

HANNAH GÓES DA SILVA



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

O Hip-hop é o que o Hip-hop faz: A influência da cultura Hip-hop na produção de espacialidades e mobilização juvenil no bairro Dom Bosco, Juiz de Fora - MG.

Orientador (a): Clarice Cassab

JUIZ DE FORA

2026

HANNAH GÓES DA SILVA



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

O Hip-hop é o que o Hip-hop faz: A influência da cultura Hip-hop na produção de espacialidades e mobilização juvenil no bairro Dom Bosco, Juiz de Fora - MG.

Orientador (a): Clarice Cassab

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito para obtenção do título de mestre em Geografia na área de concentração: Dinâmicas socioespaciais

JUIZ DE FORA

2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

CURSO DE MESTRADO

O Hip-hop é o que o Hip-hop faz: A influência da cultura Hip-hop na produção de espacialidades e mobilização juvenil no bairro Dom Bosco, Juiz de Fora - MG.

Autor: Hannah Góes da Silva

Orientadora: Clarice Cassab

Comissão Examinadora

Profa. Dra. Clarice Cassab

Prof. Dr. Denilson Araújo de Oliveira

Profa. Dra. Helena Rizzatti

JUIZ DE FORA

2026

Dedico este trabalho às pessoas
pretas que, em tantos lugares, olharam ao redor
e se descobriram minoria, para que isso se
transforme e ocupemos todos os espaços.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, mas ao Deus como nos ensina José Antonio Pagola, que busca apaixonadamente uma vida mais digna e justa para os pobres, e que por isso não pode reinar onde o capital governa corações. Agradeço à força que me sustenta na caminhada por justiça e dignidade.

À minha mãe, Rosani Góes, mulher negra que me incentivou não apenas com palavras, mas com a potência cotidiana de suas atitudes e conselhos únicos. Ela me ensinou que o mundo pode ser duro, mas que nós seremos teimosas. Ao meu pai, Agnaldo Gomes, pelo orgulho com que anuncia a todos que sua filha está na universidade, por seu coração que acalmaria guerras, e acalmou muitas dentro de mim, e por me constranger, tal como Jesus, com seu amor incondicional. À minha irmã Nicolle Góes, que em 2000, ao nascer, certificou-se, mesmo sem saber, de que eu jamais conheceria o sentimento da solidão.

À professora Clarice Cassab, minha orientadora, que mais do que acreditar na minha ideia de pesquisa, fez-me perceber que era possível sim pesquisar o que acredito com rigor científico, devolvendo à comunidade o que lhe pertence por direito. Agradeço pelos conselhos, revisões, reuniões, oportunidades e pela paciência em me guiar nessa jornada muitas vezes complicada, mas que ela conduziu com maestria.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, e ao Instituto de Ciências Humanas, casa onde criei raízes. Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia que me recebeu com carinho. Ao NUGEA — Núcleo de Geografia, Espaço e Ação, onde fiz amigas, viagens e grupos de estudo que me ensinaram a pensar de outras maneiras, melhores. À UFJF, agradeço também pela bolsa que tornou possível pesquisar com dignidade. Ao Instituto Amargen, instituição na qual me realizei enquanto professora. Ao Raphael, cofundador que, antes mesmo de eu explicar o projeto, já havia topado fazê-lo acontecer, com atitudes das quais muitos deveriam se espelhar porque faz o que faz por amor.

Aos meus alunos do Instituto Amargen, jovens desta pesquisa: sem clichê, sem eles nada seria feito. Essenciais, me ensinaram e me ensinam todos os dias que a produção de conhecimento é, antes de tudo, troca.

Aos oficineiros Fernanda Toledo (Pekena Lumen), pela disposição gigante e trajetória magnífica no grafite; Robson de Jesus (Menino da Vibe), pela maestria na condução das oficinas e ensinamentos sobre fundamento; e Thales Alves (Terrorista), pelos movimentos precisos ao ensinar o que faz. Estar com eles fortaleceu minha coletividade.

Ao movimento hip-hop, que me formou antes da universidade e me deu o letramento necessário para correr atrás dos meus sonhos. Agradeço à cultura que me ensinou a ler o mundo.

Por fim, mas não menos importante aos meus amigos e amores, sem citar nomes porque seriam inúmeros, que sustentam a vida onde ela só pode ser sustentada: nos afetos que nos fazem ser o que nascemos pra ser: amados(as).

RESUMO

Esta dissertação investiga as influências da cultura Hip-Hop na produção de espacialidades e na mobilização juvenil no bairro Dom Bosco, em Juiz de Fora (MG). O estudo parte do reconhecimento de que as periferias urbanas brasileiras se constituem como territórios marcados por processos históricos de segregação e racismo estrutural, mas também por práticas culturais de resistência. O Hip-Hop é analisado como uma pedagogia espacial capaz de promover leituras críticas do território, construção de identidades coletivas e mobilização por direitos. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa fundamentada na pesquisa-ação participativa, com a realização de oficinas dos elementos do Hip-Hop e aplicação de questionários diagnósticos com jovens do bairro. O referencial teórico articula conceitos de produção racializada do espaço, direito à cidade, territorialidades e literacia espacial, dialogando com autores como Lefebvre (1991), Harvey (2014), Santos (2006), Rolnik (1989), Gonzalez (1982), Almeida (2019), Oliveira (2006) e Gomes (2017). A questão central interroga como o Hip-Hop fortalece o pertencimento, a identidade e o incentivo à mobilização por direitos. Os dados empíricos evidenciam que oficinas territorializadas produzem transformações qualitativas nas percepções juvenis, manifestadas pelo desenvolvimento de um vocabulário político-cultural e pela capacidade ampliada de imaginar intervenções no território. Os processos de literacia espacial identificados revelam vínculos entre identidades artísticas e localizações geográficas que operam para afirmar a dignidade territorial. Conclui-se que o Hip-Hop atua como uma pedagogia de resistência que valoriza trajetórias periféricas, oferecendo um modelo metodológico replicável para práticas formativas com juventudes e para o debate sobre justiça espacial nas cidades brasileiras.

Palavras-chave: Hip-hop; Juventude Negra; Periferia Urbana; Direito à Cidade; Territorialidade; Juiz de Fora.

