

FRONTEIRAS (TRANS) FORMADORAS: SUBJETIVIDADES NA LETRA DE COTA NÃO É ESMOLA

VANILCE FARIAS GOMES

Licenciada e bacharelada em Psicologia pelo Centro Universitário da Grande Dourados - UNIGRAN. Pesquisadora vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) - Linha de Pesquisa em Processos Psicossociais na UFGD. Integrante do Grupo de Pesquisa Psicopatologia e Decolonialidade: Gênero e Relações de Poder nas Políticas Públicas - UFGD. Foco de pesquisa: relações étnico-raciais, movimento hip-hop e interseccionalidade.

EMAIL: vanilcepsicologia@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3998-4671>

CONRADO NEVES SATHLER

Doutor em Linguística Aplicada (Unicamp). Mestre em Psicopatologia e Psicologia clínica (ISPA). Professor Associado na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) na Graduação e Pós-Graduação em Psicologia e na Residência Multiprofissional em Saúde.

EMAIL: conradosathler@ufgd.edu.br
<https://orcid.org/0000-0003-0091-1042>

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a letra da música Cota Não É Esmola, de Bia Ferreira (2018), buscando apresentar como as fronteiras existentes para o acesso à Educação Formal atravessam a subjetividade de mulheres negras que podem, pelas suas resistências, produzir (trans)formações. A canção escolhida faz parte do Movimento Hip-Hop, ferramenta artística de construção e compartilhamento de conhecimentos produzidos no cotidiano de seus autores e, portanto, ferramenta que integra e estimula aspectos constitutivos da Educação Não-Formal. Estamos filiados à teoria foucaultiana do Discurso e também aos Estudos Feministas Negros. Utilizamos em nossas análises a materialidade linguística e a interseccionalidade presentes. Essa análise nos possibilitou apontar como as fronteiras se confundem e como em suas margens surgem manifestações únicas e impossíveis em outros espaços. Observamos, também, em Cota Não É Esmola, uma resistência questionadora dos Processos Educativos, apontamos as interdições pautadas na racialização dos sujeitos e as regularidades encontradas na subordinação interseccional estrutural: o dilema entre a sobrevivência e o acesso à Educação Formal desde o ensino básico até o superior e as (trans)formações subjetivas acarretadas pelo racismo nas mulheres negras e periféricas. Mesmo atravessadas pelos discursos racista, capitalista e patriarcal dominantes, atos transgressivos e subversivos podem alterar os efeitos de sentido desses discursos. Concluímos que Movimento Hip-Hop pode auxiliar os Processos Educativos da Educação Formal e, ainda, integrar a elaboração de Políticas Públicas de Inclusão e de Lazer das populações negras e periféricas jovens.

Palavras-chave: Educação; Feminismo Negro; Hip-Hop; Interseccionalidade; Subjetividade.

(TRANS)FORMATIVE FRONTIERS: SUBJECTIVITY IN THE LYRICS OF COTA NÃO É ESMOLA

ABSTRACT

The present paper aims to analyze the lyrics of Cota Não É Esmola, from Bia Ferreira (2018), seeking to show how barriers of access to Formal Education crosses through subjectivity of black women that can, by their resistance, produce (trans)formations. The chosen song is part of Hip-Hop Movement, artistic tool of building and sharing knowledge produced on authors everyday e, therefore, a tool that integrates and stimulates constitutive aspects of Non-Formal Education. We are affiliated to foucaultian theory of Speech and also Black Feminist Studies. Using in our analysis the present linguistic materiality and intersectionality. This analysis enabled us pointing out how barriers mix up and how unique manifestations impossible in other spaces arise in its margins. We also noticed, in

Cota Não É Esmola, a questioning resistance of the Educational Processes, we point out the interdictions guided by racialization of the subject and the regularities found at the structural intersectional subordination: the dilemma between survival and the access to Formal Education from basic education to college and the subjective (trans)formations resulted by racism in the periphery black women. Even crossed by the dominant patriarchal, capitalist, racist speech, subversive and transgressive acts may change the sense effect of those speeches. We conclude that Hip-Hop Movement can be helpful to Educational Processes of Formal Education and, yet, integrate the elaboration of Public Policies of Inclusion and Recreation of young black and periphery people.

Keywords: Education; Black Feminism; Hip-Hop; Intersectionality; Subjectivity.

FRONTERAS (TRANS)FORMADORAS: SUBJETIVIDADES EN LA LETRA DE COTA NÃO É ESMOLA

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo analizar la letra de la música Cota Não É Esmola, de Bia Ferreira (2018), buscando presentar como las fronteras existentes para el acceso a la Educación Formal cruzan a la subjetividad de mujeres negras que pueden, por sus resistencias, producir (trans)formaciones. La canción elegida hace parte del Movimiento Hip-Hop, herramienta básica de construcción y intercambio de conocimientos producidos en el cotidiano de sus autores y, portanto, herramienta que integra e estimula aspectos constitutivos de la Educación No Formal. Estamos afiliados a la teoría foucaultiana del Discurso y también a los Estudios Feministas Negros. Usamos en nuestras análisis la materialidad lingüística y la interseccionalidad presentes. Esta análisis possibilitó apuntar como las fronteras se confunden y como en sus márgenes surgen manifestaciones únicas e imposibles en otros espacios. Observamos también, en Cota Não É Esmola, una resistencia inquisitiva de los Procesos Educativos, apuntamos las interdicciones pautadas en la racialización de los sujetos y las regularidades encontradas en la subordinación interseccional estructural: el dilema entre la supervivencia y el acceso a la Educación Formal desde la educación básica hasta la educación superior y las (trans)formaciones subjetivas resultantes del racismo con mujeres negras y periféricas. Mismo atravesadas por los discursos racistas, capitalista y patriarcal dominantes, actos transgresivos y subversivos pueden alterar los efectos del sentido de esos discursos. Concluimos que el Movimiento Hip-Hop puede auxiliar los Procesos Educativos de la Educación Formal y, aún, integrar la elaboración de Políticas Públicas de Inclusión y de Placer de las poblaciones negras y periféricas jóvenes.

