e, então, conseguiu *“autorização”* para desfilhar. Na sequência, riu e disse que incluiu o arroz integral, feito com cenoura e brócolis, na sua dieta, pois *“alguma coisa que a doutora fala a gente tem que fazer... Pega mal não aproveitar nada que ela diz”* (Diário de campo, ago./2017).

Passado o carnaval, Ivone contou que havia parado de fazer a dieta *“bem certa mesmo”*. Embora faça alongamento, ginástica sênior, dança do ventre e aula de consciência corporal numa instituição que as oferta gratuitamente, as atividades são para ela uma ocupação para *“conversar com*

peças diferentes” e “não ficar com os problemas em casa” (Diário de campo, ago./2017).

Dentre as atitudes de afirmação do viver, as maneiras de se relacionar com “os problemas” são elementos importantes para os sentidos de saúde acionados pelas mulheres dos Cabelos Brancos:

“Eu tenho saúde porque eu consigo acordar e dormir com os meus problemas, sem que eles me maltratem, entendeu? [...] Saúde é viver um dia de cada vez, ser saudável é viver um dia de cada vez, é não se desesperar...” (Pinah, mar./2019).

“Não absorva problemas, nada, nada, nada da sua vida. Porque devido aos problemas você perde até a saúde...” (Alcione, mar./2019).

Tais problemas, embora possam envolver situações de adoecimento, como nos casos de Pinah, com a demência do pai, e de Alcione, com o tratamento de seu câncer de mama, falam mais do que se denominaria “*determinação social do processo saúde-doença*” (Barata, 2009, p. 18). Assim, apareceram preocupações com a situação econômica e o mundo do trabalho. Dolores, que é terceirizada em uma creche do município do Rio de Janeiro, afirmou que “*a única coisa na minha vida que está me faltando agora, [...] faltando não, porque eu tenho um emprego, mas [preciso de] uma estabilidade melhor, entendeu? Está faltando ser independente*” (nov./2018). Enquanto isso, cansada da “patroa”, Mariene disse que sempre pagou sua “*autonomia*” e que faltava pouco para “*ficar em casa [...] quero curtir minha aposentadoria*” (nov./2018).

Além disso, como não poderia deixar de ser na cidade do Rio de Janeiro, a situação da violência urbana surgiu com frequência nas conversas. No entanto, esse tema apresentou-se com múltiplas posições entre elas, tendo em vista que as relações com os chamados “bandidos” e suas práticas estão presentes diferentemente em suas realidades.

Nesse sentido, fazem um “diagnóstico” das mudanças com relação à criminalidade no que diz respeito a uma determinada “ética” de proteção: uma delas contou que na adolescência teve um namorado que fumava maconha e, ao acompanhá-lo à “boca”, levou uma “bronca” do traficante, que disse que ali não era lugar para ela e que o rapaz não “prestava”. Outra das mulheres disse que o problema é que *“agora vai o povo de outras comunidades para invadir e roubar na região, o que quebra a proteção local que existia”* (Diário de campo, set./2017 a out./2018). Por outro lado, contam como algumas coisas se “acalmaram”:

“Porque agora está muito mudado, né? Está muito mudado. Olha, eu vejo na minha época, de mais nova no Império... Ihhhh... Minha filha, peguei muito tiroteio lá dentro, tinha briga por causa de samba. Davam tiro pro alto! Quantas vezes saía de joelho ralado, que eu me jogava no camarote, me jogava no chão. Todo mundo passando por cima de mim correndo, por causa dos tiros...” (Aracy, mar./2019).

As mulheres dos Cabelos Brancos reconhecem que antes ficavam mais despreocupadas na rua e não pensavam em como voltariam para casa, mas hoje, *“já vê uma carona, divide um uber... se é mais distante, o pessoal aluga a van”* (Diário de campo, set./2017 a out./2018). Embora todas tenham que algo

extremo aconteça a elas ou aos seus, tal como os assassinatos de familiares vividos por algumas, não há um discurso generalizado de medo, nem passa pela cabeça da maioria deixar de circular pela cidade devido à violência. Aliás, uma das coisas que chamou minha atenção é justamente a capacidade de mobilidade delas pelos diferentes espaços da cidade e da Baixada Fluminense; conhecem inúmeros lugares, ruas e caminhos.

Não obstante, também escutei de uma delas que *“saía muito, agora a gente está mais devagar”* porque tem medo da violência, contando que, quando vai para um lugar distante e “perigoso”, não leva celular nem bolsa para não chamar a atenção, e que raríssimas vezes chega em casa após as 22 horas, pois não tem *“ninguém na rua, nada... um deserto só, dá medo, muito medo mesmo”*. O que se destaca em sua narrativa, além da marcada diferença em relação às demais, é que articula a sensação de insegurança aos programas de uma estação de rádio popular que ouve todos os dias: *“é muita maldade, é muita violência, eu acho que isso tá mexendo comigo, que às vezes eu tenho medo de sair”*. Contudo, não realiza uma crítica da construção dos conteúdos dos programas nem das desigualdades sociais implicadas na produção da violência, na medida em que adota um discurso padrão do tipo *“morre também porque se mete em baile; filho meu não vai à baile, fazer o que lá, lugar de bandido?”* (Diário de campo, set./2017 a out./2018). Parece-me interessante a construção do *modus operandi* das relações de saber/poder/subjetivação hegemônicas na organização de um modo de pensar e falar que articula a produção de um mercedor da morte violenta – alguém que “fez por onde” –, a adoção de uma conduta “não vou dar mole, não vou

sair” (logo, não merecerei) e a experimentação de um medo crescente e limitante. Tal processo investe na privatização daquilo que se refere à determinação social da saúde, bem como na ruptura de laços de solidariedade e empatia, produzindo um inimigo (Mbembe, 2018).

Apesar dessa posição bastante marcada pela racionalidade hegemônica diante de um “*problema*” complexo como a violência urbana, ainda persiste a potência transgressora do mundo do samba na história dessa mesma mulher dos Cabelos Brancos. Em que pesem seus medos, ela conta que para ir aos ensaios das escolas de samba “*não tem jeito*”, acaba chegando às 4 horas da manhã. Porém, não pensa em abandoná-los. Fala também, cheia de orgulho, da filha, ritmista numa das baterias de escola de samba: “*ela não tem medo*”. Em determinado sentido, torna-se aparente a existência de uma força produtora de vínculos de reciprocidade, de comunidade e de alegria que sustentam um grau de abertura ao risco.

Tais vínculos aparecem em praticamente todas as falas das mulheres dos Cabelos Brancos; são eles que, tanto afetiva quanto materialmente, dão suporte para atravessar os momentos de dor e angústia e para manter-se na festa. À semelhança dos terreiros, casas e tabuleiros das “tias” no enfrentamento da escravidão e do racismo, as mulheres dos Cabelos Brancos se reúnem para visitar e cuidar de quem adoecer (cozinhando, limpando a casa, fazendo compras), para arrecadar doações para quem perdeu a casa no incêndio, para fazer “vaquinhas” para quem está “sem condições” de pagar um passeio ou a fantasia para o desfile e/ou para tomar conta durante o “*Encontro das Bandeiras*” daqueles diagnosticados com Alzheimer. O que emerge com

intensidade nas conversas é que os *“problemas”* podem ser compartilhados e tratados no mundo do samba, pois *“isto é vitamina, isto que me reergueu”*, *“cura tudo”*, *“não fico tão ranzinza”* (Diário de campo, ago./2017).

Entendendo, como afirma Safatle (2015), que saúde *“é um estado de equilíbrio dinâmico instável”* (p. 344), em que o vivente se torna sujeito pela capacidade de instituir normas que lhe sustentem a vida, parece-me então que as mulheres da Ala produzem territórios existenciais que são atravessados pelos discursos biomedicalizantes da vida, mas estabelecem modos de viver em que os sentidos de saúde remetem a outros regimes de verdade em que *“bem-estar”* implica *“ser feliz comigo mesma, com a minha família, com meus amigos”* (Leci, nov./2018).

Se quanto à saúde é possível encontrar pistas de outros caminhos para a produção de si e de mundo, também podemos percebê-las em relação à velhice. Embora as mulheres da Ala não ignorem a passagem do tempo, afinal são mulheres dos Cabelos Brancos, o envelhecimento não apareceu nas conversas como uma preocupação em si.

Pode-se pensar que, sendo constituída por mulheres entre 47 e mais de 80 anos de idade, seja a Ala um espaço propício para vermos funcionar uma atitude de resistência ao envelhecimento, como analisada por Debert (1988) e sintetizada na expressão *“velho é sempre o outro”* (p. 538). Essa tensão apareceu na fala das mais jovens:

“Porque apesar de não aparentar [...] mas, assim, meu coração é um coração de uma mulher de 70 anos,

não é um coração de uma mulher de 49” (Jovelina, nov./2018).

“Eu gosto, sempre gostei, eu gosto de ficar no meio dos mais velhos, [porque] as mais velhas, elas sempre te dão aula, te ensinam. A gente aprende muito com elas...” (Mariene, nov./2018).

Assim, para Jovelina foi seu coração que envelheceu por uma doença cardíaca crônica e não aguentaria o ritmo dos desfiles em outra ala. Já para Mariene, que há vinte anos acompanha as atividades da Ala ao lado da mãe e esperou ter a idade mínima para fazer parte dela, efetivamente, velhas são as “outras”, aquelas que ensinam sobre os “segredos” da vida. Ambas integram uma velha guarda, mas isso não implica a afirmação de si mesmas no território da velhice.