ABSTRACT

This dissertation investigates the influences of Hip-Hop culture on the production of spatialities and youth mobilization in the Dom Bosco neighborhood, in Juiz de Fora (Minas Gerais, Brazil). The study starts from the recognition that Brazilian urban peripheries are constituted as territories marked by historical processes of segregation and structural racism, but also by cultural practices of resistance. Hip-Hop is analyzed as a spatial pedagogy capable of promoting critical readings of the territory, the construction of collective identities, and mobilization for rights. The research adopts a qualitative approach based on participatory action research, conducting workshops on the elements of Hip-Hop and applying diagnostic questionnaires with youth from the neighborhood. The theoretical framework articulates concepts of the racialized production of space, the right to the city, territorialities, and spatial literacy, dialoguing with authors such as Lefebvre (1991), Harvey (2014), Santos (2006), Rolnik (1989), Gonzalez (1982), Almeida (2019), Oliveira (2006), and Gomes (2017). The central question examines how Hip-Hop strengthens belonging, identity, and the incentive to mobilize for rights. Empirical data show that territorialized workshops produce qualitative transformations in youth perceptions, manifested by the development of a political-cultural vocabulary and an expanded capacity to imagine interventions in the territory. The identified spatial literacy processes reveal links between artistic identities and geographic locations that operate to affirm territorial dignity. The study concludes that Hip-Hop acts as a pedagogy of resistance that values peripheral trajectories, offering a replicable methodological model for educational practices with youth and for the debate on spatial justice in Brazilian cities.

Keywords: Hip-Hop; Black Youth; Urban Periphery; Right to the City; Territoriality; Juiz de Fora.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa localização do bairro Dom Bosco - Juiz de Fora - MG.....	17
Figura 2 - Mapa da área de Perigo, risco geológico e vulnerabilidade socioambiental no Bairro Dom Bosco.....	18
Figura 3 - Mapa do Bairro Dom Bosco, Instituto Amargem e moradia dos jovens entrevistados.....	88

LISTA DE TABELAS

Quadro 1 - Matriz analítica – Perfil dos participantes × Eixos de análise.	119
Quadro 2 – Transformações produzidas pelas oficinas de hip-hop, por eixo analítico.	122

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABPN - Associação Brasileira de Pesquisadores Negros

COVID-19 - Coronavirus Disease 2019 (Doença do Coronavírus 2019)

DJ - Disk-Jockey (Disc-jóquei)

EJA - Educação de Jovens e Adultos

ENEM - Exame Nacional do Ensino Médio

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MC - Mestre de Cerimônia

MG - Minas Gerais

MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

ONG - Organização Não Governamental

PPGEO - Programa de Pós-Graduação em Geografia

RAP - Rhythm and Poetry (Ritmo e Poesia)

RS - Rio Grande do Sul

UAPS - Unidade de Atenção Primária à Saúde

UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora

ZEIS - Zona Especial de Interesse Social

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1 - ROTEIRO DE ENTREVISTA – JUVENTUDE, CULTURA E COTIDIANO (PRÉ-OFFICINA DE HIP-HOP) (antes da participação nas oficinas).	143
ANEXO 2 - ROTEIRO DE ENTREVISTA – JUVENTUDE E HIP-HOP NO DOM BOSCO. (PÓS-OFFICINA DE HIP-HOP) (depois da participação nas oficinas).	144

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I - ENEGRECENDO O DIREITO À CIDADE: PRODUÇÃO RACIALIZADA DO ESPAÇO E TERRITÓRIOS NEGROS.....	17
1.1 O espaço urbano como produto e instrumento do racismo estrutural.....	17
1.2 Espaço, valor e raça: Por uma teoria racializada da produção urbana.....	33
1.3 Bairros negros, territórios negros e memória espacial negra: Tudo que “nós” tem é “nós”.....	40
CAPÍTULO II - NÃO SE ESQUEÇA, MEU NOME AINDA É HIP-HOP: PRÁTICA CULTURAL SITUADA, DISPUTA TERRITORIAL E PEDAGOGIA DA CONSCIÊNCIA.....	56
2.1 O hip-hop como prática cultural situada.....	57
2.2 Do conteúdo cultural à prática espacial: espacialidades e disputas territoriais.....	66
2.3 Aprendizagem, formação de consciência e leitura crítica do território e identidade coletiva.....	71
CAPÍTULO III - METODOLOGIA E PESQUISA-AÇÃO: OFICINAS COMO PRÁXIS DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO SOBRE O TERRITÓRIO.....	75
3.1 Pesquisa-ação: epistemologia e práxis territorial.....	76
3.2 Oficinas de hip-hop como pedagogia espacial: dispositivo metodológico e recorte de pesquisa.....	82
3.3 Estrutura e dinâmica das oficinas: da apresentação dosicineiros à reflexão territorial coletiva.....	89
CAPÍTULO IV - “O HIP-HOP É O QUE O HIP-HOP FAZ”: PRÁXIS, TERRITORIALIDADES E A VOZ DA JUVENTUDE NO DOM BOSCO.....	102
4.1. Os jovens da pesquisa: trajetórias, território vivido e aproximações com o hip-hop	103
4.2. Impactos e ressignificações: A percepção juvenil após as oficinas de hip-hop.....	109
4.3. Diálogos e deslocamentos: A efetividade da pedagogia hip-hop no território.....	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131

INTRODUÇÃO.

A cidade brasileira, especialmente em suas periferias, é marcada por intensos processos de transformação e disputa. Nas últimas décadas, a urbanização acelerada, a desigualdade social e a multiplicidade de fluxos culturais globais têm reconfigurado o modo como sujeitos e coletivos se relacionam com o espaço urbano. É nesse contexto que a juventude negra periférica emerge como protagonista de novas formas de resistência e criação, reinventando o cotidiano e disputando sentidos de pertencimento e cidadania. Entre ruas, praças, vielas e becos, práticas culturais como o hip-hop se consolidam não apenas como expressão artística, mas como ferramenta política e pedagógica, capaz de forjar identidades, construir redes de solidariedade e reivindicar o direito à cidade.

O hip-hop, surgido nos bairros marginalizados de Nova Iorque na virada dos anos 1970, rapidamente se expandiu para além das fronteiras estadunidenses, encontrando nas periferias brasileiras um terreno fértil para sua ressignificação. No Brasil, desde os anos 1980, o movimento hip-hop se enraizou em diferentes contextos urbanos, dialogando com as especificidades locais e incorporando elementos próprios de cada território. A cultura hip-hop, composta por MCs, DJs, *breakers*, grafiteiros e pelo conhecimento partilhado, tornou-se linguagem universal das margens, articulando denúncia, sonho e reexistência. Nessa trajetória, o hip-hop não apenas reflete as condições de vida nas periferias, mas também atua como agente de transformação, promovendo a leitura crítica da realidade e a construção de alternativas coletivas.

O esforço das investigações das interações entre juventude negra periférica e cultura hip-hop nesta pesquisa justifica-se pela necessidade de compreender de que maneira práticas culturais específicas podem constituir-se como estratégias de resistência, formação política e transformação territorial em contextos urbanos marcados pela exclusão social e pela violação sistemática de direitos fundamentais. A delimitação desta pesquisa parte do reconhecimento teórico-metodológico de que o hip-hop, enquanto movimento cultural multifacetado, opera simultaneamente como ferramenta pedagógica de letramento racial, espaço de construção identitária e mecanismo de mobilização por justiça espacial. Esta perspectiva analítica fundamenta-se na compreensão de que as expressões culturais periféricas não representam meros produtos de entretenimento ou manifestações folclóricas, mas constituem tecnologias sociais complexas capazes de formar sujeitos críticos e politicamente engajados com a transformação de suas realidades territoriais.