Palabras-clave: Educación; Feminismo Negro; Hip-Hop; Interseccionalidad; Subjetividad.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo analisar discursivamente a letra da música Cota Não É Esmola, de Bia Ferreira (2018), buscando apresentar como as fronteiras existentes para o acesso à Educação Formal atravessam a subjetividade de mulheres negras. O sintagma *Fronteiras (trans)formadoras* expressa nossa premissa e entendemos o espaço fronteiriço como (trans)formador de subjetividades. Nossa hipótese é que a mulher negra, ao entrar em contato com as fronteiras de raça, gênero e classe, se depara com formas de opressão estruturadas para aniquilar sua existência e, ao lidar com essas estratégias, produz resistências no embate, no conflito sua subjetividade é (trans)formada e, então, emerge uma diferença.

Como veremos, não há processo sem resistência. A fronteira construída para impor limites é, antagonicamente, produtora de (trans)formações imprevisíveis. Seguindo essa lógica, o conceito de fronteira (trans)formadora assume funções inseparáveis e simultâneas de produção de corpos dóceis, de desafio dessa mesma ordem e de transgressões que subvertem a constituição de subjetividades maquínicas. O apagamento do Outro é uma tentativa de destruição do caráter de singularidade de sua subjetividade, impondo formas pré-estabelecidas de sentimentos e comportamentos, enquanto a transgressão e a subversão são formas características de resistência a esse processo. Na impossibilidade de apagar as fronteiras, é possível subverter suas funções, seus sentidos e ordenamentos produzindo alterações. Opera-se, assim, uma (trans)formação.

Não se pode escapar ao discurso ideológico dominante que tenta controlar a vida individual e coletiva, mas é possível criar estratégias de enfrentamento e resistência: a transgressão por meio de atos que assumem caráter de clandestinidade e segredo, os movimentos políticos na luta por Direitos Humanos e as condutas complexas incapturáveis por legalismos. Os atos transgressivos criadores/positivos se sustentam nas ideologias de diversidade e pluralidade do desejo e representam, dessa forma, uma ruptura com a ordem hegemônica e possibilitam a construção de pequenas liberdades (SOUZA FILHO, 2011).

Atos transgressivos e subversivos são produtores de sentidos positivos em relação a ser negra e negro em uma sociedade racista, como é o caso dos Movimentos Black Power e Black Is Beautiful nos Estados Unidos que influenciaram movimentos semelhantes no Brasil por meio da circulação de informações e de referenciais comuns aos dois países com grande contingente de pessoas negras em diáspora (PEREIRA, 2008). Em meio às particularidades de cada país, negros e negras dos Estados Unidos e do Brasil realizaram processos de transgressão e subversão de sentidos atribuídos à negritude e construíram, assim, sentidos de orgulho, de pertencimento e de valorização da estética negra, do cabelo, das vestimentas e, também, exigência de Direitos Civis capazes de gerar deslocamentos subjetivos importantes.

O pensamento feminista negro produz práticas feministas negras caracterizadas por experiências e vivências das mulheres negras em suas comunidades, e vice-versa, configurando-se como uma forma de resistência. A ausência da prática feminista negra enfraquece o pensamento feminista negro. A diferenciação entre os termos não tem como objetivo uma divisão dicotômica, mas sim a compreensão de que ambos se retroalimentam e se fazem necessários, afinal Collins (2019) afirma que:

[...] o conhecimento pelo conhecimento não é suficiente - o pensamento feminista negro deve estar ligado às experiências vividas pelas mulheres

negras e ter como objetivo mudar essas experiências para melhor. Quando é suficientemente fundamentado na prática feminista negra, ele reflete essa relação dialógica. O pensamento feminista negro abrange o conhecimento geral que ajuda as mulheres negras estadunidenses a sobreviver, enfrentar e resistir ao tratamento que nos é dado. Também inclui um conhecimento mais especializado, que investiga os temas e os desafios específicos de um período determinado (p. 77).

O Movimento Hip-Hop, a prática feminista negra e o pensamento feminista negro compõem um espaço para produção e compartilhamento de conhecimentos. As linguagens próprias possibilitam rupturas de silêncios seculares e surdez coletiva quanto à história da diáspora e à tentativa dos apagamentos identitários.

Muito se fez para que as produções do Movimento Hip-Hop fossem restritas às periferias, porém sua potência e seus mecanismos próprios de divulgação e conexão impediram esse distanciamento/isolamento. Essa potência se consolidou com o que Osumare (2015) denomina de Marginalidades Conectivas. A partir da junção das opressões de classe, culturas e construções discursivas da juventude periférica formou-se uma marginalidade global que se conectou e fez emergir, simultaneamente e em diversos países, o Movimento Hip-Hop com linguagem, estética e identidade próprias. Essa emergência (trans)formou subjetividades e adentrou espaços hegemônicos, entre eles a escola, produzindo resistências e conhecimentos. A identificação entre o Movimento Hip-Hop dos EUA e o da América Latina é explicado a seguir por Osumare (2015) e nos dá a dimensão de como as marginalidades conectivas operam:

O fenômeno do hip hop no Brasil é essencialmente um movimento social organizado pelos jovens afro-brasileiros como resposta ao abandono social, à pobreza e ao racismo. Assim como em Cuba, jovens brasileiros, particularmente aqueles com ascendência predominantemente africana, imediatamente perceberam as conexões de suas necessidades sociopolíticas com as dos negros na América do Norte (p. 82).

As mulheres negras do Movimento Hip-Hop fazem parte de uma minoridade composta por marginalidades diversas, entre elas: ser mulher em uma sociedade falocêntrica, ser negra em uma sociedade racista e ser periférica em uma sociedade que identifica a elite ao centro. Utilizamos aqui a minoridade derivada do conceito de *literatura menor* apontado por Bethuné (2015) como um elogio filosófico de Deleuze e Guattari (2018). Enquanto o termo maior foi representado como aquilo que aconteceu e não pode tornar-se outra coisa senão aquilo que é, o menor é dinâmico e representa diferença e oposição à cultura dominante, é maleável e revolucionário, pois é resistente, logo, identificamos o Movimento Hip-Hop como

sendo expressão de uma minoridade cultural. Outro ponto a ser lembrado sobre a minoridade é que, embora suas expressões surjam em contextos de exclusão, elas (as expressões) podem servir como um ponto de identificação e de individuação subjetiva (BETHUNÉ, 2015). Quando falamos da participação das mulheres no Movimento, podemos constatar a emergência de uma minoridade dentro da própria minoridade, o que produz uma resistência dentro da própria resistência.