Contudo, essa não parece ser a atitude mais pregnante na Ala. Numa das reuniões, enquanto o marido de Clara distribuía remédios que “*estavam sobrando*”, foi possível escutar entre gargalhadas: “*ser velho é uma droga mesmo, hein!?*” (Diário de campo, ago./2017). Nas entrevistas também se afirmou a produção desse lugar: “*eu estou velha*”, “*quando eu ficar mais velha*”, “*estou ficando mais velha*”, “*quando você fica velha*” (Dolores, Leci, Alcione e Pinah, set./2018 a mar./2019).

Há, pois, um reconhecimento da velhice como território existencial. O que entendo ser menos difícil do que sugere a literatura (Britto da Motta, 2006; Debert, 1988), na medida em que são acionadas linhas de força próprias a outros regimes de verdade, engendrando outras práticas de produção de si e da realidade.

Nessa direção, duas situações falam da desconstrução dos estereótipos vinculados às velhas guardas e, conseqüentemente, à velhice. Dolores disse que quando decidiu sair de sua ala anterior e lhe sugeriram entrar para a velha guarda, prontamente respondeu: *“eu não, não sou velha [...] Velha guarda é muito chata... Só que eu não sabia que tinha esses eventos todo domingo”* (nov./2018). Prosseguiu contando que devia ter entrado para os Cabelos Brancos antes, pois *“o pessoal é muito animado”*, não fica parado e seu genro até implica porque ela tem sempre uma festa para ir. Além disso, *“as meninas têm um carinho com você [...] não é que nem as outras [alas] se importam mais com você”* (nov./2018). Situação bastante semelhante aconteceu com Alcione, cuja entrada nos Cabelos Brancos parece ter frustrado a expectativa de seu irmão.

Quando seu irmão “achou” a Ala dos Cabelos Brancos no Facebook e disse que era uma *“ala boa”* para ela e que tinha falado de *“sua situação”* para o presidente, operava uma série de “juízos” sobre Alcione ser uma mulher *“sozinha”*, envelhecendo sem ter marido nem filhos, que precisava de uma diversão *“mais adequada”, “mais calminha”*. Não imaginava que os *“compromissos”* dos Cabelos Brancos até poderiam se iniciar numa *“inofensiva”* tarde de domingo, mas se estenderiam pelas madrugadas e se multiplicariam pelos outros dias da semana com festas juninas e julinas, comemorações de santos e orixás, aniversários etc. As festas e o convívio com os Cabelos Brancos também mudaram a perspectiva de Alcione, que antes olhava as velhas guardas com um tanto de *“pena”*, como se estivessem *“gagás”*:

“Domingo tem ensaio da velha guarda, você tem que estar arrumada. É bom, porque você chega numa certa idade que não quer mais usar [bijuterias, enfeites, acessórios], mas com essa ala você usa brinco, você usa anel, você tem que usar pulseira, tem que usar colar... No começo eu botava as coisas na bolsa; quando chegava perto do pessoal, aí eu começava a botar a pulseira... [...] Eu criticava muito, que eu passava às vezes em Vila Isabel, via o pessoal e ficava assim: ‘coitada dessas pessoas, o carnaval acabou e eles continuam com essas roupas de velha guarda, andando no ano todinho’. [...] Mas eu nunca podia imaginar que tinha encontro de velha guarda, porque eu não estava acostumada a viver ali no meio do samba. [...] Agora eu vou, na maior, toda contente...” (mar./2019).

A velhice até pode “*ser uma droga*”, mas não parece se fixar nas ideias de decadência e fragilidade, pois ela é lugar de quem dá “*aulas*”. Aulas de vida, nas palavras de Mariene, mas também aulas de valorização dos vínculos, de se divertir e de sustentar suas tradições éticas e estéticas. Com relação a isso, parece central a concepção mesma de velha guarda, como diz a música de Dicró e Pongá (2002), tomada como hino pela Associação das Velhas Guardas das Escolas de Samba do Rio de Janeiro: “*a velha guarda é o samba em pessoa*”, “*é a espinha dorsal do samba*”, pois se articula à maneira como os mais velhos são percebidos na cosmogonia afro-diaspórica.

A produção de si e de mundo vinculada ao plano de constituição donde emerge o samba é marcada pelas maneiras como as sociedades negro-africanas valorizam a oralidade e a ancestralidade (Rifiotis, 2006) e pela história das redes de proteção, da luta pela liberdade e das estratégias de

sobrevivência desenvolvidas pelas populações escravizadas no Brasil (Velloso, 1990).

Não à toa, falar de si nas reuniões, festas e/ou entrevistas implicava contar da linhagem, do vínculo da família com o mundo do samba “*desde sempre*”, de pais e avós “*fundadores*”, de filhos e netos espalhados por outras escolas de samba (Diário de campo, ago./2017 a out./2018). Ao mesmo tempo, envolvia o orgulho de conhecer histórias e fofocas e de, agora, ocupar um lugar social reconhecido como daquele que é “*mestre*”, remetendo à função de “*tias*” e *griots*³⁷ (Bernat, 2013).

Noutra perspectiva, a velhice significa autonomia para dizer não a obrigações indesejadas, namorar, morar onde e com quem quiser, ir ao samba e voltar a hora que desejar. No entanto, essa atitude de valorização da liberdade, da capacidade de condução da própria vida, não aparece ligada à proposição de uma “*terceira idade*”. O termo, tão presente na mídia, na publicidade, na produção acadêmica e nas conversas de algumas camadas sociais urbanas, simplesmente jamais apareceu nas conversas das mulheres dos Cabelos Brancos. Mesmo quando se referiram a práticas de autocuidado vinculadas à lógica da promoção da saúde, as mulheres não as associavam a essa ideia. O exercício da liberdade não se vincula à mimetização da juventude para aproveitar a vida, remete mais à valorização dos esforços empreendidos

37 Griot – aquele que mantém a tradição da comunidade a que pertence, por meio da oralidade expressa na contação de histórias, na música e na poesia são transmitidas a filosofia e a ética dos ancestrais às novas gerações e são arbitrados os conflitos (Bernat, 2013).

para estudar, trabalhar, criar os filhos, se sustentar e não precisar mais se submeter ao machismo de pais e maridos.

Por exemplo, nas conversas Beth disse que cuida dos netos para que as filhas possam trabalhar, mas isso não significa que elas têm direito de se meter na sua relação com o “*namorado*”. Nem que ela vai deixar de fazer suas coisas na Ala, no Cacique ou na igreja. Leci, concordando com Beth, contou que por isso decidiu ter um espaço para ela ficar com o seu “*namorado*” longe da família, alugando um apartamento no “Balança Mas Não Cai”³⁸. Sair de perto da família provocou reações nos filhos: “*Como assim vai morar lá?*” Mas ela fala que sempre trabalhou muito, criou os filhos, e agora eles devem viver suas próprias vidas (Diário de campo, ago./2018).

Pinah explica:

“Sabe o que acontece? A gente descobre que precisa dessa liberdade na última gota, na essência dela. Ser livre de verdade, pra dizer não, não quero saber... dá teu jeito. Eu agora, tudo na minha vida ó... olha só como é que eu tô... soltinha...” (mar./2019).

A velhice como tempo de maior liberdade também se apresentou nos discursos das mulheres pesquisadas por Debert (1988). Sua análise sublinha a importância de considerarmos as mudanças histórico-sociais quanto às relações de gênero e suas repercussões na construção da velhice das mulheres. Assim, ela afirma que as mulheres passaram a negar o modelo de

38 Prédio no Centro da cidade do Rio de Janeiro, próximo à prefeitura e ao Sambódromo.

envelhecer expresso por avós e mães e foram impelidas a estabelecer outras normas.

As mulheres dos Cabelos Brancos valorizam, sem dúvida, a liberdade e contam histórias de vida cheias de impasses e tensionamentos produzidos por relações de gênero profundamente machistas. Porém, não é possível afirmar que há uma negação integral do modo de envelhecer das mães, tendo em vista que existem forças muito heterogêneas na construção das relações com essas últimas.

Nessa direção, há mães que surgem como presenças marcantes e valorizadas, que lutam pelas filhas, criam possibilidades de ascensão social e as preparam para tensionar e/ou romper com estruturas machistas, embora elas mesmas não o tenham logrado. Assim, fui apresentada a mães machistas, que acatavam a regra de não frequentar o samba – *“não é lugar de mulher casada”* – ou afirmavam que *“mulher tem que ficar calada mesmo”*, e, simultaneamente, incentivavam a estudar e trabalhar, mães que ensinavam *“pra gente fazer diferente”* e sublinhavam que era fundamental garantir autonomia financeira: *“seu marido é o seu salário”* (Jovelina e Pinah, nov./2018 e mar./2019).