No bairro Dom Bosco, em Juiz de Fora (MG), essas dinâmicas ganham contornos particulares. Trata-se de um território historicamente atravessado por processos de exclusão, mas também por intensas experiências de resistência e criatividade. O Instituto Amargem, organização atuante no bairro, é um dos espaços que potencializam a articulação das juventudes em torno de práticas culturais e educativas. É nesse cenário que se insere esta pesquisa, que busca compreender como o hip-hop pode contribuir para a formação de identidades, o fortalecimento do pertencimento e a mobilização por direitos sociais e espaciais entre jovens negros do Dom Bosco. O recorte temporal do estudo se concentra no presente, conduzindo as oficinas de hip-hop realizadas a partir de 2025, com jovens que, até então, não tiveram contato “ativo” direto com essa cultura.

Na emoção de ouvir pela primeira vez alguém que cantasse sobre a pele negra, nas batidas marcadas pelo tempo da rua e no verso que rima ódio ao sistema com reexistência, nasceu o impulso que trouxe esta pesquisa até aqui. Não se trata apenas de um objeto de estudo; trata-se de uma vivência. O hip-hop, enquanto prática estética, política e territorial, antecede este texto: ele me atravessa, me forma, me movimenta. Conheci o hip-hop na juventude, entre encontros de bairro, poesias escritas nos cadernos e beats improvisados nos fones. Foi nessa cultura que encontrei um chão simbólico sobre o qual caminhar, mesmo quando a cidade parecia negar qualquer lugar possível. A cultura hip-hop não apenas educa os sentidos e a consciência, mas oferece a jovens negros e periféricos ferramentas para a leitura crítica da realidade e para a construção de alternativas de existência e resistência. É nesse cruzamento entre experiência e reflexão que se delimita o tema desta pesquisa, voltada à compreensão das dinâmicas entre juventude, território e cultura, com foco no bairro Dom Bosco, em Juiz de Fora – MG.

A proposta deste trabalho é analisar as interações entre a juventude negra do Dom Bosco e o movimento hip-hop, investigando de que forma essa expressão cultural e política contribui para a vivência enquanto sujeitos historicamente marginalizados. O objetivo principal é compreender como o hip-hop, em sua dimensão simbólica e concreta, pode ser apropriado como prática geográfica de construção de lugar, promovendo novas espacialidades, vínculos afetivos e formas de intervenção no espaço urbano. Os objetivos específicos orientam-se para analisar as influências do hip-hop e sua adaptação às especificidades locais, investigar o fortalecimento do sentimento de pertencimento ao bairro e à cidade, e compreender de que maneira a apropriação da cultura hip-hop impacta a construção de identidades coletivas e individuais.

A questão central que orienta esta investigação é: quais são as influências do hip-hop sobre os jovens do bairro Dom Bosco no fortalecimento de seu sentimento de pertencimento, na formação de suas identidades e no incentivo à mobilização por direitos sociais e espaciais? Para responder a essa questão, a pesquisa se ancora em uma abordagem qualitativa, com ênfase na pesquisa-ação participativa. As oficinas realizadas com os jovens do Dom Bosco abordaram os elementos centrais da cultura hip-hop e foram acompanhadas por técnicas de observação participante, buscando captar a riqueza das experiências vividas por eles.

Esta dissertação está estruturada em quatro capítulos, seguidos pelas conclusões finais, organizados de modo a conduzir o leitor pelas diferentes dimensões da investigação, iniciando-se pelo Capítulo I, "Enegrecendo o Direito à Cidade: Produção Racializada do Espaço e Territórios Negros", que analisa a produção do espaço urbano sob uma perspectiva racializada, focando em como o racismo estrutural organiza a segregação e como a população negra resiste através da reivindicação ativa do direito à cidade. Na sequência, o Capítulo II, "Não Se Esqueça, Meu Nome Ainda é Hip-Hop: Prática Cultural Situada, Disputa Territorial e Pedagogia da Consciência", aborda o hip-hop como prática cultural territorializada, examinando as trajetórias do movimento no Brasil e em Juiz de Fora para refletir sobre a construção de identidades e a formação de uma consciência espacial de contestação entre os jovens. A fundamentação metodológica é detalhada no Capítulo III, "Metodologia e Pesquisa-Ação: Oficinas como Práxis de Produção de Conhecimento sobre o Território", que apresenta a pesquisa-ação participativa e as oficinas realizadas junto ao Instituto Amargem, no bairro Dom Bosco, como dispositivos centrais de investigação, abrindo caminho para o Capítulo IV, "O Hip-Hop é o que o Hip-Hop Faz: Práxis, Territorialidades e a Voz da Juventude no Dom Bosco", onde são analisados os dados empíricos, documentando-se as percepções e transformações dos jovens em suas relações com o território, a cultura e a identidade. Por fim, as Conclusões Finais.

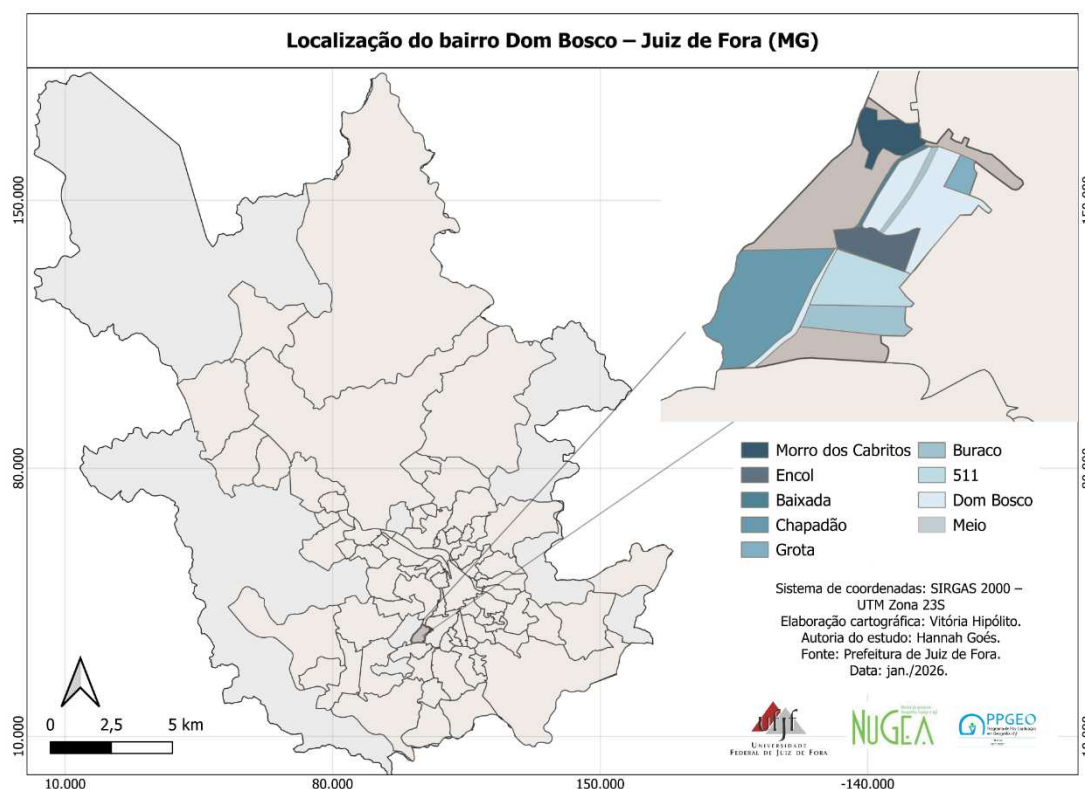
Mais do que observar de fora, esta pesquisa propõe-se a dialogar diretamente com seus participantes, valorizando suas trajetórias, percepções e experiências. O objetivo é que, a partir dessa pesquisa, seja possível compreender, de modo rigoroso e sensível, como o hip-hop pode iluminar caminhos para a leitura da realidade e para a produção de novos sentidos no território periférico.