A relevância de nossa discussão reside nas (trans)formações subjetivas que o Movimento Hip-Hop opera por meio da linguagem e da ação. Ao desterritorializar uma língua, cria um novo código e produz sentidos não-tradicionais, inéditos aos sentidos hegemônicos. Esse é o caso da desterritorialização da palavra *nigger*, insulto racial nos EUA. Ao ser reterritorializada nas letras de Rap, passou a compor um sentido inédito - pertencimento -, uma forma de identificação entre pessoas negras e seu grupo (BETHUNÉ, 2015). Essa reterritorialização marca mais uma vez o componente de (trans)formação subjetiva, o que antes definia um lugar subalterno, agora passa a determinar um enunciado político de resistência no qual não são aceitas vozes de fora, nem do centro, para dizer o que se passa às margens. Uma diferença a se destacar entre as marginalidades conectivas do Movimento nos EUA e no Brasil é a imagem difundida da figura do *rapper*. Enquanto nos EUA a indústria enfatiza a imagem de bandidos, gigolôs *etc*, no Brasil essa imagem é combatida duramente na tentativa de alterar os sentidos atribuídos ao que é ser *rapper* e tenta-se construir imagens positivas por meio das figuras de empresários e de intelectuais da música (GORDON, 2000, *in* OSUMARE, 2015).

Um exemplo da (trans)formação de subjetividade por meio de linguagem e minoridade está na ascensão do grupo brasileiro Racionais MC's. Teperman (2015) afirma que o grupo fundou uma nova chave para o entendimento das relações raciais e identitárias nas favelas. Suas letras confrontaram abertamente o sistema baseado no mito da democracia racial e trouxeram a racialidade para o debate das desigualdades sociais e econômicas no país. A construção e a consolidação do grupo aconteceram fora dos círculos hegemônicos e ainda assim atingiram grandes públicos. Sua trajetória é permeada por “um modo de ação ou inserção social – [baseada na] recusa renitente aos convites da grande mídia e aos contratos publicitários [e pela] fidelidade aos meios de produção (gravadoras, mídia, espaços de apresentação) de sua própria classe” (TEPERMAN, 2015, p. 81).

As manifestações do Movimento Hip-Hop são modos de resistência ao poder hegemônico racista. São manifestações contrárias aos privilégios sociais baseados na hierarquia racial e econômica e também são uma forte oposição à imagem negativa das

favelas, das periferias e dos sujeitos que ali habitam. A emergência dessa resistência aponta para o surgimento dessas relações de poder e para as formas que as sustentam. A resistência de Cota Não É Esmola se baseia no questionamento do modo como o saber circula e como molda as relações de poder (FOUCAULT, 2009) a partir disso. Produzidas às margens, as manifestações do Movimento Hip Hop não param ali, são capazes de se espalhar pelos centros e se conectarem, gerando uma coletividade, um trabalho de (trans)formação. É por meio da articulação entre os elementos de dança, som, estética e composição que o Movimento surge e se articula entre conhecimentos de saberes artísticos, filosóficos e científicos diversos, alterando assim as margens e fronteiras existentes entre esses campos e, assim, essa hibridização produz uma contaminação, uma troca entre os espaços que, no embate, produz algo novo (DERRIDA, 2011 *in* PEDROSO FILHO, 2010). Nesse espaço, as linhas fronteiriças se tornam difusas e confundem o poder e a compreensão dos mecanismos de potência interventiva cultural e de prática de Educação Não-Formal inscritas no Hip-Hop que podem alavancar Políticas Públicas de Inclusão Social e de Defesa de Direitos, principalmente da juventude periférica.

A letra da canção de Bia Ferreira foi transcrita de acordo com sua performance no dia 19 de novembro de 2017 para o *Sofar Curitiba* (Projeto da *Sofar Latin America* que tem por objetivo compartilhar o talento de artistas latino-americanos e foi baseado no *Sofar Sounds* criado em Londres, 2009). O vídeo foi lançado no YouTube em 29 de janeiro de 2018. Nele, Bia Ferreira está sentada em uma banqueta no centro de uma sala com seu violão e microfone à sua frente, decorando as paredes a sua volta estão algumas obras de arte e sua plateia é composta, em sua maioria, por jovens mulheres brancas e jovens homens brancos sentados no chão. Usa um turbante e enuncia, em sua primeira frase, tal como uma advertência: - *existe muita coisa que não te disseram na escola, cota não é esmola*. Nesse excerto, Bia Ferreira, mulher negra no centro dessa plateia, produz imediatamente um deslocamento, vence o silenciamento e enuncia que os presentes precisam aprender algo e, para isso, provoca: *experimenta nascer preto na favela pra você ver, o que rola com preto e pobre não aparece na TV*. Essa provocação busca racializar as relações, principalmente as de seus ouvintes. Nesse excerto, ela pontua que experiências não podem ser vividas fora da pele e a negritude é uma delas.

Com base nas análises interseccional (GONZALEZ, 1982; 1984; CRENSHAW, 2002; DAVIS, 2017; AKOTIRENE, 2019; COLLINS, 2019; LORDE, 2015) e discursiva (FOUCAULT, 2014; GUATTARI; ROLNIK, 2013) nos enunciados de Cota Não É Esmola, buscaremos entender como o espaço da Educação Formal produz exclusão das crianças

negras, como a Educação Não-Formal pode ser uma alternativa na produção de conhecimento e como o Movimento Hip-Hop torna-se uma ferramenta para este fim. Não tomamos o Movimento Hip-Hop, nem suas possibilidades de uso como unidade homogênea, pois isso seria violentar um movimento mundial plural. Por isso, antes de dar continuidade, gostaríamos de situar que falamos de um dos muitos aspectos presentes na pluralidade do Movimento.

A partir desse ponto, apresentaremos os conceitos de Fronteira e Interseccionalidade que fundamentam nossa análise. Falaremos também do método e, por fim, traremos a análise de alguns excertos de Cota Não É Esmola a fim de examinar nossa hipótese inicial quanto às (trans)formações subjetivas. Por utilizarmos duas ferramentas analíticas, discurso e interseccionalidade, dividimos nosso trabalho em tópicos para explicitá-las metodologicamente sem qualquer hierarquia.

DISCUTINDO FRONTEIRA

Nesse tópico, traremos a perspectiva das(os) autoras(es) Lélia Gonzalez (1982), José de Souza Martins (2012), Félix Guattari e Suely Rolnik (2013) acerca das fronteiras. E a seguir, mostraremos como entendemos as vivências negras nessas fronteiras.