De outro lado, aparecem os efeitos do abandono por parte da mãe. Criada de casa em casa, ouvindo falarem mal da mãe, que só conheceu na adolescência depois de *“correr muito atrás”*, Dolores carregou (carrega) as marcas do abandono e de uma série de prescrições morais sobre como viver. Nas casas por onde passou, sua mãe era descrita como quem *“não presta”*, uma vez que tinha se envolvido e permanecido por anos com um “homem

casado” – o pai de Dolores –, abandonara os filhos, bebia muito, gostava de festas e tinha “*arrumado*” outra família. Ela cresceu sob a pressão de não se tornar como a mãe e em meio a posturas condescendentes para com o abandono proporcionado pelo pai e também para com suas várias mulheres, afinal “*era um homem do samba*”. Assim, Dolores casou e permaneceu por mais de trinta anos casada, passando por dificuldades e infelicidades devido à preocupação:

“Ele me traiu muito, muito mesmo, entendeu? Mas eu não, eu falei: ‘não!’ Eu tinha medo; falei: ‘eu tenho que me comportar direitinho, porque ele me deu tudo que eu não tive na minha vida...’ Entendeu? Uma família... Entendeu? Tudo direitinho. Ele é um rapaz certo, um rapaz direitinho. Então, eu tenho que me comportar. Eu ficava achando que se meu casamento não desse certo eu tinha falhado...” (set./2018).

Em ambas as situações, experimentando mães que produzem orgulho ou vergonha, persiste a centralidade da família e de uma atitude de cuidado para com “os seus”, ora associada à racionalidade hegemônica quanto ao papel de submissão da mulher, ora à construção de um tipo de matriarcado à semelhança das “tias”. Assim, mesmo sendo mulheres com vivência no mercado de trabalho, com atitudes marcadas por um exercício de liberdade, quando o assunto são os netos aparecem “*avós babonas*”, que levam para passear, cuidam para os pais trabalharem, compram presentes e cozinham, o que não permite que falemos numa ruptura com o lugar do cuidado associado à figura clássica da avó, embora, evidentemente, sejam avós que coloquem limites nessas “responsabilidades”, mandem no seu tempo e dinheiro, caiam no

samba, tenham festa todo domingo e espantem a família: “*Gente! [...] As velhinhas bebem, bebem, bebem e não ficam ruim*” (Pinah, mar./2019).

“As velhinhas” bebem, bebem, bebem e, para a surpresa dos mais desavisados: namoram, ficam, fazem sexo sem compromisso etc. O exercício da liberdade implica exercício da sexualidade, mesmo que, às vezes, de maneira discreta “*pro pessoal não ficar falando*”.

Britto da Motta (2006) apresenta estudos em que mulheres de bairros populares identificam a velhice à liberdade, mas associam a mesma ao desinteresse dos maridos, à ausência de ciúmes. Uma liberdade que emerge marcada pela perda de valor no mercado sexual, pela fealdade. O mesmo não encontramos nas relações que se estabelecem no mundo do samba. Os Cabelos Brancos e suas atividades são espaços cheios de paqueras, “*namoridos*”, amantes, traições e ciumeiras.

Numa das noites no “*escritório*”, a conversa girava em torno das relações afetivo-sexuais. Beth contava que ao ser paquerada pelo “*namorado*” havia esnobado “*o chaveirinho*”, referindo-se à sua estatura, mas felizmente vencera os preconceitos quanto à altura do pretendente e quanto ao seu próprio corpo devido à mama reconstruída pós-câncer. “*É um cara sexualmente ótimo, que me agrada e que me dá prazer.*” Emendando o assunto, outra mulher dos Cabelos Brancos dizia que não adianta ficar com “*homem que acaba com a gente*”, contando, com raiva, que o ex-namorado, com quem ficara três anos, a traiu com outra imperiana e que, “*tudo bem*”, se tornou “*amante de um sujeito da mesma ala que a dele*” (Diário de campo, ago./2017).

Noutra ocasião, as conversas giravam, justamente, sobre que tipo de homem vale a pena. *“Hoje em dia é preciso muito cuidado, porque há muito homem encostado, muito 171...”*, dizia uma delas, enquanto outra admitia que estava *“há muito tempo sem namorar, estou morrendo de sentir falta”*, mas que não queria homem encostado – *“[pra] dar trabalho e implicar com meu samba? Tô fora!”*. Porém, durante o “papo”, ambas também riram a valer, olhando e comentando sobre uma terceira mulher dos Cabelos Brancos, que na barraca próxima aceitara a cerveja oferecida por um dos “rapazes” presentes, mostrando a persistência de determinada moralidade sobre o que pode ou não uma mulher (Diário de campo, set./2017 a out./2019).

Aliás, é muito significativa a correlação entre o tipo de mulher que se é, o “samba” que se frequenta e aceitar ou não que um homem pague a cerveja ou qualquer outra bebida. Nesse sentido, a fala de Leci foi a mais contundente:

“Ah, tem um pagode ali na esquina... Não perco meu tempo. [...] Eu nunca gostei de ficar em lugar próximo de casa. [...] Pra você ter uma noção! [Meu atual namorado] só ficava num bar tradicional que tinha [perto de casa]. Ele falou: ‘como que eu não te conhecia? Eu conhecia todo mundo...’ Falei: ‘mas eu não parava [ali]. Não tinha nada a ver comigo. [...] Sabe por que eu não parava ali? Porque eu não precisava de homem pra me sustentar. Eu trabalhava. As mulheres que paravam ali queriam homem para sustentar. Estou mentindo?’ Ele: ‘Não!’ Eu tinha o meu dinheiro, tinha a minha casa, eu ia fazer o que ali?” (nov./2018).

Entretanto, mais ou menos discretamente, para não “cair na boca do povo”, as mulheres dos Cabelos Brancos não abrem mão do exercício de sua

sexualidade nem se colocam em um lugar desvitalizado, não desejável. Ao contrário, algumas vezes operam práticas e discursos de determinada moralidade hegemônica, como um “jeito de corpo”, uma “malandragem”, que envolve uma “reserva de mercado”.

Ao contarem sobre um dos *“Encontros das Bandeiras”*, que acontecera em uma quadra que tem fama de ser das melhores, diziam que a festa estava *“quente”*, *“os homens de lá estavam dando em cima de qualquer mulher”*. Rindo, entre orgulhosas e *“envergonhadas”*, várias das presentes comentavam sobre as cantadas que receberam, para, logo em seguida, falarem do quanto *“vigiam”* os homens dos Cabelos Brancos para que não façam esse tipo de coisa nem sejam alvo de cantadas femininas nas festas. Unâimes, disseram que *“homem que é da Ala e é casado será monitorado e reprimido em qualquer postura que seja ou indique traição em relação à esposa ou namorada”*. O interessante é que a vigilância não se restringe à esposa ou namorada – é estabelecida uma rede em que todas as mulheres se ocupam de *“cuidar”* dos *“homens do samba”*. No entanto, *“à boca pequena”* o que se sabe é que essa seriedade total e generalizada quanto aos que ostentam um *“relacionamento firme”* não é tão inflexível assim (Diário de campo, set./2017 a out./2018). Afinal, *“malandro é malandro, mané é mané”!*

No terreiro dos Cabelos Brancos, o território existencial da velhice parece, pois, se constituir como um mosaico heterogêneo em que forças de repetição e diferenciação se (re)configuram mutuamente, fazendo emergir discursos e práticas que não aderem imediata nem automaticamente à ideia de que envelhecer é um infortúnio. Mas, também não adotam como direção a

busca pela imagem-objetivo “envelhecimento ativo/terceira idade”. Operando modos de produção de si e de mundo que acontecem entre a lógica hegemônica e as forças dos sistemas negro-africanos sobreviventes à diáspora e à escravização, tornam visíveis e dizíveis outros modos de existir. Modos de existir que não negam angústias e dores, mas se constroem na afirmação da vida, pois entendem que

“Na chuva de confetes deixo a minha dor...

Na avenida, deixei lá

A pele preta e a minha voz.

Na avenida, deixei lá

A minha fala, a minha opinião,

A minha casa, a minha solidão...”

(Rômulo Fróes e Alice Coutinho)

Nesse sentido, aquilo que as mulheres dos Cabelos Brancos estabelecem como único critério para “avaliar” o que é bem-estar é a própria vida, como experiência transgressora na medida em que tensiona a produção de territórios existenciais mais associados ao eixo medo/culpa/dever na e pela afirmação de que a existência que vale a pena se articula à invenção coletiva de espaços para uma *“saúde livre e mundana [...] uma relação dionisíaca com a existência [...] desejosa de se alimentar de todas as suas vivências”* (Biato, Costa e Monteiro, 2017).

O grande poder transformador...

No meu percurso profissional, o incômodo com um processo de produção de saúde em que aqueles que questionam as prescrições tecnocientíficas do aparato biomedicina, epidemiologia e promoção da saúde são rotulados como “resistentes ao tratamento” levou-me a buscar outros sentidos para a palavra “resistência”.

Encontrar a malandragem da “Tia” no Renascença Clube abriu caminhos para que eu pudesse explorar a intuição de que o samba, “*pai do prazer [...] filho da dor*” (Veloso, 1993), poderia se constituir em um universo de referência que permitisse a produção de territórios existenciais “resistentes” à biomedicalização da vida, ao enquadre em modos de existir marcados pela lógica hegemônica, que engendra um sujeito empresário de si que produz seu viver no eixo medo/culpa/dever para assegurar-se de que será bem-sucedido em manter-se saudável e que, portanto, chegará à terceira idade.

Contudo, não percebi que o deslocamento que queria produzir para o termo “resistência” implicava efetuar um enquadre *a priori* dos movimentos de produção de si e da realidade colocados em funcionamento pelas “tias”, na medida em que buscava por um *topos* idealizado, constituído fora das relações de saber/poder/subjetivação que investem no governo da vida. Tal *a priori* fazia-me perder a potência daquilo que se passa na experiência vivida: os movimentos de transgressão, bem como induzia-me à cristalização das mulheres do mundo do samba no efeito/sujeito “tia”.