CAPÍTULO I - ENEGRECENDO O DIREITO À CIDADE: PRODUÇÃO RACIALIZADA DO ESPAÇO E TERRITÓRIOS NEGROS

1.1 O espaço urbano como produto e instrumento do racismo estrutural.

Iniciamos situando geograficamente o bairro Dom Bosco na malha urbana de Juiz de Fora. A Figura 1 apresenta o mapa de localização do bairro, evidenciando sua posição na cidade.

Figura 1 - Mapa localização do bairro Dom Bosco - Juiz de Fora - MG.



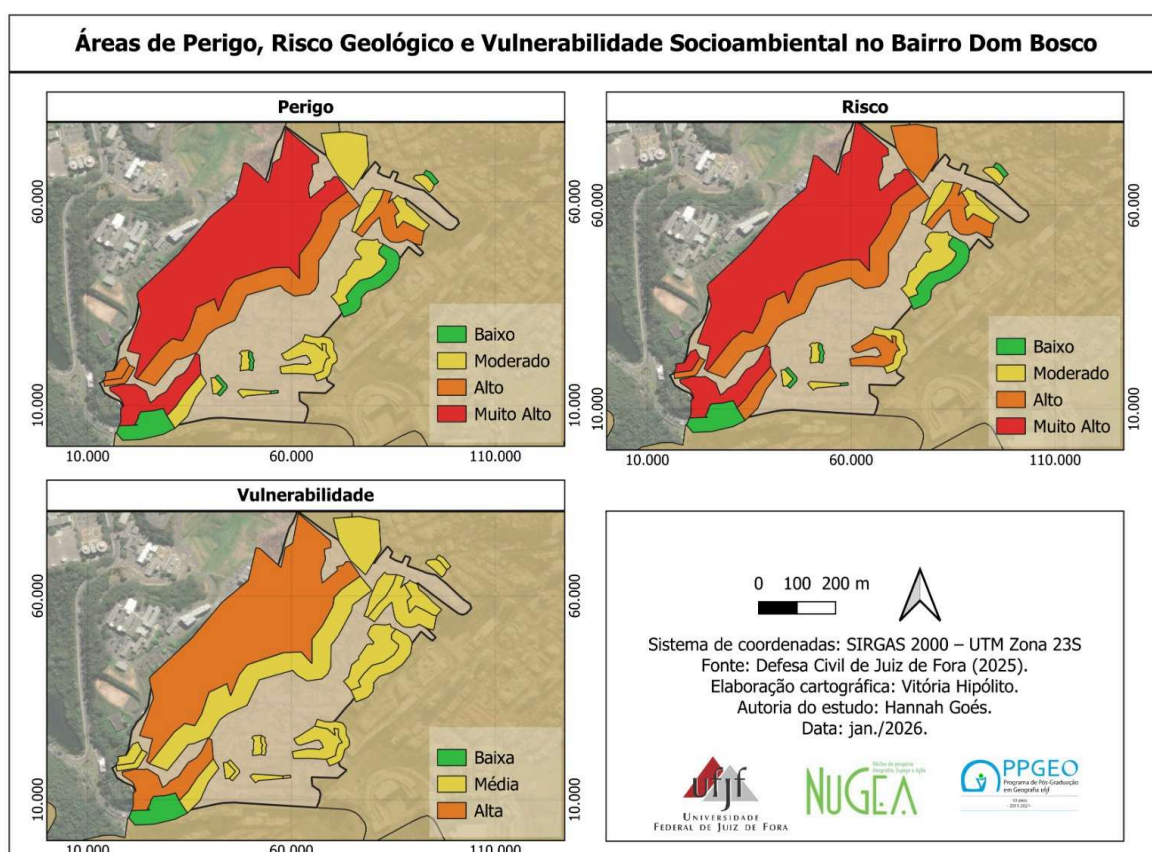
O bairro, encontra-se na região Oeste da cidade, próximo à UFJF e de fácil acesso ao centro. Internamente, o bairro se subdivide a 9 territórios: Morro dos Cabritos, Encol, Baixada, Chapadão, Grota, Buraco, 511, Dom Bosco e Meio, evidenciando a heterogeneidade espacial do bairro. Essa subdivisão é reconhecida e nomeada pelos seus próprios moradores indicando arranjos históricos e sociais distintos.

Atualmente, conforme os últimos dados do Censo Demográfico, o bairro concentra 2.376 habitantes em apenas 0,157 km², resultando na maior densidade demográfica de Juiz de Fora: mais de 15 mil habitantes por quilômetro quadrado (IBGE, 2022). Desses moradores, 80,21% se autodeclaram pretos e pardos, enquanto nas regiões centrais da cidade, como a Região de Planejamento Centro, a população branca predomina com 61,3% dos residentes (IBGE, 2022). Nas 13 ruas do Dom Bosco classificadas pela Defesa Civil como áreas de risco ambiental, o percentual de população negra alcança 80,7%, com algumas vias, como a Rua José Claro Dia e a Rua João Beghelli, registrando 100% de famílias negras (Barreto, 2010).

Esses números não são dados demográficos neutros. São expressões quantificadas de relações de poder que atravessam séculos, materializando no território uma geografia deliberadamente produzida pela articulação entre Estado, capital e racismo.

A vulnerabilidade do bairro não se manifesta apenas na ausência de serviços, mas também na sua fragilidade física e ambiental. Conforme demonstrado na Figura 2, o Dom Bosco apresenta zonas de alta vulnerabilidade que reforçam o caráter de exclusão socioespacial imposto a este território negro.