As fronteiras estão associadas a processos de marginalização do Outro. Esses processos são trazidos por Guattari e Rolnik (2013) e operam de duas maneiras distintas das formas terminais representadas por prisões, manicômios e campos de concentração e também das formas modernistas presentes no esquadramento social. Esse último é responsável pela guetização das minorias e por seu isolamento em espaços periféricos, sejam eles filosóficos e/ou físicos, em ordens concretas e/ou simbólicas. Martins (2012) define a fronteira como lugar da alteridade e como espaço de tensões geradoras de confrontos e conflitos. Para o Movimento Hip-Hop, as fronteiras sofrem rupturas quando suas manifestações transpõem os limites das periferias e chegam ao centro.

Os encontros de jovens periféricos e em sua maioria negros na Estação São Bento em meados dos anos 1980 na cidade de São Paulo confundiram as categorias Centro como produtora de cultura e Periferia como receptora. Os jovens não iam até a estação para apreciar a cultura do Centro, mas sim para produzir cultura de Periferia nesses encontros (TEPERMAN, 2015) o que disseminou o movimento por toda a cidade. Nesses encontros, subjetividades periféricas atravessadas por contextos urbanos distintos, mas sofrendo com

opressões semelhantes conectaram suas marginalidades em um único ponto (Estação São Bento) e operaram (trans)formações que ecoaram conectivamente em todo o país.

Embora sejam inseparáveis, fronteiras simbólicas, subjetivas e físicas atendem a funcionamentos distintos, por exemplo, as fronteiras físicas cumprem um papel de divisão espacial entre os sujeitos de acordo com diversos quesitos, mas principalmente de racialização. A partir das invasões coloniais, as relações sociais se estabeleceram nas formas de dominação e exploração baseadas em características fenotípicas opostas às dos colonizadores brancos. O marcador raça transformou-se, então, em uma categoria básica de classificação entre brancos e não-brancos, colocando os primeiros como superiores, o que colocou os negros, indígenas e não-brancos como inferiores, assim foram definidos os “lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial” (QUIJANO, 2005, p. 118). No Brasil, a racialização dos espaços é percebida nos locais de moradia, de trabalho e de lazer de pessoas brancas e pessoas negras. Os espaços são separados e aceitos como naturais e imutáveis. Aos brancos, os centros e os bairros com moradias amplas e localizadas nos espaços mais belos e bem policiados da cidade, aos negros e não brancos, as favelas e as periferias e uma polícia que mata sistematicamente jovens negros (GONZALEZ, 1982). O processo de racialização define *a priori* e com base no fenótipo o lugar do negro na cozinha, na cama, na pobreza e perseguido pela polícia (VALENTE, 1987). Além de racializar os espaços e as posições sociais, a branquitude conseguiu imprimir sob a negritude brasileira um signo de morte por meio de “extermínios, homicídios, assassinatos físicos ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso à saúde” (CARNEIRO, 2005, p. 94). É necessário considerar a divisão racial dos espaços para uma análise das fronteiras da Educação Formal e da Educação Não-Formal, pois estas são racializadas desde muito cedo no processo educativo de crianças negras e crianças brancas.

Partiremos do pressuposto teórico da fronteira como lugar de emergência e de possibilidades de criação subjetiva para além de um espaço conflituoso, aniquilador e caótico. O espaço fronteiro possibilita a emergência e (trans)formação de subjetividades impossíveis de (trans)formação em outros territórios. Nesses espaços, as resistências e as subjetividades produzem diversas manifestações, entre elas o Movimento Hip-Hop. Nas fronteiras espaciais e subjetivas encontramos uma importante contradição, os espaços físicos e sociais são delimitados de maneira rígida e, ao mesmo tempo, se confundem. Essa confusão é causada por sujeitos que transitam, tais como mulheres negras e homens negros em posições de poder

ou cargos de prestígio social. No Brasil, o mito da democracia racial foi capaz de produzir uma sociedade na qual a máxima da miscigenação serve para sustentar uma suposta igualdade racial, no entanto as fronteiras entre negros e brancos existem, são delimitadas de maneira rígida que com o mito da democracia racial as apagamos e, ao fazer isso, reafirmamos sua inexistência, o que inviabiliza o debate sobre a racialidade e a desigualdade social.

DISCUTINDO INTERSECCIONALIDADE

Levar em conta opressões e violações às mulheres não é tratar apenas de violação de Direitos Humanos. Crenshaw (2002) pontua o entrecruzamento da discriminação racial e da discriminação de gênero e propõe, para entendê-lo, um protocolo de análise - a Interseccionalidade. Pensar os Direitos Humanos na perspectiva de gênero foi um grande avanço no direito das mulheres, porém a questão racial continuou a ser uma problemática pouco debatida no interior das questões de gênero. Trazer à tona a interseccionalidade raça-gênero e propicia entender como a discriminação racial é marcada pelo gênero e pela raça indissociavelmente, seja para homens negros ou para mulheres negras. O gênero se apresenta como uma junção a tantas outras formas de discriminação que perpassam os sujeitos. Entender as discriminações de maneira excludente/isolada nos leva ao apagamento das subjetividades, uma vez que forçaria a escolha de qual dessas opressões são maiores. Quando consideramos a questão do gênero na análise do racismo, temos a possibilidade de entender aprofundada e especificamente como mulheres negras e homens negros são atingidos pela discriminação racial. Ao negar as diferenças raciais que perpassam as questões de gênero, corre-se o risco de negar os Direitos Humanos devidos a todas as mulheres e homens negros. As relações pautadas nos papéis de gênero são vivenciadas de maneira distinta tanto para mulheres como para homens negros. A complexidade do jogo de opressões conjuntas deve ser analisada baseada na interseccionalidade (CRENSHAW, 2002).

Há uma dificuldade em localizar e analisar a discriminação interseccional. As forças econômicas, culturais e sociais dominantes compõem um fundo invisível que destaca apenas o aspecto mais imediato de determinada discriminação a depender do contexto. Sendo assim, realizar uma análise interseccional é focar em múltiplos aspectos da discriminação, em suas figurações de raça e de gênero que contínua e conjuntamente produzem grupos subordinados (CRENSHAW, 2002).