Longe de se construir a partir de uma atitude reativa às injunções que percorrem o *socius*, o samba se fez em movimentos sincopados, na abertura ao risco e no trânsito pelas encruzilhadas, articulando elementos heterogêneos. Inventado sob as marcas da (re)construção de espacialidades e vínculos dos povos desterrados pela escravidão, misturando as diversas formas que a sustentação da cosmogonia africana assumiu nas regiões rurais brasileiras, principalmente no Recôncavo Baiano e no Vale do Café, à luta pela integração das comunidades negras e populares ao cenário urbano da capital do país, o samba carioca é da ordem da malandragem.

Nesse sentido, um dos primeiros efeitos de mergulhar no mundo do samba, analisando as formas de funcionamento dos dispositivos escolas de samba, foi desconstruir a ideia de um “purismo contra-hegemônico”, pois se tratava mais de caminharem no fio da navalha para sustentar a circulação de linhas de força próprias da cosmogonia afro-diaspórica e os modos de viver que ela engendra num cenário extremamente adverso.

Desembaraçar-me de uma perspectiva romantizada e naturalizante das escolas de samba gerou incertezas quanto à própria pesquisa. Tendo em vista que o seu processo de construção se fez atravessado pela racionalidade hegemônica, bem como que há um crescente empresariamento de sua gestão, não estaria “tudo dominado”? Minha aposta, foucaultianamente falando, é que não, pois onde operam movimentos de captura também existem movimentos de invenção. Dessa maneira, entendo que a potência heterogenética desses dispositivos se mantém, na medida em que ocupam o espaço público, visibilizando e dando voz aos corpos e às vidas tidas como descartáveis, e

desenvolvem ações nos subúrbios e zonas periféricas da cidade que propiciam transformações na realidade social das comunidades negras e populares em que se inserem, abrindo espaços de lazer, esporte, profissionalização, trabalho, educação e saúde.

Tal aposta comporta, ainda, outro aspecto: diante da história do GRES Império Serrano e seus inúmeros impasses e, principalmente, da experiência junto à Ala dos Cabelos Brancos, é “imperioso” compreender que ações de totalização que pretendam homogeneizar o que se passa no mundo do samba estão fadadas ao fracasso. Portanto, minha pesquisa cartografou o jeito singular das mulheres dos Cabelos Brancos de fazer andar a vida, colocando em análise como elas produzem seus territórios existenciais no exercício do cuidado de si, em sua busca de responder a cada momento que a vida vale a pena ser vivida.

Das conversas com as mulheres dos Cabelos Brancos emergiu uma segunda ruptura com as formas naturalizadas de compreensão do campo de pesquisa: nem todos os territórios existenciais construídos por elas poderiam ser designados pelo significante “tia”. Aliás, tratava-se de compreender que “tia” era menos um lugar identitário e mais uma função coletivamente reconhecida, que dizia da possibilidade de sustentar e transmitir a tradição do mundo do samba. Desse modo, embora nem todas se reconhecessem nem fossem reconhecidas por esse nome, era possível entrever nos seus modos de viver as forças constituintes do mundo do samba naquilo que se refere à tradição da cosmogonia afro-diaspórica quanto à importância da festa e da alegria para tornar uma vida vivível.

Nessa direção, seus modos de produção de si e da realidade não se vinculavam à “resistência” à biomedicalização da vida, mas à afirmação da vida como possibilidade de transgredir os enquadres *a priori* quanto à saúde, ao bem-estar e ao que pode ou não uma mulher das camadas populares na cidade do Rio de Janeiro após os 50 anos de idade.

Tratava-se, pois, de transitar entre saberes e práticas vinculados ao aparato biomedicina, epidemiologia e promoção da saúde e tudo aquilo a que eles exigem renunciar, pela produção de um jeito de viver afirmativo, que inclui na existência a dor, a angústia, o risco, o prazer etc. Isto posto, o valor das prescrições e a decisão de segui-las ou não se desloca do eixo medo/culpa/dever, pois remete a quanto elas permitirão o viver, o qual está estreitamente vinculado à possibilidade de construir vínculos de reciprocidade, de gerar comunidades que deem suporte ao enfrentamento de situações de vulnerabilidade e precariedade. Assim, emergem como centrais na produção do bem-estar e da saúde, por um lado, aquilo que se denominaria de “mental”, associado a usufruir das relações, da alegria e do prazer vividos no mundo do samba; e, por outro, o “social”, remetido a condições de vida digna.

A forma de compreender a saúde que emerge dentre as mulheres dos Cabelos Brancos diz de um saudável que não é efeito da ação individual de autocuidado de um sujeito, mas processo de construção relacional de práticas de cuidado e, no limite, de equidade. Nesse aspecto, é interessante pensar que a singularidade dos modos de existir insista em provocar o campo da Saúde Coletiva com relação à necessidade de se posicionar mais radicalmente no que

respeita à determinação social do processo saúde-doença sem cair na protocolização da vida.

Tanto quanto desestabiliza a ideia de um autocuidado empreendido pelo sujeito-empresário, o mundo do samba engendra outras formas de experimentar a velhice, pois tende a se distanciar do etarismo pela afirmação da importância dos mais velhos como guardiães da tradição nas escolas de samba. Nesse cenário, a construção do território existencial da velhice não precisa se orientar pela polarização fragilidade/terceira idade na medida em que aquilo que se valoriza é a rede de relações tecida no terreiro das escolas de samba com o passar dos anos, a presença cotidiana na consolidação e na transmissão da história da agremiação e o pertencimento a uma linhagem de sambistas.

Mesmo que nem todas as mulheres dos Cabelos Brancos correspondam à imagem dessa velhice associada a “tias” e *griots*, seus modos de existir articulam-se aos valores e sentidos próprios do lugar de velha guarda que ocupam, fazendo ver e falar de um envelhecimento que se distancia da mimetização da juventude para justificar suas condutas. Ao contrário, as mulheres dos Cabelos Brancos afirmam que o tempo de vida transcorrido e o reconhecimento dele não implicam abrir mão de exercitar sua liberdade nem sua sexualidade.

Nas conversas e nas experiências compartilhadas com as mulheres dos Cabelos Brancos, aprendi que a malandragem é apostar na potência da vida, é insistir na festa como espaço transgressor, é experimentar o samba como “o *grande poder transformador*” (Veloso, 1993).

Por fim, gostaria de retomar os risos que ouvi no barracão acadêmico para reconhecer a pertinência das frases que os acompanhavam. Sim, “*sambei e bebi*”, e sim, “*isso que foi campo*”. Como dizia o grande Wilson das Neves (2015), imperiano “de resposta”: “*Ô sorte!*” Cada vez que a aspereza da vida se fez presente nos últimos anos, cada vez que o diálogo com a literatura se fez duro e quase ininteligível, tanto quanto as mulheres dos Cabelos Brancos, acionei a malandragem aprendida. Não teria sentido algum cartografar o cuidado de si no mundo do samba, sem abertura aos acontecimentos e às afetações do campo de pesquisa:

*“Quem dera
Que a vida fosse assim.
Sonhar, sorrir,
Cantar, sambar
E nunca mais ter fim.”
(Zé Catimba, Serjão e Gibi)*

Referências:

- ABINT. **Classificação, identificação e aplicação de não tecidos**. São Paulo: Abint, 1999. Disponível em: <http://www.abint.org.br/pdf/Manual_ntecidos.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2020.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR., D. M. *et al.* Apresentação: uma cartografia das margens. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR., D. M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2011. p. 9-12.
- ALEMÃO, J. S. Entre o morro e a cidade: a composição da naturalidade do samba. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados (MS), v. 8, n. 15, p. 1-24, jan-jun 2014.
- ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- AVGESRJ. Blog. Disponível em: <<http://velhaguardarj.blogspot.com.br/p/blog-page.html>> Acesso em: 10 dez. 2017.
- AYRES, J. R. C. **Sobre o risco: para compreender a epidemiologia**. São Paulo (SP): Hucitec, 2008.
- BAGIOTTO-BOTTON, V. La critica foucaultiana a la modernidad y la invención del cuerpo como natural. In: GUARNEROS, A. (Org.). *Encuentros Filosóficos, VI coloquio de doctorandos del posgrado en filosofía de la UNAM*, México/DF: UNAM, 2014, p. 145-153. Disponível em: <https://www.academia.edu/16305905/LA_CR%C3%8DTICA_FOUCAULTIANA_A_LA_MODERNIDAD_Y_LA_INVENCI%C3%93N_DEL_CUERPO_COMO_NATURAL>. Acesso em: 12 dez. 2017.
- BAPTISTA, L. A. **A cidade dos sábios: reflexões sobre a dinâmica social das grandes cidades**. São Paulo (SP): Summus, 1999.
- BARATA, R. B. **Como e por que as desigualdades sociais fazem mal à saúde**. Rio de Janeiro (RJ): Fiocruz, 2009.
- BARROS, M. E. B.; SILVA, F. H. O trabalho do cartógrafo do ponto de vista da atividade. In: PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano do comum**. Porto Alegre (RS): Sulina, 2014. p. 128-152.
- BECKER, H. S. A história de vida e o mosaico científico. In: BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo (SP): Hucitec, 1997. p. 101-115.