Figura 2 - Mapa da área de Perigo, risco geológico e vulnerabilidade socioambiental no Bairro Dom Bosco.



A articulação entre o mapa de localização e subdivisão do bairro Dom Bosco (figura 1) e o mapa de risco geológico (figura 2) permite identificar a distribuição espacial das áreas internas do bairro em relação aos diferentes níveis de risco. As áreas correspondentes ao Morro dos Cabritos e ao Encol concentram-se majoritariamente na porção mais extensa e contínua do bairro, que, no mapa de risco, aparece predominantemente classificada como de risco alto e muito alto, especialmente nas encostas mais amplas e contínuas. As subdivisões Baixada e Chapadão localizam-se em setores intermediários do bairro, associados a faixas de risco moderado a alto, com transições visíveis entre diferentes classes. A Grota e o Buraco aparecem em porções mais recortadas e descontínuas, onde o mapa de risco indica alternância entre risco moderado e alto. Já as subdivisões 511, Dom Bosco e Meio situam-se em setores mais restritos do território, alguns deles associados a manchas de risco baixo a moderado, especialmente nas áreas menos extensas e mais próximas às porções inferiores do bairro. Essa sobreposição evidencia que as subdivisões internas do Dom Bosco se distribuem de forma desigual em relação ao risco geológico, refletindo a heterogeneidade espacial já indicada no mapa de localização do bairro.

A materialidade do território fala. Ruas estreitas serpenteando morros íngremes, casas autoconstruídas em terrenos de topografia acidentada, ausência sistemática de equipamentos públicos de qualidade, precariedade da rede de infraestrutura, exposição recorrente a riscos ambientais como deslizamentos e inundações. Essa configuração espacial não resulta de escolhas individuais dos moradores nem de dinâmicas espontâneas de mercado. A materialidade do Dom Bosco expressa concretamente as relações sociais racializadas que produziram este território ao longo de mais de um século. O espaço urbano, portanto, não é neutro. Ele carrega inscrições históricas, materializa hierarquias, distribui desigualmente recursos e oportunidades. Mais que isso: o espaço funciona como tecnologia de poder que define quem pode ocupar quais territórios, sob que condições, com qual grau de segurança ou vulnerabilidade, com quais possibilidades de mobilidade ou fixação. Conforme Danilo França (2021) aponta articulando ideias de Renato Emerson dos Santos:

“Uma de suas ideias chave é a de que as ‘relações raciais grafam o espaço’. O espaço é pensado como uma acumulação de tempos, ou seja, as formas espaciais (ou ‘rugosidades do espaço’) são engendradas a partir da acumulação de processos histórico-sociais. Assim, as relações raciais instituem ‘geo-grafias’ com duração variada, por exemplo, territorialidades

definidas por grupos culturais como as posses de hip-hop, padrões de segregação espacial ou territórios quilombolas” (França, 2021, p. 2).

Durante décadas, a geografia urbana brasileira produziu análises sofisticadas sobre urbanização, segregação socioespacial e periferização tratando essas dinâmicas como se fossem racialmente neutras. Estudos clássicos sobre segregação urbana, como os de Flávio Villaça (2001) sobre estruturação intraurbana das metrópoles brasileiras, ou trabalhos sobre autoconstrução e periferização como os de Ermínia Maricato (1979), embora fundamentais para compreender produção capitalista do espaço urbano, privilegiaram determinações econômicas de classe sem tematizar centralmente racismo como estruturante da segregação espacial. Renato Emerson dos Santos (2012) aponta criticamente que, nessa tradição analítica hegemônica, a população negra aparecia como "pobres", "trabalhadores precarizados", "favelados", mas raramente como sujeitos racializados cuja subordinação espacial deriva fundamentalmente do racismo estrutural. Mesmo pesquisas progressistas sobre favelas realizadas entre anos 1960-1980, como documenta Santos (2012), tenderam a analisar essas espacialidades através de categorias como "marginalidade urbana" ou "exclusão social" sem explicitar sua dimensão racial, apesar de dados demográficos evidenciarem que população favelada era majoritariamente negra.

Esse silêncio não foi acidental. Renato Emerson dos Santos (2012) argumenta que representou operação epistemológica que naturalizou subordinação racial ao enquadrá-la como questão exclusivamente de classe. Se segregação resulta apenas de desigualdade econômica, então políticas de distribuição de renda ou provisão de infraestrutura bastariam para resolvê-la. Se, ao contrário, segregação expressa também hierarquias raciais historicamente construídas e ativamente reproduzidas, então sua superação exige enfrentamento direto do racismo como estrutura que organiza a sociedade brasileira. Alex Ratts (2007) e Santos (2012) convergem ao afirmar que apagamento da raça nas análises urbanas não constituiu mera lacuna teórica a ser preenchida com novos dados, mas escolha epistemológica e política que eximiu o campo do urbanismo de confrontar cumplicidades com manutenção da ordem racial urbana. Como aponta Ratts (2007), tratar segregação como fenômeno puramente econômico permitiu que a geografia brasileira evitasse questionar por que, sistematicamente, a população negra ocupava posições mais precárias na hierarquia espacial das cidades.

A ruptura com esse paradigma exige reconhecer que a raça constitui categoria estrutural que organiza a produção do espaço no Brasil. Estrutural significa que o racismo não opera

apenas através de atos individuais de discriminação, mas através de instituições, políticas, práticas e discursos que sistematicamente produzem e reproduzem desvantagens para a população negra. No espaço urbano, essa estruturalidade se manifesta na forma como cidades são planejadas, como investimentos públicos são distribuídos, como zoneamentos são definidos, como equipamentos são localizados, como as polícias patrulham diferentes territórios, como mercados imobiliários operam. O racismo não apenas reflete-se no espaço: ele se espacializa, produz geografias específicas, cria territórios diferenciados segundo hierarquias raciais. Para Almeida (2019, p. 33-34)

“O racismo é estrutural. [...] A viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade. O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica. [...] O racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática.”

Ruth Wilson Gilmore oferece definição do racismo que ilumina sua dimensão espacial. Para a geógrafa estadunidense, racismo é "a produção e exploração sancionada pelo Estado da vulnerabilidade de grupos específicos à morte prematura" (Gilmore, 2007, p. 28). Essa formulação desloca radicalmente o entendimento do racismo do campo moral ou individual para terreno estrutural e geográfico. O racismo opera produzindo geografias da morte prematura, onde determinados corpos são sistematicamente expostos a condições que encurtam suas vidas.