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais

eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Para a interseccionalidade, o racismo, o capitalismo e o heteropatriarcado devem ser tratados e analisados observando os contornos de uma luta antirracista e jamais de maneira isolada (AKOTIRENE, 2019). Apesar de ter surgido como uma categoria de análise oficialmente a partir do texto de Crenshaw em 2002, é possível perceber as articulações entre raça, etnia, gênero e classe em autoras como Gonzalez (1982), Davis (2017), Lorde (2015) e Collins (2019), todas elas ativistas e intelectuais do Movimento Feminista Negro. Portanto, a interseccionalidade, enquanto categoria de análise, está diretamente ligada e é indissociável do pensamento feminista negro e da prática feminista negra.

As práticas feministas negras e o pensamento feminista negro sempre pontuaram o valor do entendimento sobre as opressões de maneira interseccional na vida de mulheres negras e homens negros. Sexismo, racismo e classe as/os atravessam ao mesmo tempo e a interseccionalidade surge como ferramenta metodológica de análise essencial quando falamos das vivências negras (AKOTIRENE, 2019).

O Pensamento Feminista Negro (COLLINS, 2019) tem como foco as experiências de mulheres afro-americanas nos Estados Unidos e, embora seja um conhecimento advindo do Norte Global, é possível aplicá-lo nos países do Sul Global, pois são experiências e práticas percebidas a partir das vivências da diáspora atravessadas por racismo, sexismo e outras formas de opressão presentes na racialização dos sujeitos. Rejeitando a ideia da posição de objeto de estudo da branquitude ou de sujeito cuja existência e subjetividade são tuteladas pelo olhar do Outro, o Pensamento Feminista Negro torna mulheres negras agentes de produção de conhecimento a partir de suas vivências e práticas cotidianas.

No livro *Lugar de Negro* (GONZALEZ, 1982) é possível identificar o que mais tarde seria denominado interseccionalidade. As pautas de mulheres negras do Movimento Negro Unificado (MNU) envolviam questões para além do gênero, tais como: combate à ideologia do branqueamento, educação das crianças negras, perseguição policial sistemática de seus filhos e companheiros, desemprego e subempregos, exploração das mulheres negras em cargos como empregadas domésticas e prostitutas e dos homens negros em serviços manuais que exigissem força. Davis (2017) defende a interseccionalidade como ponto chave do

feminismo negro ao dizer que “o avanço das mulheres de minorias étnicas quase sempre dá início às mudanças progressistas para todas as mulheres” (p. 38). Analisar as opressões em blocos hierárquicos se torna um obstáculo para o avanço na luta pelos Direitos Humanos. A análise de como fronteiras e hierarquias funcionam e atingem as subjetividades racializadas é mais efetiva, uma vez que consideram as particularidades grupais e não apenas uma categoria universal de humanidade. Sobre a inexistência de uma hierarquia de opressões, Lorde (2015), a partir de sua prática feminista negra e lésbica, aponta...

Eu não posso me dar ao luxo de lutar por uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular. E eu não posso tomar a liberdade de escolher entre as frentes nas quais devo batalhar contra essas forças de discriminação, onde quer que elas apareçam para me destruir. E quando elas aparecem para me destruir, não demorará muito a aparecerem para destruir você (LORDE, 2015, p. 12).

A autora alerta ainda que, em uma sociedade opressora como a nossa, ninguém está livre dessas amarras e não será possível o fim de qualquer desigualdade enquanto a diferença for um marcador para exclusão e uma justificativa para violências subjetivas.

O Pensamento Feminista Negro expresso pela interseccionalidade está desinteressado das diferenças identitárias usadas para excluir e segregar, pelo contrário, se interessa pelas desigualdades impostas pelas matrizes de opressão (AKOTIRENE, 2019) e se apresenta como uma linha de fuga às colonialidades do poder e do saber. Assim como o pensamento da interseccionalidade se ocupa das estruturas e de sua influência na vida dos sujeitos, o Movimento Hip-Hop, enquanto mecanismo de (re)existência, busca rupturas do discurso universal e nas maneiras de enunciar realidades até então silenciadas ou ignoradas.

CONSIDERANDO A ANÁLISE DO DISCURSO E SEUS PROCEDIMENTOS

A Análise do Discurso (AD), enquanto disciplina, utiliza a Linguística como fundamento e mantém diálogo com outros núcleos de saber, como o Marxismo e a Psicanálise, na busca de respostas. Para constituir o discurso, enquanto objeto de análise, é necessário materializá-lo, seja na língua, nos textos e/ou enunciados (SANTOS, 2015).

Para a Análise de Discurso, o texto não é uma estrutura fechada em si mesma, com começo, meio e fim, mas é uma unidade significativa, passível a leituras. Quando dizemos leituras, estamos procurando mostrar que o texto não é algo transparente, o qual é preciso atravessar para encontrar o sentido lá incutido, mas que no seu funcionamento há sentidos, ou melhor, efeitos de

sentido. Portanto, não apenas um sentido atrás do texto, mas vários sentidos possíveis (SANTOS, 2015, p. 17).

Para realizar a análise, são necessárias a interpretação e a descrição dos enunciados considerando os sentidos pré-existentes e as memórias resgatadas. As memórias representadas pela AD não são como lembranças que retornam após um tempo, mas sim relações com outros dizeres como o não-dito, o silêncio e o implícito (SANTOS, 2015; ORLANDI, 2012).

O discurso serve para (de)marcar, reforçar e instituir fronteiras sob a ilusória justificativa de um algo neutro e universal. Esse processo é capaz de produzir marginalidades, sejam elas concretas ou simbólicas. Embora o discurso “seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo de poder” (FOUCAULT, 2013, p. 9-10). O discurso é capaz de revelar relações de poder naquilo que oculta, silencia e apaga e suas interdições servem para controlar, selecionar e organizar quando, como, o quê e por quem pode ser dito (FOUCAULT, 2013).

Todo enunciado é composto de elementos para além daqueles presentes no texto, produzindo assim uma exterioridade (FOUCAULT, 2013). Cabe ao analista atentar-se ao modo como o texto foi construído e influenciado pelo funcionamento ideológico e pela historicidade nele presente. A exterioridade na qual os discursos do Hip-Hop são enunciados têm marcas de fronteiras étnico-raciais, econômicas, geográficas e sociais, e somente por meio do entendimento dessa exterioridade é que podemos analisar coerentemente qualquer enunciado.