- BERNAT, I. **Encontros com o griot Sotigui Kouyaté**. Rio de Janeiro (RJ): Pallas, 2013.
- BIATO, E. C. L.; COSTA, L. C.; MONTEIRO, S. B. Pequenas e grandes saúdes: uma leitura nietzschiana. **Ciência & Saúde Coletiva**, 2017, 22(3): 965-974.
- BIRMAN, J. Entre cuidado e saber de si. **Sobre Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro (RJ): Relume Dumará, 2000.
- BIRMAN, J. A physis da saúde coletiva. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, RJ, IMS-UERJ, v. 1, n. 1, p. 7-11, 1991.
- BLASS, L. M. S. Velha Guarda de escolas de samba: concepções e paradoxos. In: **XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Salvador (BA): UFBA. Anais. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/6123030-Velha-guarda-de-escolas-de-samba-concepcoes-e-paradoxos.html>>. Acesso em: 20 set 2019.
- BOCSKAY, S. Undesired presences: Samba, improvisation and Afro-politics in 1970s Brazil. **Latin American Research Review**, 2017; 52(1): 64-78. Disponível em: <<https://larrlasa.org/articles/10.25222/larr.71/>>. Acesso em: 20 ago 2017.
- BRAZ, M. O samba entre a “questão social” e a questão cultural no Brasil. In: BRAZ, M. (Org.). **Samba, cultura e sociedade**. São Paulo (SP): Expressão Cultural, 2013. p. 75-94.
- BRITTO DA MOTTA, A. “Chegando pra idade”. In: LINS DE BARROS, M. M. (Org.). **Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política**. Rio de Janeiro (RJ): FGV, 2006. p. 223-235.
- BRITTO DA MOTTA, A. Envelhecimento e sentimento do corpo. In: MINAYO, M. C. S.; COIMBRA JÚNIOR., C. E. A. (Orgs.). **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro (RJ): Fiocruz, 2002. p. 37-50.
- BUFFON, R. Encontrando uma tribo masculina de camadas médias: a subjetividade na construção do objeto de pesquisa. In: GROSSI, M. P. *et al.* (Orgs.). **Trabalho de campo, ética e subjetividade**. Tubarão (SC): Copiart; Florianópolis (SC): Tribo da Ilha, 2018. p. 55-67.
- BUSS, P. M. Uma introdução ao conceito de promoção da saúde. In: CZERESNIA, D.; FREITAS, C. M. **Promoção da saúde: conceitos, práticas e reflexões**. Rio de Janeiro (RJ): Fiocruz, 2003. p. 5-38.
- BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 2018.

- BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, J. Desdiagnosticando o gênero. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro. 2009; 19[1]: 95-126.
- CAMARANO, A. A. Envelhecimento da população brasileira: uma contribuição demográfica. In: FREITAS, E. V. *et al.* **Tratado de Geriatria e Gerontologia**. 2ª. ed. Rio de Janeiro (RJ): Guanabara Koogan, 2006. p. 88-105.
- CAMPOLINO, N.; MOLEQUINHO, S. Menino de 47. In: **Império Serrano: um show de velha guarda**, faixa 2, 2006. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=B3cw28Gm2SA>>. Acesso em: 20 jan 2020.
- CANDEIA. Dia de graça. In: **Axé! Gente amiga do samba**, 1978. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0qsMvJ52Xcs>> Acesso em: 13 jan 2020.
- CAPONI, S. Viver e deixar morrer: biopolítica, risco e gestão das desigualdades. In: NALLI, M.; MANSANO, S. R. V. (Orgs.). **Michel Foucault: desdobramentos**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2016. p. 229-246.
- CARDOSO, J. B. F.; YAMAGUTI, W. H. Humor e preconceito de aparência: o riso na publicidade brasileira e as decisões do Conar. **Conexão - Comunicação e Cultura**, Caxias do Sul (RS), UCS, v. 16, n. 31, p. 243-254, jan./jun. 2017.
- CARDOSO, L. Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco antirracista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 8, n. 1, p. 607-630, jan-jun 2010. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20131216065611/art.LourencoCardoso.pdf>> Acesso em: 10 jan 2020.
- CARNEIRO, F. Nossos passos vêm de longe... In: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. C. (Orgs.). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro (RJ): Pallas/Criola, 2006. p. 22-41.
- CARTOLA; CACHAÇA, C. Tempos idos. In: CARTOLA. **Verde que te quero rosa**, faixa 6, 1977.
- CARVALHO, S. R. **Saúde coletiva e promoção da saúde: sujeito e mudança**. São Paulo: Hucitec, 2005.
- CASSOL, P. D. **“Pra matar preconceito eu renasci”**: o samba como uma ferramenta de emancipação em direitos humanos. 2019. (111 p.)

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CASTELO BRANCO, G. Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR., D. M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2011. p. 137-148.

CASTELO BRANCO, G. Anti-individualismo, vida artista: uma análise não fascista de Michel Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2009. p. 143-151.

CASTIEL, L. D. **A medida do possível... saúde, risco e tecnobiociências** [online]. Rio de Janeiro (RJ): Fiocruz, 1999. (204 p.)

CASTIEL, L. D. O acesso aos Campos Elísios: a promoção da saúde ampliada e as tecnologias de melhoramento em busca da longevidade (e da imortalidade). **Revista Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 24, n. 3, p. 1033-1046, 2015.

CASTIEL, L. D.; GUILAM, M. C. R.; FERREIRA, M. S. **Correndo o risco: uma introdução aos riscos em saúde**. Rio de Janeiro (RJ): Fiocruz, 2010.

CASTRO, A. M. **A equipe como dispositivo de produção da saúde: o caso do Núcleo de Atenção ao Idoso (NAI/UnATI/UERJ)**. 2003. (234 p.) Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

CATIMBA, Z.; GIBI; SERJÃO [1981]. **Só dá Lalá**. GRES Imperatriz Leopoldinense 2020. YouTube, 28 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fkbYc2LhQSk>>. Acesso em: 28 fev. 2020.

CAVALCANTI, M. L. V. C. **Carnaval carioca, dos bastidores ao desfile**. Rio de Janeiro (RJ): Ed. UFRJ, 2006.

CAVAQUINHO, N. **Degraus da vida**. YouTube, 12 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dfplX-I51DE>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

CAYMMI, D. Tia Nastácia. In: **Sítio do pica-pau amarelo**, faixa 10, 1977. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TE9OL_VdYJg>. Acesso em: 20 jan 2020.

CINTRA, A. M. S. *et al.* Cartografia nas pesquisas científicas: uma revisão integrativa. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 29, n. 1, p. 45-53, jan.-abr. 2017.

CLARKE, A. *et al.* **Biomedicalization: Technoscience, Health and Illness in the U.S.** Durham, NC: Duke University Press, 2010. (498 p.)

CONEP/MS. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Brasília, DF; Ministério da Saúde. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.html>. Acesso em: 10 dez. 2017.

CRUZ, A.; SOMBRINHA. **Samba é nossa cara.** YouTube, 20 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jYT9lw6J9eU>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

CUNHA, W. D. S. Samba, história e territorialidade: uma história da Grande Madureira. In: RIBEIRO, A. P. A.; CID, G. S.; VARGUES, G. F. (Orgs.). **Memórias, territórios, identidades: diálogos entre gerações na região da Grande Madureira.** Rio de Janeiro: Mórula, 2019. p. 25-40.

DA VILA, M. Disritmia. In: DA VILA, M. **Canta, canta, minha gente**, faixa 2, 1974.

DA VIOLA, P.; CARVALHO, H. B. Timoneiro. In: **Bebadosamba**, 1996.

DAS NEVES, W. **Ensino.** YouTube, 20 dez. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GGUP87sBPCA> Acesso em: 20 dez. 2017.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** São Paulo (SP): Boitempo, 2016.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe.** São Paulo (SP): Boitempo, 2016.

DEBERT, G. G. Feminismo e velhice. **Revista Sinais Sociais**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 22, p. 15-38, mai.-ago. 2013.

DEBERT, G. G. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. In: LINS DE BARROS, M. M. (Org.). **Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política.** 4ª. ed. Rio de Janeiro (RJ): Editora FGV, 2006. p. 49-67.

DEBERT, G. G. **A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento.** São Paulo (SP): EdUSP/FAPESP, 1999.

DEBERT, G. G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, R. C. L. (Org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa.** São Paulo (SP): Paz e Terra, 1997a. p. 141-156.

DEBERT, G. G. Envelhecimento e curso da vida. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 5, n. 1, 1997b. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12564>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

DEBERT, G. G. Envelhecimento e representações sobre a velhice. In: **VI Encontro de Estudos Populacionais**, Olinda. Anais. Olinda (PE): ABEP, v.1, p. 537-556, 1988. Disponível em: <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/451/437>>. Acesso em: 02 out. 2019.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo (SP): Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G. **O que é filosofia?** Rio de Janeiro (RJ): Ed. 34, 1992.

DICRÓ; PONGÁ. Velha guarda. In: **Dicró no Piscinão**, faixa 3, 2002. Disponível em: <<http://velhaguardarj.blogspot.com/p/hino.html>>. Acesso em: 20 out. 2019.

FERNANDES, D. C. **Sentinelas da tradição: a constituição da autenticidade no samba e no choro**. São Paulo (SP): EdUSP, 2018.

FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 3^a. ed., Rio de Janeiro (RJ): Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA NETO, J. L. Foucault, governamentalidade neoliberal e subjetivação. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 35, e35512, 2019.