Gilmore (2007), enquanto estudava a expansão carcerária na Califórnia, aponta que a vulnerabilidade não é natural nem acidental: ela é ativamente produzida através de políticas estatais, decisões de investimento, desenhos urbanos, práticas institucionais que concentram riscos em territórios racializados. A autora argumenta que essa produção da vulnerabilidade é sancionada pelo Estado legitimada, e tornada aceitável através de discursos técnicos, jurídicos e administrativos que apresentam como neutras ou inevitáveis decisões profundamente políticas e racializadas. No contexto brasileiro, Renato Emerson dos Santos (2012) identifica operação similar: políticas urbanas que produzem segregação racial apresentam-se tecnicamente como gestão racional de recursos escassos ou solução de problemas de segurança pública, camuflando dimensão racial de decisões sobre quais territórios recebem investimentos e quais populações são abandonadas ou removidas. O autor demonstra que

planejamento e gestão urbana operam através de políticas "pretensamente universalistas" que geram impactos racialmente desproporcionais, utilizando discurso técnico para justificar escolhas que privilegiam territórios brancos e desatendem populações negras (Santos, 2012, p. 28, 48).

No Dom Bosco, essa geografia da morte prematura se materializa de múltiplas formas articuladas. A precariedade infraestrutural não é mero déficit técnico, mas meio pelo qual Estado sanciona e administra vulnerabilidade de população majoritariamente negra. A localização de moradias em áreas de risco ambiental não resulta de escolhas dos moradores, mas do fato de que, historicamente, populações negras foram sistematicamente empurradas para os piores terrenos urbanos. A ausência de equipamentos públicos de qualidade não expressa escassez de recursos do município, mas distribuição desigual desses recursos segundo hierarquias que privilegiam sistematicamente áreas de população branca. A presença ostensiva e violenta do aparato policial não garante segurança aos moradores, mas os expõe a formas específicas de violência estatal que raramente atingem moradores de bairros brancos e ricos.

Quando, em 2010, a Defesa Civil de Juiz de Fora identificou que 70,5% das 35.986 pessoas sujeitas a desastres ambientais na cidade eram negras, esse dado não revelou distribuição aleatória de riscos, mas padrão sistemático de espacialização do racismo (Barreto, 2010). Henri Acselrad (2006) argumenta que eventos classificados tecnicamente como "desastres naturais" resultam, na verdade, de construção social do risco: processos físicos (chuvas, deslizamentos) interagem com vulnerabilidades socialmente produzidas através de decisões políticas sobre quem pode habitar onde e quais territórios merecem investimentos em infraestrutura preventiva.

A recorrência de deslizamentos em áreas de ocupação negra, como demonstra Barreto (2010) para o Dom Bosco, não decorre de eventos naturais imprevisíveis, mas dessa sinergia destrutiva entre processos físicos e vulnerabilidade produzida: ausência de obras de contenção de encostas, drenagem inadequada ou inexistente, moradias autoconstruídas sem assessoria técnica em terrenos geologicamente instáveis. Como aponta Acselrad (2006), o risco é simultaneamente ambiental, social e político sua distribuição desigual segundo linhas raciais evidencia aquilo que Gilmore denomina produção estatal da morte prematura: Estado não apenas falha em proteger essas populações, mas ativamente produz condições que as tornam vulneráveis. Reconhecer essa produção estatal de vulnerabilidade racializada não constitui

apenas diagnóstico crítico, mas aponta para necessidade de transformação radical dos processos que a estruturam. Gilmore articula essa perspectiva ao projeto abolicionista:

“Se a libertação inacabada é o trabalho da abolição ainda por concretizar, então o que deve ser abolido não é o passado ou o seu fantasma atual, mas os processos de hierarquia, expropriação e exclusão que se congregam enquanto vulnerabilidade de grupos específicos à morte prematura” (GILMORE, 2017, p. 6).

Essa produção não é recente. Ela remonta à formação do Dom Bosco como território. O bairro surgiu por volta de 1920, quando o declínio da produção cafeeira na Zona da Mata mineira lançou às ruas das cidades milhares de trabalhadores negros recém-libertos e seus descendentes. Oficialmente fundado em 1927, quando Vicente Beghelli parcelou e vendeu lotes "por baixo preço" a operários, o então chamado "Serrinha" ou "Boa Vista" constituiu uma das "ilhas" de moradia negra que se formaram no entorno da área central de Juiz de Fora (Oliveira, M.R., 2000).

Barreto (2010), ao investigar a história da ocupação do Dom Bosco através de entrevistas com moradores antigos, documenta que as primeiras casas eram de sapé, com chão de terra batida, sem qualquer infraestrutura básica. Água vinha de bica comunitária localizada em área que hoje corresponde à parte alta do bairro, iluminação era feita com candeeiro, esgoto inexistia. As melhorias infraestruturais conquistadas ao longo das décadas, rede de água encanada instalada nos anos 1960, energia elétrica chegando na década de 1970, pavimentação gradual de ruas a partir dos anos 1980, não vieram por iniciativa proativa do poder público municipal, mas resultaram de pressão constante exercida pela comunidade organizada através da Associação Pró-Melhoramento do Bairro, fundada pelos próprios moradores ainda nas primeiras décadas de ocupação do território (Barreto, 2010; Barreto; Barcelos, 2012). Mesmo hoje, mais de um século depois, permanecem precariedades significativas. A maioria dos domicílios (87,5%) não possui registro em cartório, configurando ilegalidade fundiária que impede os moradores de utilizarem suas casas como garantia para crédito ou como ativo econômico (Barreto, 2010). A autoconstrução continua sendo modalidade dominante (50%), frequentemente em terrenos que já pertenciam à família ou em lotes adjacentes, produzindo verticalização não planejada e adensamento progressivo (Barreto, 2010).

A trajetória do Dom Bosco materializa, assim, aquilo que Gilmore (2007) identifica como característica central do capitalismo racial: a produção de excedentes de capital financeiro, de terras, de força de trabalho, de capacidade estatal cuja gestão diferencial segundo linhas raciais permite ao sistema se reproduzir através de crises.

No Brasil, quando o café entrou em crise nas primeiras décadas do século XX, população negra que antes era economicamente útil como mão de obra escravizada ou semiescravizada tornou-se "excedente" do ponto de vista do capital. Gilmore (2007) demonstra que, em contextos de crise econômica onde a taxa de investimento privado desacelera e setor público retrai gastos sociais, nem Estado nem mercado se mostram capazes ou dispostos a absorver população trabalhadora tornada supérflua por reestruturações produtivas. Esse excedente populacional não foi gerido através de políticas de integração, emprego digno ou acesso à terra urbana de qualidade. Foi gerido através de segregação espacial: população negra foi empurrada para territórios periféricos, em terras de baixo valor fundiário, sem infraestrutura, expostos a riscos ambientais.

Simultaneamente, essas terras periféricas representavam excedente de terra do ponto de vista do mercado imobiliário formal: topografia acidentada, distância do centro, ausência de infraestrutura tornavam-nas pouco atrativas para incorporadores. Sua "solução" foi transformá-las em estoque de terra barata onde população negra pobre poderia se assentar através de autoconstrução, resolvendo temporariamente pressão por moradia sem que Estado precisasse investir em habitação social de qualidade (MARICATO, 2003; ROLNIK, 1997). Maricato (2003) identifica esse padrão como funcional ao capitalismo: transferir para trabalhadores pobres o ônus de produzir suas moradias reduz custos de reprodução da força de trabalho enquanto poupa o Estado de investimentos em política habitacional.