AS FRONTEIRAS DE EXCLUSÃO DA MULHER NEGRA E A EMERGÊNCIA DA RESISTÊNCIA

Por um lado, a exploração do trabalho das mulheres negras e a negação de direitos básicos e, por outro, os privilégios acessados pela branquitude junto a uma ideologia de opressão são responsáveis pela manutenção de mulheres negras em lugares sociais subalternos. A sobrevivência se torna desgastante ao ponto de pouquíssimas delas terem condições de realizar trabalhos intelectuais tais quais os modelos acadêmicos tradicionais impõem. Ao negar o direito básico à Educação, as estruturas opressivas fazem uso da ideologia racista e sexista para reafirmar os locais de Educação Formal como espaços pertencentes às pessoas brancas. E, para atingir esse objetivo, essas estruturas opressivas utilizam estereótipos atribuídos às mulheres negras tais como as *mammies*, as *jezébeis* e as *procriadoras do tempo da escravidão* (COLLINS, 2019). A naturalização desses papéis é

refletida nas atividades laborais desempenhadas pelas mulheres negras como cozinheiras, faxineiras, cuidadoras, serventes ou prostitutas, papéis que as tornam invisíveis e silenciadas (GONZALEZ, 1984). Baseadas nessas representações estereotipadas, o racismo cordial e o mito da democracia racial operam seus mecanismos mais perversos, negam a existência das Outras vivências de suas dores e memórias, e negam sua humanidade e desejo junto à possibilidade de espaços distintos na sociedade.

A consciência é o local do esquecimento, do saber, do descobrimento e também de encobrimento, já a memória carrega inscrições capazes de restituir histórias não escritas, ignoradas pela consciência por meio da emergência da verdade (GONZALEZ, 1984). A emergência de um discurso de resistência e de um resgate histórico faz com que esquemas subjetivos sejam alterados. O resgate da memória é capaz de trazer à consciência os mecanismos de manutenção de um sistema opressivo e de recorrer às estratégias de resistência. Os enunciados de Cota Não É Esmola apresentam esse resgate.

O discurso sobre mulheres negras utiliza a alienação e o esquecimento para sua manutenção, porém, “no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala” (GONZALEZ, 2014, p. 226-227). O *isso tá aí* e a *fala* do enunciado de Gonzalez apontam para a ausência significativa de enunciados. O não falar sobre a questão racial e sobre como o período escravocrata afetam a subjetividade e as condições de vida de pessoas negras não faz com que essas pessoas e o legado da escravidão desapareçam, produz apenas uma “minorias silenciada” (GONZALEZ in RATTIS E RIOS, 2010), mas que resgata esse discurso de alguma forma e produz resistências. O Movimento Hip-Hop faz parte da resistência a isso que se tenta apagar da consciência, mas *tá aí* e *fala*, se expressa (rima, dança, desenha) e resiste. Nas fronteiras em que a subjetividade do Movimento Hip-Hop emerge são produzidas tecnologias de resistência e alienação, esquecimento das marcas, formações e opressões são focos nevrálgicos e mobilizadores.

O Movimento Hip-Hop é uma manifestação artística que carrega em si modos de sobrevivência e enunciados pautados em uma realidade. É capaz de exercitar e desenvolver habilidades exigidas em saberes pedagógicos como: análise crítica do mundo, observação e produção intelectual característica da arte (LEÃO; FERREIRA, 2015).

(Re)existindo às margens, as mulheres negras no Hip-Hop criam novas formas de se colocar diante dos discursos racializados da modernidade-colonial e de apreendê-los e as letras (d)enunciam as estruturas sociais opressoras, como no seguinte excerto:

Não tem dinheiro pro busão sua mãe usou mais cedo pra correr comprar o pão. E já que tá cansada quer carona no busão. Mas como é preta e pobre, o motorista grita: Não! E essa é só a primeira porta que se fecha (BIA FERREIRA, 2018).

A personagem de Cota Não É Esmola vive dilemas de sobrevivência como ir à escola ou garantir o pão. O pão é uma questão mais urgente por ora (com alguma regularidade) e o transporte para a escola dependerá da sorte que não costuma chegar àquela que é preta e pobre.

PROCESSOS EDUCATIVOS EM COTA NÃO É ESMOLA

Para Foucault (2013, p. 42) o sistema de ensino é uma “ritualização da palavra; [...] uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam” e vem ligado à pertença a determinado lugar e espaço social. Para Piza (2014), existe uma “fronteira invisível que se impõe sobre o muito que se sabe sobre o outro e o quase nada que se sabe sobre si mesmo” (p. 61) como componente próprio da racialidade. Essa fronteira se estabelece de maneira profunda nos conteúdos escolares, na ritualização da Educação, na qual muito se acessa a narrativa de conhecimento sobre o outro (o europeu, a branquitude e suas formas de viver consideradas superiores e civilizadas) e pouco sobre si mesmo (sobre os povos originários, os povos negros em diásporas e suas formas de ver e pertencer ao mundo).

Hooks (2013), ao contar sua experiência com o sistema de ensino sendo uma mulher negra, aponta como as experiências negativas fazem com que crianças, jovens, mulheres negras e homens negros abandonem o sistema de Ensino Formal por serem violentadas(os) a ponto de desacreditarem no potencial libertador do conhecimento e em si mesmos. A autora chegou à conclusão de que do ensino fundamental até os cursos de graduação e pós-graduação se transmite a mesma mensagem aos alunos: é necessário aprender a obedecer à autoridade.

No excerto *preta e pobre não vai pra USP, foi o que disse a professora que ensinava lá na escola que todos são iguais e que cota é esmola* podemos notar que a autoridade nesses espaços... *a professora que ensinava lá na escola* tende a reproduzir os discursos opressores na ausência de uma pedagogia engajada e de uma visão interseccional a respeito dos processos educativos e das relações racializadas. A repetição das opressões vem calcada na naturalização do discurso que coloca em polos sociais extremos *preta e pobre [...]*, que carrega a interseccionalidade racial e de classe justificando a exclusão, e *não vai para a USP [...]* que marca o lugar social da Universidade com as vagas mais concorridas do país, e um

dos efeitos de sentido reproduzido é que a mulher preta e pobre não tem chances nessa concorrência, e muito menos lugar nesse espaço.

Nos predicativos *preta* e *pobre* também se manifesta a interseccionalidade. Ao afirmar *preta* traz à memória linguística as generalizadas associações ao sintagma mulher (burra, inferior, fraca...) e, de pele *preta* associa-se aquela destinada a ser empregada doméstica, escravizável e, com todos os sentidos atribuíveis, que tem a carne mais barata do mercado.