FERREIRA NETO, J. L.; KIND, L. Promoção da saúde: uma discussão teórico-metodológica com base em Foucault. In: FERREIRA NETO, J. L.; KIND, L. **Promoção da saúde: práticas grupais na estratégia de saúde da família**. Belo Horizonte (MG): Fapemig, 2011. p. 23-51.

FIRMINO, D. *et al.* **História pra ninar gente grande**. GRES Mangureira, 2019. YouTube, 10 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JMSBisBYhOE>>. Acesso em: 10 jan. 2020.

FISCHER, R. M. B. **Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2012.

FONSECA, C. Pesquisa “risco zero”: é desejável? é possível? In: GROSSI, M. P. *et al.* (Org.). **Trabalho de campo, ética e subjetividade**. Tubarão (SC): Copiart; Florianópolis (SC): Tribo da Ilha, 2018. p. 195-212.

FOUCAULT, M. Poder e saber. In: **Ditos e escritos. Volume IV: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, [1977a] 2015a. p. 218-235.

- FOUCAULT, M. Poderes e estratégias. In: **Ditos e escritos. Volume IV: estratégia, poder-saber.** Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, [1977b] 2015b. p. 236-246.
- FOUCAULT, M. A governamentalidade. In: **Ditos e escritos. Volume IV: estratégia, poder-saber.** Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, [1978a] 2015c. p. 275-298.
- FOUCAULT, M. A filosofia analítica da política. In: **Ditos e escritos. Volume V: ética, sexualidade, política.** 3ª. ed. Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, [1978] 2014a. p. 36-54.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: **Ditos e escritos. Volume V: ética, sexualidade, política.** 3ª. ed., Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, [1984] 2014b. p. 258-280
- FOUCAULT, M. Espaço, saber e poder. In: **Ditos e escritos. Volume VIII: segurança, penalidade e prisão.** Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, 1ª. ed., [1982] 2012. p. 206-222.
- FOUCAULT, M. **Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978).** São Paulo (SP): Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. **Tecnologías del yo.** Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2008b.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)** São Paulo (SP): Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro (RJ): Graal, 1998.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica.** Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- FOUCAULT, M. Verdade e subjetividade. **Revista de Comunicação e Linguagem,** Lisboa, Portugal: Edições Cosmos, n. 19, p. 203-223, 1993.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro (RJ): Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro (RJ): Graal, 1979.
- FRÓES, R.; COUTINHO, A. Mulher do fim do mundo. In: SOARES, E. **Mulher do fim do mundo,** faixa 2, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=l38EcMJX8A8>>. Acesso em: 22 jan. 2020.

- GIACOMINI, S. M. **A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro: o Renascença Clube.** Belo Horizonte (MG): UFMG, 2006.
- GILBERTO, J. **Pra que discutir com madame** (Almeida, J.; Barbosa, H.), 1945. YouTube, 10 jan. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9Yt6T_Uk0Bs>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- GOMES, R. C. S. “Pelo telefone mandaram avisar que se questione essa tal história onde mulher não tá”: a atuação de mulheres musicistas na constituição do samba da Pequena África do Rio de Janeiro no início do século XX. **Per Musi – Revista Acadêmica de Música (UFMG)**, Belo Horizonte, n. 28, p. 176-191, 2013.
- GONÇALVES, M. A. Etnobiografia: biografia e etnografia, ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. (Orgs.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia.** Rio de Janeiro (RJ): Editora 7 Letras, 2012. p. 19-42.
- GONÇALVES, M. A. R.; SILVA, S. “O Menino de 47”: sobre a velha guarda e as redes de sociabilidade do mundo do samba. In: RIBEIRO, A. P. A.; CID, G. S.; VARGUES, G. F. (Orgs.). **Memórias, territórios, identidades: diálogos entre gerações na região da Grande Madureira.** Rio de Janeiro (RJ): Mórula, 2019. p. 251-269.
- GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, ANPOCS**, p. 223-244, 1984.
- GONZÁLEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, M. T. (Org.). **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual.** Rio de Janeiro (RJ): Graal, 1982. p. 89-105.
- GONZÁLEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro.** Rio de Janeiro (RJ): Marco Zero, 1982.
- GROISMAN, D. A velhice, entre o normal e o patológico. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 61-78, jan.-abr. 2002.
- GROISMAN, D. Envelhecimento, direitos sociais e a busca pelo cidadão produtivo. **Argumentum**, Vitória (ES), v. 6, n. 1, p. 64-79, jan.-jun. 2014.
- GROS, F. **Desobedecer.** São Paulo (RJ): Ubu Ed., 2018.
- GROS, F. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Figuras de Foucault.** Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2008. p. 127-138.
- GROS, F. Foucault e a questão do quem somos nós? **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, São Paulo. 1995; (1-2), p. 175-178.

- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1986.
- GUIMARÃES, F. P. **O samba em pessoa: narrativas das velhas guardas da Portela e do Império Serrano**. 2011. (219 p.) Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- HIRATA, H. **Mudanças e permanências nas desigualdades de gênero: divisão sexual do trabalho numa perspectiva comparativa**. São Paulo: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Brasil, out. 2015. Disponível em: <<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/12133.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2016.
- HIRATA, H.; KERGOAT, D. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 132, p. 595-609, set.-dez. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/v37n132/a0537132.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2016.
- JOST, M. A construção/invenção do samba: mediações e interações estratégicas. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p.112-125, dez. 2015.
- KASTRUP, V.; BENEVIDES DE BARROS, R. Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia. In: PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre (RS): Sulina, 2012. p. 76-91.
- KASTRUP, V.; PASSOS, E. H. Cartografar é traçar um plano comum. In: PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano do comum**. Porto Alegre (RS): Sulina, 2014. p. 15-41.
- KIRST, P. G. *et al.* Conhecimento e cartografia: tempestade de possíveis. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. **Cartografias e devires: a construção do presente**. Porto Alegre (RS): Ed. UFRGS, 2003. p. 91-102.
- LARA, I. **Força da imaginação**. YouTube, 12 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SxT4kW5DDaA>>. Acesso em: 12 jan. 2018.
- LEMOS, F. C. S.; BICALHO, P. P. G.; ALVAREZ, M. C.; BRÍCIO, V. N. Governamentalidades neoliberais e dispositivos de segurança. **Psicologia & Sociedade**. 2015; 27(2): 332-340.

- LEOPOLDI, J. S. **Escola de samba, ritual e sociedade**. 2017. (206 p.) Dissertação (mestrado). Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://issuu.com/marcelooreilly/docs/0993-josesavioleopoldi>>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- LIRA NETO. **Uma história do samba. Volume 1: as origens**. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2017.
- LOPES, N.; SIMAS, L. A. **Dicionário da história social do samba**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 2017.
- LOURAU, R. **A análise institucional**. 3ª. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.
- LUZ, M. *et al.* **Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão?** GRES Paraíso do Tuiuti, 2018. YouTube, 12 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yUxfwAzHOeY>>. Acesso em: 12 jan. 2020.
- MACHADO, A.; SEM BRAÇO, B. **Bum bum paticumbum prugurundum**. GRES Império Serrano, 1981. YouTube, 12 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TBqbCEgEPvc>>. Acesso em: 12 jan. 2020.
- MARTINS, L. M. Irmãs de Samba: o papel da mulher no universo da escola de samba. 1998. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MARTINS, L. A. M.; PEIXOTO JÚNIOR., C. A. Deslocamentos na governamentalidade: a subjetivação como resistência ético-política em Foucault. **Revista Psicologia Política**, v. 13, n. 27, p. 245-259, 2013.
- MBEMBE, A. **Necropolítica, biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo (SP): n-1 edições, 2018.
- MELLO, S. L. Apresentação. In: BAPTISTA, L. A. **A cidade dos sábios: reflexões sobre a dinâmica social das grandes cidades**. São Paulo (SP): Summus, 1999. p. 9-11.
- MENEZES, A. B. N. T. Foucault e as novas tecnologias educacionais: espaços e dispositivos de normalização na sociedade de controle. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR., D. M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2011. p. 27-40.
- MIRANDA, J. H. A. Branquitude invisível: pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia? In: MÜLLER, T. M. P.; CARDOSO, L. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba (PR): Appris, 2017. p. 53-68.

- MORAES, A. O corpo no tempo: velhos e envelhecimento. In: DEL PRIORE, M.; AMANTINO, M. (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo (SP): Unesp, 2011. p.427-452.
- MOREIRA, A. **Racismo recreativo**. São Paulo (SP): Pólen, 2019.
- MOREIRA, N. R. Samba de autoria feminina. Dossiê Expressões Artísticas e Mulheres. **Arquivos do CMD**, v. 2, n. 2, p. 64-77, jul.-dez. 2014.
- MUSSA, A.; SIMAS, L. A. **Samba de enredo: história e arte**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 2010.
- NEILSON, B. Globalização e as biopolíticas do envelhecimento. In: DEBERT, G. G.; PULHEZ, M. M. (Orgs.). **Desafios do cuidado: gênero, velhice e deficiência**. 2ª. ed. Campinas (SP): Unicamp/IFCH, 2019. p. 29-59.
- NOBILE, L. **Dona Ivone Lara: a primeira dama do samba**. Rio de Janeiro (RJ): Sonora, 2015.
- NUNES, E.D. Saúde coletiva: uma história recente de um passado remoto. In: CAMPOS, G. W. S. *et al.* (Org.). **Tratado de saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro (RJ): Fiocruz, 2006. p. 295-315.
- OLIVEIRA, L. A. **As mulheres que fazem o samba: um estudo da personagem feminina nos sambas de Atilaf Alves (décadas de 1940-1950)**. 2015. (95 p.) Dissertação (mestrado). Universidade Vale do Rio Verde, Três Corações, Minas Gerais.
- OLIVEIRA, S.; DA VIOLA, M. D.; FERREIRA, M. **Heróis da liberdade**. GRES Império Serrano, 1969. YouTube, 12 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=26Uyeewtxlc>>. Acesso em: 12 jan. 2020.
- OMS. **Constituição da Organização Mundial da Saúde**. 1946. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswho.html>>. Acesso em: 12 out. 2016.
- OMS/OPAS. **Envelhecimento ativo: uma política de saúde**. Brasília (DF): OPAS, 2005.
- PAIM, J. S. Nova saúde pública ou saúde coletiva? In: **Desafios para a saúde coletiva no século XXI** [online]. Salvador (BA): EdUFBA, 2006. p. 139-153. Disponível em SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.
- PARANHOS, A. Além das amélias: música popular e relações de gênero sob o “Estado Novo”. **ArtCultura: Revista de História, Cultura e Arte**, Uberlândia, v. 15, n. 27, p. 133-144, jul.-dez. 2013.