Essa lógica fundiária de transformar terras excedentes em assentamentos informais de população negra pobre não opera autonomamente, mas articula-se constitutivamente à gestão estatal diferenciada do território. O Estado não é ausente nessas periferias, mas presente seletivamente: ausenta-se quando se trata de investir em infraestrutura, regularização fundiária, equipamentos públicos; faz-se presente através de fiscalização que criminaliza irregularidades que ele próprio produziu ao não oferecer alternativas habitacionais, e através de aparato policial que militariza territórios negros. Gestão de excedentes de terra e gestão de excedentes populacionais racializados constituem, portanto, dimensões indissociáveis de mesmo processo: produção racializada do espaço urbano que confina população negra em territórios precários, administrando essa precariedade através de tolerância controlada que

pode ser revogada quando terras se valorizam. A trajetória do Dom Bosco materializa exemplarmente essa dinâmica.

O bairro formou-se, como visto, entre 1920-1927 em terras marginais ao mercado imobiliário: encostas íngremes, distantes do centro, sem infraestrutura. Durante décadas, o poder público tolerou a ocupação irregular sem investir substantivamente em urbanização, deixando a população negra autoconstruir moradias precárias. Contudo, quando expansão urbana valorizou a área de construção da UFJF em 1960, Hospital Monte Sinai em 1994, Shopping Independência em 2008, essas mesmas terras tornaram-se novamente interessantes para capital imobiliário, gerando pressões por remoção ou "requalificação" que buscam expulsar moradores originais.

O excedente de capacidade estatal também opera de forma racialmente diferenciada. O Estado brasileiro sempre teve capacidade de investir massivamente em infraestrutura urbana, construiu avenidas, viadutos, sistemas de transporte, parques, equipamentos culturais. Essa capacidade, contudo, foi historicamente mobilizada para atender áreas de população branca, enquanto bairros negros permaneceram décadas sem água, esgoto, pavimentação, escolas, postos de saúde. Quando o Estado finalmente intervém nesses territórios, frequentemente o faz através de sua face violenta, polícia, fiscalização, remoções e não através de políticas que garantam direitos. Deste modo, dirá Gilmore (2017, 27), “o racial no capitalismo racial não é epifenomenal, nem se originou em cor ou conflito intercontinental, mas sempre na diferenciação de grupos à morte prematura. O capitalismo exige desigualdade e o racismo a consagra”.

O Dom Bosco expressa, portanto, em sua forma urbana, aquilo que a autora denomina produção estatal da morte prematura. Não se trata de disfunção urbanística a ser corrigida tecnicamente, mas de geografia deliberadamente produzida ao longo de mais de um século: concentrar populações negras em espaços mínimos, com infraestrutura inadequada, expostas a riscos ambientais, é estratégia histórica de gestão racial do espaço urbano. A segregação não é resíduo do passado que políticas contemporâneas estão gradualmente superando. Ela é um mecanismo ativo, constantemente reproduzido, que cumpre funções específicas no modo como capitalismo e racismo se articulam para organizar a cidade brasileira.

Deste modo, explica Gilmore,

“A geografia política da raça, conforme entendo e tento explicar, tem a ver com o modo como acoplamentos fatais de poder e diferença poderiam se desdobrar em um território ao longo do tempo, e como esse desdobramento

reforça certos tipos de exclusão, vulnerabilidades, etc. Essa geografia política indica que há diferenciais de poder ligados a grupos que se importam com ou são expressos através deles.” (GILMORE, 2024, p. 7).

Essa funcionalidade se evidencia quando observamos como instrumentos contemporâneos de planejamento urbano operam como expressões concretas dessa geografia política da raça. A delimitação do Dom Bosco como Zona Especial de Interesse Social (ZEIS) expressa ambiguidade constitutiva desses dispositivos. Por um lado, representa reconhecimento formal da necessidade de políticas específicas para áreas vulneráveis, admitindo que o mercado e o planejamento convencional não garantirão direitos a essas populações. Por outro, institucionaliza a segregação através de instrumentos que, na prática, consolidam a divisão da cidade em zonas diferenciadas, cada uma com grau específico de acesso a direitos urbanos.

Nesse sentido, a ZEIS materializa acoplamentos entre poder estatal, diferenciação territorial e populações racializadas, reforçando vulnerabilidades históricas sob a aparência de uma técnica neutra de gestão. O planejamento urbano brasileiro historicamente operou não para combater a segregação, mas para administrá-la, estabelecendo parâmetros diferenciados que legitimam a desigualdade enquanto a apresentam como técnica neutra de gestão territorial.

A realidade do Dom Bosco confronta, portanto, qualquer pretensão de neutralidade do espaço urbano. Sua geografia é racial. Foi produzida racialmente, continua sendo reproduzida racialmente, só poderá ser transformada através do enfrentamento direto dessa dimensão racial. Compreender isso exige ferramentas conceituais que as teorias urbanas eurocêtricas não fornecem adequadamente. Exige, nas próximas seções, historicizar a urbanização brasileira como projeto de ordenamento racial, articular criticamente contribuições teóricas que permitam pensar a produção do espaço sob o capitalismo racial, e mobilizar categorias analíticas que reconheçam territórios negros não apenas pela precariedade imposta, mas também pela produção de vida que resiste e persiste.

Da mesma forma, a produção de periferias urbanas negras no Brasil não pode ser compreendida como resultado de dinâmicas econômicas neutras ou de processos "naturais" de urbanização. Exige retroceder historicamente para apreender os mecanismos através dos quais o Estado brasileiro, desde a transição entre trabalho escravizado e trabalho livre, operou coordenadamente para definir quais corpos poderiam ocupar quais territórios. A cidade moderna brasileira se constituiu como projeto deliberado de ordenamento racial do espaço,

onde políticas urbanísticas, jurídicas e migratórias articularam-se para espacializar hierarquias raciais. Esse processo não foi acidental nem secundário: foi estruturante da própria formação urbana nacional.

A abolição formal da escravização em 1888 marca o momento decisivo dessa história. Após 388 anos de sociedade escravocrata, regime que não apenas explorou trabalho negro, mas organizou integralmente economia, sociabilidade e ordenamento territorial em torno da propriedade de pessoas negras escravizadas, o Estado brasileiro encerrou a instituição sem implementar qualquer política de reparação, redistribuição fundiária, educação massiva ou inserção digna da população negra na sociedade de classes em formação. Florestan Fernandes (1978), em análise clássica sobre esse processo, demonstrou rigorosamente como os libertos foram lançados "à própria sorte", juridicamente livres, mas materialmente desprovidos de condições elementares de sobrevivência. O que a historiografia liberal apresentou como conquista da liberdade revelou-se, para a população negra, imposição de novas formas de subordinação.