Há um argumento valorativo nessa afirmação: *disse a professora que ensinava lá na escola que todos são iguais e que cota é esmola*, pois há uma atribuição de valor para a *professora*, valor de autoridade, o que significa que tem autoria, que responde pela própria fala, tem direitos autorais, é remunerada pelo que fala, logo, aquela que é remunerada pelo falar que é ensinar. Um efeito que vem à tona é que não se deve refutar a autoridade e assim as opressões interseccionais encontram uma potente ferramenta que mantém cristalizada a racialização dos espaços.

O recorte traz também: *disse que todos são iguais*. Essa afirmação contém uma falácia, os discursos que empregam esses enunciados são: o jurídico – todos são iguais perante a lei (artigo 5º da Constituição Federal) e o religioso - todos são iguais perante Deus. Com essas referências torna-se praticamente impossível ao sujeito mais frágil se opor. Mas, se todos são iguais, o acesso à USP é livre e, mais que isso, se cota é esmola o sujeito entra por mérito ou por esmola. Essas contradições internas do enunciado apontam um exercício opressor de poder, um poder que, mesmo contraditoriamente, opera pela negação: você não pode!

Então, a afirmação de que todos são iguais não é posta para afirmar a igualdade, mas para apagar as diferenças. As diferenças apagadas são de ordem histórica e sociológica e permitem sustentar o racismo afirmando que os marcadores *preta* e *pobre* foram construídos socialmente em argumentos racistas, de incapacidade intrínseca de ascensão intelectual e social. Assim, *todos são iguais*, mas como *preta* e *pobre* não vai para USP, ela não faz parte do *todos*, não há a possibilidade de pertencimento, não é igual, é diferente, e essa diferença opera excluindo-a de direitos básicos.

Na organização escolar, o poder é exercido por meio de blocos de capacidade, comunicação e poder de maneira conjunta. As atividades de aprendizado são reguladas por comportamentos, visando uma comunicação que se apresenta por meio de lições, respostas e perguntas, além da obediência e do valor dado a cada fase do conhecimento e, por fim, todo o espaço escolar é regido por procedimentos de poder, tais como vigilância, enclausuramento e punição (FOUCAULT, 2009). O poder nas práticas educativas formais é racializado e negado

às pessoas negras. Quando o acesso ocorre são vivenciadas constantes ações racistas que buscam aniquilar o sujeito para moldá-lo o mais próximo possível ao padrão de branquitude. No que diz respeito ao acesso à educação superior e às posições de produção de conhecimento, mulheres negras, homens negros e militantes são postos como fonte e não interlocutores. Nesse movimento, o racismo passa a ser definido pela branquitude (CARNEIRO, 2005) e, nesse sentido, a Educação Não-Formal e o Movimento Hip-Hop assumem a interlocução e excluem vozes oriundas da branquitude para definir suas experiências.

Na “graduação, a sala de aula se tornou um objeto de ódio. [...] A universidade e a sala de aula começaram a se parecer mais com uma prisão, um lugar de castigo e reclusão, e não de promessa e possibilidade” (hooks, 2013, p. 13). A autora exprime de outras formas o que Bia Ferreira aponta em *os amigos que riem dela todo dia, riem mais e a humilham mais, o que você faria? Ela cansou da humilhação e não quer mais escola*. O banimento social imposto às pessoas negras por meio do aparato educacional produz “múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual” (CARNEIRO, 2011, p. 92), processo identificado no excerto *Ela cansou da humilhação e não quer mais escola*.

Para convencerem-se a si mesmas de que suas vidas importam e seus conhecimentos são válidos, pessoas negras buscam outras fontes de conhecimento e de valorização de sua identidade (hooks, 2019), enfrentando a supremacia branca das representações no sistema educacional. É com base na construção de imagens negativas que as subjetividades negras são afetadas e afastadas, seja na escola, nas mídias ou no cotidiano, o trecho *agora lá na rua ela é a preta do suvaco fedorento que alisa o cabelo pra se sentir aceita, mas não adianta nada todo mundo a rejeita* representa uma fronteira entre a construção da beleza e a feiura, entre a aceitação e a rejeição.

O uso da linguagem *agora lá na rua* tem o sentido de resgate das causas da opressão interseccional dirigida aos corpos negros desde o período colonial. Traz à tona o argumento que sustenta a subalternização da mulher negra até hoje, seu espaço é a rua, espaço tido como vulgar. Não consideradas dotadas de feminilidade, mulheres negras no período escravocrata foram objetos e na atualidade são relegadas aos mais baixos cargos como empregada doméstica que *acorda cedo e limpa três apê no centro da cidade* ou ainda mulatas tipo exportação, mais uma vez objetificadas (CARNEIRO, 2003).

O uso da linguagem, no entanto, é pejorativo: *agora lá na rua* tem, entre outros, o efeito de sentido depreciativo de colocar o sujeito no lugar vulgar da rua e continua *ela é a preta do suvaco fedorento*, que associa a pele negra a um cheiro desagradável, como se isso

fosse ligado à negritude e não à higiene de qualquer um. O uso da palavra *suavaco* é também provocador e é utilizado para rebaixar o sujeito. *É a preta [...] que alisa o cabelo* aponta que alisar o cabelo é uma tentativa de alcançar o padrão de beleza instituído pela branquitude, baseado nas falsas conjecturas criadas para sustentar um padrão de corpos brancos europeus e o uso do adjetivo *preta* busca frisar que a racialidade está presente, pois mesmo alisando o cabelo continuará a ser preta. Essa ação por si só não é capaz de lhe garantir acesso e aceitação, *mas não adianta nada todo mundo a rejeita*, logo a rejeição continua baseada em estereótipos negativos da negritude.

Notamos na letra de Cota Não É Esmola o que Crenshaw (2002) denomina de subordinação interseccional estrutural. A dificuldade em reconhecer a vulnerabilidade e a subordinação interseccional está no fato de que a análise dominante é uma investigação categórica em um mundo onde as discriminações são articuladas e operam simultaneamente. Quando adotamos a interseccionalidade como ferramenta analítica, é necessário abandonar o modelo de cima para baixo, que analisa separadamente o racismo e o sexismo, e adotar um modelo no qual as práticas de subordinação são lidas na chave de como as desigualdades e discriminações interagem entre si e como são influenciadas e influenciam as demais formas de subordinação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A subordinação interseccional estrutural (CRENSHAW, 2002) questionada em Cota Não É Esmola é uma regularidade encontrada no Movimento Hip-Hop e em suas práticas linguísticas. “Cada ator da cultura hip-hop não é apenas autor de suas apresentações, como também constitui uma ocasião na qual a coletividade inteira possa se manifestar, se encontrar e aparecer precisamente enquanto minoria” (BETHUNÉ, 2015, p. 44–45). As minoridades, flexíveis e mutáveis (DELEUZE; GUATTARI, 2018) operam como ferramentas no Hip-Hop fazendo com que as maiorias silenciadas (GONZALEZ, in RATTIS; RIOS, 2010) falem por meio de seus representantes e instituem-se como voz coletiva. Nesse sentido, Bia Ferreira (2018) não fala apenas por si, fala pelas pretas e pobres que ouviram e viveram as violências ali cantadas.