- PASCHE, D.; HENNIGTON, E. A. O Sistema Único de Saúde e a promoção da saúde. In: CASTRO, A. M.; MALO, M. (Orgs.). **SUS: resignificando a promoção da saúde**. São Paulo (SP): Hucitec, 2006. p. 19-40.
- PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. Apresentação. In: PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre (RS): Sulina, 2012a. p. 7-16.
- PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. Sobre a formação do cartógrafo e o problema das políticas cognitivas. In: PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre (RS): Sulina, 2012b. p. 201-205.
- PASSOS, E. H.; BENEVIDES DE BARROS, R. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre (RS): Sulina, 2012. p. 17-31.
- PASSOS, E. H.; EIRADO, A. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre (RS): Sulina, 2012. p. 109-130.
- PEIXOTO, L. F. L.; SEBADELHE, Z. O. **1976: Movimento Black Rio**. Rio de Janeiro (RJ): José Olympio, 2016.
- PELBART, P. P. Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo... **Revista Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 24, supl. 1, p. 19-26, 2015.
- PEREIRA, C. M. De mulheres e malandros: o samba de Geraldo Pereira (e outros sambas). **Recorte – Revista Eletrônica do Programa de Mestrado em Letras**, Universidade Vale do Rio Verde, v. 10, n. 2, p. 1-19, jul.-dez. 2013.
- PÉROLA NEGRA, J. **Banho de felicidade**. YouTube, 12 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aAEAerFQ8JM>>. Acesso em: 12 jan. 2018.
- PEZ, T. D. P. Michel Foucault: ontologia e liberdade. IN: NALLI, M.; MANSANO, S. R. V. (Orgs.). **Michel Foucault: desdobramentos**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2016. p. 123-143.
- PORTOCARRERO, V. Os limites da vida: da biopolítica aos cuidados de si. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2011. p. 419-430.

- PRADO FILHO, K. Uma genealogia das práticas de confissão no Ocidente. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2008. p. 139-146.
- PRADO FILHO, K.; TETI, M. M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Revista Barbarói**, v. 38, p. 45-59, jan.-jun. 2013.
- RAGO, M. Dizer sim à existência. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2009. p. 253-267.
- REGO, J. C. Ala dos Cabelos Brancos, 46 anos de pura fé imperiana. **Revista GRES Império Serrano**. Carnaval 2003. Disponível em: <<https://issuu.com/marcelooreilly/docs/imperioserrano-2003>>. Acesso em: 25 nov. 2019.
- RIFIOTIS, T. O ciclo vital completado: a dinâmica dos sistemas etários em sociedades negro-africanas. In: LINS DE BARROS, M. M. (Org.). **Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política**. Rio de Janeiro (RJ): FGV, 2006. p. 85-110.
- ROCHA, J. G.; FAZENDA, S. Ser mulher: no tempo da canção e no tempo social. **Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades Unigranrio**, n. 36, p. 12-19, 2011.
- RODRIGUES, A. E. M. O lugar da memória Madureira: características originais da formação do bairro; a centralidade de Madureira no cenário urbano dos subúrbios e na cultura carioca; Madureira, futebol, Che Guevara e Zaquia Jorge: a construção de um imaginário de resistência. In: RIBEIRO, A. P. A.; CID, G. S.; VARGUES, G. F. (Orgs.). **Memórias, territórios, identidades: diálogos entre gerações na região da Grande Madureira**. Rio de Janeiro (RJ): Mórula, 2019. p. 60-67.
- RODRIGUES, H. B. C. Caixa de ferramentas para uma atitude histórico-crítica na pesquisa-intervenção. **Revista Polis e Psique**. 2015; 5(2): 6-31.
- RODRIGUES, JR.; VIEIRA, M. [2013]. **Samba light**. YouTube, 20 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wurVcVHC3hQ>>. Acesso em: 20 dez. 2017.
- ROLNIK, S. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre (RS): UFRGS/Sulina, 2014.
- ROMAGNOLI, R. C. A cartografia e a relação pesquisa e vida. **Revista Psicologia & Sociedade**. 2009; 21(2): 166-173.
- ROSE, N. **A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI**. São Paulo (SP): Paulus, 2013.

- ROUGEMONT, F. R. **Viver mais e envelhecer menos: a “fonte da juventude” como projeto científico.** Rio de Janeiro (RJ): Gramma, 2016.
- RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas.** Rio de Janeiro (RJ): Mórula, 2019.
- SANTANA, T. **Bloco novo.** Programa Música de Graça. YouTube, 23 abr. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WDz6s2crido>>. Acesso em: 12 jan. 2018.
- SANTOS, D. K.; LAGO, M. C. S. O dispositivo da idade, a produção da velhice e regimes de subjetivação: rastreamentos genealógicos. **Revista Psicologia USP**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 133-144, 2016.
- SANTOS, K. **Ivone Lara, a dona da melodia.** Rio de Janeiro (RJ): Garamond, Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- SANTOS, M. S. Mangueira e Império: a carnavalização do poder pelas escolas de samba. In: ZALUAR, A.; ALVITO, M. (Orgs.) **Um século de favela.** 5ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 115-144.
- SARGENTO, N. Agoniza, mas não morre. In: CARVALHO, B. **De pé no chão.** Rio de Janeiro: RCA, 1978.
- SARGENTO, N. **Pranto ardente.** Letras, 10 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/nelson-sargento/pranto-ardente/>>. Acesso em: 10 jan. 2018.
- SCHWADE, E. Poder do “sujeito”, poder do “objeto”: relato de uma experiência de pesquisa em um assentamento de trabalhadores rurais. In: GROSSI, M.P. *et al.* (Org.). **Trabalho de campo, ética e subjetividade.** Tubarão (SC): Copiart; Florianópolis (SC): Tribo da Ilha, 2018. p. 29-38.
- SENELLART, M. Situação dos cursos. In: FOUCAULT, M. **Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978).** São Paulo (SP): Martins Fontes, 2008, p. 495-538.
- SILVA, F. G. Esquina de tantas ruas: os pagodes do Cacique de Ramos no espaço urbano carioca. **Fênix: Revista de História e Estudos Culturais**, v. 10, n. 1, 2013. Disponível em: <http://www.revistafenix.pro.br/PDF31/ARTIGO_11_SECAO_LIVRE_FABIO_LOPES_FENIX_JAN_JUL_2013.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.
- SILVA, K. G. **Quem é o dono do samba? Discursos sobre legitimidade, tradição e fronteiras.** 2013. (118 p.) Dissertação (mestrado). Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- SILVA, P. E. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In: MÜLLER, T. M. P.; CARDOSO, L. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba (PR): Appris, 2017. p. 19-32.
- SIMAS, L. A. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 2019.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro (RJ): Mórula, 2018.
- SIMSON, O. R. M. V. Mulher e carnaval: mito e realidade (análise da atuação feminina nos folguedos de Momo desde o entrudo até as escolas de samba). **Revista Histórico**, São Paulo, n. 125-126, p. 7-32, 1992.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. 3ª. ed. Rio de Janeiro (RJ): Mauad, 2019.
- SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017.
- SODRÉ, M. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro (RJ): Mauad, 1998.
- TEDESCO, S. H. *et al.* A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. In: PASSOS, E. H.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. **Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum**. Porto Alegre (RS): Sulinas, 2014. p. 92-127.
- TEDESCO, S. H. A ética da pesquisa e a perspectiva da cartografia: algumas considerações. **Revista Polis e Psique**. 2015; 5(2): 32–47.
- TEIXEIRA, I. N. D. A.; NERI, A. L. Envelhecimento bem-sucedido: uma meta no curso da vida. **Revista Psicologia USP**, São Paulo, jan-mar 2008, 19(1): 81-94.
- TINHORÃO, J. R. Na Festa de Penha começava o samba com que o carioca se acabava na Praça Onze. In: Tinhorão, J. R. **Primeiras lições de samba e outras mais**. Curitiba (PR): Instituto Glória ao Samba/Banquinho Publicações, [1962] 2018.
- URBINATI, I. P. C. Das fazendas à “capital do subúrbio”: a formação do bairro de Madureira. In: RIBEIRO, A. P. A.; CID, G. S.; VARGUES, G. F. (Orgs.). **Memórias, territórios, identidades: diálogos entre gerações na região da Grande Madureira**. Rio de Janeiro (RJ): Mórula, 2019. p. 41-59.
- VARGUES, G. F. Sambando e lutando: as escolas de samba do Rio de Janeiro e as trajetórias de Paulo da Portela e Antonio Candeia. In: BRAZ, M. (Org.). **Samba, cultura e sociedade**. São Paulo (SP): Expressão Cultural, 2013. p. 201-218.

- VELOSO, C. [1993] **Desde que o samba é samba**. YouTube, 1º. jun. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dRUqLsdwIhA>>. Acesso em: 28 fev. 2020.
- VELLOSO, M. P. As tias baianas tomam conta do pedaço – Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 207-228, 1990.
- WERNECK, J. P. **O samba segundo as ialodês: mulheres negras e a cultura midiática**. 2007. (318 p.) Tese (doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Apêndices:**Síntese sujeitos da pesquisa**

SUJEITOS DA PESQUISA	ANO DE NASCIMENTO	TRABALHO	ESTADO CIVIL	FILHOS?	NETOS?	ESTILO
Marido de Clara	≅ 1945	Engenheiro	Casado	Sim	Sim	Homem branco, magro, vasta cabeleira grisalha. Formal no primeiro contato, mas, depois, muito receptivo e gentil. A casa é muito portuguesa: ladrilhos, móveis grandes e pesados de madeira. Católico.
Aracy	1942	Doméstica e auxiliar de limpeza	Separada	Sim	Não	Mulher negra, obesa, com dificuldades para andar. Cabelos curtos, alisados e pintados de preto. Muito desconfiada e direta. Surpreendeu-me ao aceitar ser entrevistada. Não tem celular e o contato foi mediado pela filha.
Clara	1947	Dona de casa	Casada	Sim	Sim	Mulher de pele branca com ascendência negra, cabelo alisado e pintado em castanho avermelhado. Magra. Cuida sozinha de todo serviço da casa, que é bastante grande. Católica.
Ivone	1948	Doméstica, professora cursos de capacitação (nível médio)	Viúva	Sim	Não	Mulher negra, gorda, cabelo alisado e pintado de preto. Muito conversadeira e simpática. Desculpou-se muito por não “poder” dar a entrevista. Mas, me contou a vida em detalhes nas reuniões em que estivemos juntas. Nunca ficou para ir ao “escritório” enquanto estive na pesquisa de campo. Raramente compareceu as festas de domingo, pois prioriza ação que desenvolve no centro espírita em que trabalha.
Beth	1950	Dona de	Namorando	Sim	Sim	Mulher negra, cabelos alisados e pintados de castanho

		casa				escuro. Quase sempre está de coque. Muito simpática. Tem carro e o dirige para suas atividades e cuidar das netas. Adora acessórios e bijuterias. Está sempre muito arrumada e maquiada. Católica.
Leci	1956	Técnica de enfermagem e assistente social	Casada	Sim	Sim	Mulher negra, magra, cabelos bem curtos e pintados de vermelho. Quase sempre de batom e brincos grandes. Discreta. Pensa muito para falar. Tem posições firmes e analisa bastante as cenas. Umbandista.
Alcione	1960	Manicure	Solteira	Não	Não	Mulher negra, obesa, cabelos curtos e brancos. Cuida de estar com as unhas arrumadas e maquiada nas atividades da ala. Não bebe álcool. Candomblecista.
Dolores	1961	Merendeira e “quituteira”	Separada	Sim	Não	Mulher negra, magra, cabelos em corte médio, pintados de castanho escuro e encaracolados. Gosta de fotos e de estar bem vestida. Por vezes está com aparência de cansada pela jornada dupla de trabalho. Mora num quarto na casa da filha, que é decorado com muito cor de rosa e bichos de pelúcia. Católica.
Pinah	1962	Professora (nível superior)	Casada	Sim	Sim	Mulher negra, os cabelos eram curtos, alisados e pintados de castanho médio. Depois, colocou um aplique de tranças finas. Alta, cintura fina e quadril largo, é uma mulher que chama a atenção. Perspicaz e observadora, sem “papas na língua”. Divide-se entre a própria casa e a casa da família de origem para cuidar do pai. A casa fica em uma vila próximo a linha do trem. Tinha portas douradas e os cômodos eram pintados de verde ou de azul e branco, dividindo os espaços entre portelenses e imperianos. Mandona, faz a gestão da vida d família.

Mariene	1965	Doméstica	Casada	Sim	Não	Mulher negra, magra. Os cabelos eram curtos e pintados de preto sem alisamento. Depois, colocou apliques de tranças embutidas. Muito bonita. Discreta, fala baixo e suave. Dá a impressão de muita contenção. Mora numa casa nos fundos do terreno da casa de familiares do marido. Tem vários animais. Muito católica, vai à missa todos os domingos.
Jovelina	1969	Assistente Social	Namorando	Sim	Sim	Mulher negra, gorda, cabelos com apliques (com variação de cor: mais vermelhos, mais arroxeados). Muito consciente do debate sobre a negritude e o racismo. Boêmia, bebe muito. Tem posições firmes e não se intimida. Mora numa casa confortável com os filhos. Candomblecista.

TCLE

Ministério da Saúde

FIOCRUZ

Fundação Oswaldo Cruz



IFF

INSTITUTO NACIONAL
DE SAÚDE DA MULHER, DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE | FERNANDES FIGUEIRA**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Título da pesquisa: Promoção da saúde e manejo de riscos na vida como ela é: cartografias do cuidado de si das senhoras do samba.

Pesquisadora responsável: MSc Adriana Miranda de Castro

Tel. (21) XXXXXX. E-mail: XXXXXXX

Instituição responsável: Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira/Fiocruz.

Endereço: Av. Rui Barbosa, 716 - Flamengo, Rio de Janeiro - RJ, 22250-020.
Tel. (21) 2554-1700

Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto Fernandes Figueira. Tel. (21) 2554-1730/ fax: 25528491. E-mail: cepiff@iff.fiocruz.br

Prezada senhora,

Você está sendo convidada a participar da pesquisa intitulada “Promoção da saúde e manejo de riscos na vida como ela é: cartografias do cuidado de si das senhoras do samba”, porque é membro da Ala dos Cabelos Brancos.

Trata-se de um estudo sobre como as senhoras no mundo do samba usam ou não em seu cotidiano os conhecimentos científicos sobre a saúde e cuidam de sua vida e bem-estar. Seu objetivo é mapear as práticas de cuidado consigo, com a vida e a saúde que cada senhora adota, pensando na relação entre as “regras dos médicos” e as tradições e experiências do mundo do samba.

Gostaríamos que você nos concedesse entrevista sobre sua história de vida, o significado do mundo do samba, da saúde e do bem-estar para você, a experiência de envelhecer, os conhecimentos e estratégias de cuidado que usa e o que considera importante para o seu bem-estar.

Pedimos que leia as informações abaixo antes de nos fornecer seu consentimento:

- Sua participação na pesquisa é voluntária.

- Seus dados pessoais serão mantidos no anonimato e as informações que vier a prestar guardadas em sigilo.
- As entrevistas individuais serão realizadas em dia e horário de sua conveniência. Eventualmente, elas serão gravadas e, posteriormente, transcritas, lembrando que sempre será mantido o sigilo sobre o seu nome, assim como o nome de todas as pessoas que por ventura sejam citados.
- Os materiais produzidos durante as entrevistas ficarão sob a guarda da coordenadora da pesquisa e serão usados apenas para fins de científicos. A senhora poderá ter acesso a esses materiais, podendo inclusive fazer modificações que julgue necessárias.
- A senhora poderá pedir todos os esclarecimentos que quiser, antes, durante e depois da realização da pesquisa. Também poderá retirar este consentimento e solicitar a sua retirada da pesquisa, sem ter que dar nenhuma explicação e sem qualquer prejuízo.
- As informações fornecidas pela senhora serão analisadas em conjunto com as informações prestadas por outras mulheres participantes desta pesquisa, sempre garantindo o sigilo e anonimato de todas.
- Sua participação no estudo não implicará em qualquer despesa para a senhora, e também não haverá nenhuma forma de pagamento pela sua participação.
- Os riscos ou desconfortos relacionados ao estudo são inerentes ao ato da entrevista. Caso você relate sofrimento psíquico devido à entrevista, será buscado um encaminhamento para atendimento psicológico na rede pública de saúde.
- Como benefício da pesquisa, as informações obtidas neste estudo poderão ser úteis para melhorar as políticas públicas de saúde dirigidas às mulheres e às idosas.
- Os resultados da pesquisa serão divulgados através de artigos, congressos, simpósios, reuniões, conferências, mesas redondas e demais meios de divulgação científica.
- É garantido o direito à indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.
- O Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto Fernandes Figueira, se encontra a disposição para eventuais esclarecimentos éticos e outras providências que se façam necessárias (Tel. (21) 2554-1730/ fax: 25528491. E-mail: cepiff@iff.fiocruz.br)
- A senhora receberá uma via idêntica deste documento, assinada pela

pesquisadora.

Autorizações e assinaturas

1 – Aprovação do sujeito de pesquisa.

Eu, _____
autorizo voluntariamente a minha participação nesta pesquisa.

Declaro que li e entendi todo o conteúdo deste documento.

Assinatura _____

Data _____ - Telefone _____

2 – Investigador que obteve o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Nome _____

Assinatura _____

Documento _____ - Data _____