É possível apreender significados e (trans)formações subjetivas em funcionamento na letra de Cota Não É Esmola que é repleta de sentidos discursivos geradores de deslocamentos múltiplos. O percurso da preta e pobre dessa música nos leva ao debate de como a Educação Formal reproduz os modos de exclusão fundados na raça em seus processos educativos

quando permite o acesso, mas isola e interdita a participação de negros e negras. Nesse cenário, o Movimento Hip-Hop busca formas de educar e produzir conhecimento em suas letras e manifestações produzindo modelos de Educação Não-Formal. Assim, a compreensão do papel social do Hip-Hop pode, também, facilitar sua inclusão na promoção de Políticas Públicas culturais e educativas.

As regularidades encontradas em Cota Não É Esmola são: a vivência do racismo e como esse opera (trans)formações subjetivas profundas; o dilema entre a sobrevivência e o acesso à Educação Formal desde o ensino básico até o superior; o convite para que a branquitude assuma sua responsabilidade no racismo fazendo parte da luta antirracista e, por fim, Cota Não É Esmola se apresenta como um grito de resistência, uma retomada dos significados subjetivos da vivência negra não mais pelo olhar tutelado da branquitude que afirma que todos são iguais e que cota é esmola. Trata-se de uma (trans)formação dos sentidos produzidos e do deslocamento de uma vivência negra atravessada por gênero, raça e classe demonstrada de maneira expressiva e precisa sobre *o que rola com preto e pobre* para uma plateia branca.

Como o Movimento Hip-Hop, Cota Não É Esmola é a emergência de uma subjetividade (trans)formada, de uma resistência que transgride e subverte as lógicas do poder, o que torna sua análise inesgotável e possibilita a continuidade da análise de elementos outros que não pudemos apreender aqui. Mas esperamos que nossas análises possam contribuir para uma nova forma de ver o Movimento Hip-Hop e que as expressões dele derivadas possam ressignificar o estigma negativo sobre essa forma de expressão e sua emergência ser utilizada em processos educativos antirracistas. Finalizamos desejando que os processos educativos e os movimentos de Direitos Humanos entendam a importância da análise interseccional e a adotem para que possam representar, de fato, todas as expressões de humanidade.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo. Sueli Carneiro: Pólen, 2019.

BETHUNÉ, C. A propósito da expressão “menor”: o que o rap faz à cultura dominante. In AMARAL, C.; CARRIL, L (Orgs.). **O hip-hop e as diásporas africanas na modernidade: uma discussão contemporânea sobre cultura e educação**. São Paulo. Alameda, 2015. p. 27-48.

- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, v. 49, p. 49-58, 2003.
- CARNEIRO, S. A. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia da Educação, Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- COLLINS, P. H. **Pensamento Feminista Negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista estudos feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.
- DAVIS, A. **Mulheres, Cultura e Política**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FERREIRA, B. **Bia Ferreira – Cota Não É Esmola**. Youtube. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=QcQIaoHajoM>, acesso em 10/04/2020.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 23a Ed. São Paulo. Loyola, 2013.
- FOUCAULT, M. Sujeito e poder, apêndice da primeira edição (1982). DREYFUS, HL; RABINOW, P. **Michael Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 273-295, 2010.
- GONZALEZ, L. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, L; HASENBALG, C. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 9-66.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, 1984, p. 223-244.
- GUATTARI, F; DELEUZE, G. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- GUATARRI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 12º. Ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2013.
- hooks, b. **Ensinando a transgredir**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- hooks, b. **Olhares negros; raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.
- LEÃO, M.A; FERREIRA, J.O. Arte e cidadania: hip-hop e educação. In AMARAL, C; CARRIL, L (Orgs.). **O hip-hop e as diásporas africanas na modernidade: uma discussão contemporânea sobre cultura e educação**. São Paulo: Alameda, 2015. p. 111-132.
- LORDE, A. **Não existe hierarquia de opressão**. 2015. Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/nao-existe-hierarquia-de-opressao/>. Acesso em: 08/04/2020.

MARTINS, J.D.S. **Fronteira: à degradação do Outro nos confins**. 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2012.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso: princípios & procedimentos**. Campinas – SP: Pontes, 2012.

OSUMARE, H. "Marginalidades Conectivas" do hip hop na diáspora africana: os casos de Cuba e do Brasil. In AMARAL, M. do; CARRIL, L. (Org.). **O Hip Hop e as diásporas africanas na modernidade: Uma discussão contemporânea sobre cultura e educação**. São Paulo: Alameda, 2015. p. 63 – 92.

PEDROSO JUNIOR, N. Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução. **Revista Encontros de Vista**, v. 5, p. 9-20, 2010.

PEREIRA, A. A. Influências externas, circulação de referenciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil: idas e vindas no “Atlântico Negro”. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, n. 44, p. 215-236, 2008.

PIZA, E. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In CARONE, I; BENTO, M.A.S. (2014) (Orgs.). **Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6ª Ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014. p. 59-90.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americana. **Colección Sur Sur, CLACSO**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, p. 107-130, 2005.

RATTS, A; RIOS, F. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

SANTOS, M. F. dos. **A moral religiosa em músicas sertanejas: sentidos do Bem e do Mal**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) - Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre, 2015.

SOUSA FILHO, Alípio. Ideologia e transgressão. **Revista Psicologia Política**, Porto Alegre; v. 11, n. 22, p. 207-224, 2011.

TEPERMAN, R. **Se liga no sim: as transformações do rap no Brasil**. 1. Ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

VALENTE, A.L. **Ser negro no Brasil Hoje**. São Paulo: Moderna, 1987.

Recebido em: 14/05/2020

Aceito em: 03/10/2021