O cativo sempre representou um perigo constante; por esse motivo, fora afastado continuamente de qualquer "florescimento da vida social organizada" e, conseqüentemente, afastado da preparação necessária para sua futura imersão em uma sociedade urbana com características competitivas, onde não era ator protagonista e, talvez, nem mesmo coadjuvante. (ALMEIDA NUNES, 2008, p. 251)

O chamado "despreparo" do ex-cativo não decorria de incapacidades individuais ou culturais, mas da própria estrutura da escravização. Trezentos e oitenta e oito anos de regime escravocrata produziram um sistema onde pessoas negras foram sistematicamente impedidas de acumular capital, de desenvolver qualificações reconhecidas pelo mercado de trabalho livre, de construir redes familiares estáveis, de acessar educação formal (Fernandes, 1978). A abolição sem reformas transformou essa negação histórica em desvantagem competitiva estrutural. Não houve redistribuição de terras, embora a agricultura fosse base da economia e milhões de libertos conhecessem profundamente o trabalho agrícola. Não houve qualificação profissional massiva, embora muitos dominassem ofícios urbanos que exerceram enquanto escravizados. Não houve políticas educacionais, embora analfabetismo fosse consequência direta da proibição de ensinar pessoas escravizadas.

Simultaneamente a esse abandono, o Estado brasileiro pós-1888 promoveu ativamente políticas de branqueamento populacional. Entre 1890 e 1914, quase 3 milhões de imigrantes

europeus entraram no país subsidiados por governos federal e estaduais (Lesser, 2001). Esses imigrantes receberam passagens pagas, terras, ferramentas agrícolas, assistência técnica e inserção preferencial no mercado de trabalho urbano emergente. A imigração não foi neutra demograficamente: foi política racial destinada a embranquecer o país física e culturalmente, baseada em teorias eugenistas então hegemônicas que associavam branquitude a progresso e negritude a atraso (Schwarcz, 1993). Enquanto libertos negros eram abandonados, trabalhadores brancos europeus eram ativamente recrutados, criando competição radicalmente desigual.

No mercado de trabalho urbano em formação, especialmente em cidades como São Paulo que se industrializavam rapidamente, ex-escravizados e seus descendentes enfrentaram discriminação sistemática (Fernandes, 1978). Empregadores preferiam imigrantes europeus mesmo para funções que negros brasileiros dominavam. Essa preferência não se baseava em qualificações objetivas, muitos imigrantes chegavam sem conhecimento técnico específico das atividades industriais, mas em racismo: branquitude conferia ao imigrante presunção de adequação ao trabalho livre, disciplina, confiabilidade. Negritude carregava estigma da escravização, era interpretada como inadequação ao trabalho assalariado moderno, como tendência à "vadiagem".

É neste sentido que Almeida Nunes (2008, p. 250) dirá que

O Estado, por sua vez, não propôs nenhum plano de assistência que visasse à inclusão dos ex-cativos na nascente sociedade de classes. Eles precisavam competir com a quantidade de libertos existente, com o "inimigo" imigrante mais bem estruturado, contra o preconceito que decaía sobre seus ombros pela sua recente história de escravidão e, principalmente, pelo seu habitus (no sentido bourdieusiano), mediante a socialização, a que fora submetido.

Essa lógica se formalizou juridicamente através da Lei da Vadiagem, promulgada em 1890, apenas dois anos após a abolição. O Código Penal de 1890, em seu artigo 399, definia como contravenção penal "deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo". A pena era prisão celular de quinze a trinta dias (Carvalho, 2006). Sob aparência de controle da ordem pública e combate à ociosidade, a lei operava efetivamente como mecanismo de gestão racial urbana. Definia como crime modos de vida que eram, para muitos ex-escravizados, as únicas formas possíveis de sobrevivência diante da exclusão sistemática do mercado formal: pequenos bicos,

trabalhos temporários, práticas de subsistência. A exigência de "domicílio certo" criminalizava a mobilidade espacial que, para população recém-liberta sem patrimônio, era estratégia de sobrevivência.

A Lei da Vadiagem não foi exceção. Articulou-se a conjunto amplo de regulamentações municipais que, nas primeiras décadas republicanas, disciplinaram minuciosamente usos do espaço urbano. Posturas municipais definiam quais práticas eram permitidas em quais áreas, quem podia circular onde e quando, que tipos de comércio eram tolerados, quais manifestações culturais eram legais. Essas normas, embora formalmente universais, incidiam diferenciadamente sobre a população negra. Práticas religiosas afro-brasileiras foram criminalizadas sob acusações de curandeirismo ou feitiçaria. Rodas de samba e capoeira foram reprimidas como perturbação da ordem. Pequeno comércio ambulante de quitandeiras, vendedores de rua foi progressivamente proibido em áreas centrais (Chalhoub, 1996).

Nas grandes cidades, esse projeto de ordenamento racial se materializou através de reformas urbanísticas explicitamente orientadas por ideário higienista. Raquel Rolnik (1989) analisou detalhadamente como, entre 1890 e 1930, metrópoles como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Recife implementaram intervenções massivas que visavam "modernizar" e "embelezar" áreas centrais. Sob justificativas sanitárias, combate a epidemias, melhoria das condições de salubridade, essas reformas demoliram cortiços, alargaram avenidas, construíram boulevards, removeram populações pobres e negras. O discurso médico-higienista fornecia legitimidade científica a projeto estético e racial: transformar centros urbanos em espaços europeizados, brancos e "civilizados".

Sob a égide da luta contra a propagação da febre amarela e da necessidade de regeneração do Rio frente aos olhos estrangeiros – para que a cidade pudesse realmente assumir a imagem de bela, próspera e civilizada capital do país do futuro –, o espaço urbano central foi completamente remodelado, embelezado, ajardinado e europeizado, desenhado para uso e convívio exclusivo das 'pessoas de bem' (ROLNIK, 1989, p. 9).

A Reforma Pereira Passos no Rio de Janeiro (1903-1906) exemplifica esse padrão. A abertura da Avenida Central (hoje Rio Branco) destruiu cerca de 600 edificações, desalojando milhares de pessoas, majoritariamente negras, que moravam em cortiços próximos ao porto (Benchimol, 1992). Essas populações foram expulsas sem alternativas habitacionais, sem indenizações justas, sem políticas de reassentamento. Migraram forçadamente para morros e

subúrbios, onde autoconstruíram moradias precárias em terrenos sem infraestrutura. Simultaneamente, o poder público investia massivamente na área central reformada: calçamento, iluminação, transporte, policiamento. A segregação espacial resultante não foi efeito colateral indesejado, mas objetivo implícito: embranquecer visualmente o centro enquanto periferezava espacialmente a negritude.

Rolnik (1989) argumenta que essas reformas inauguraram padrão urbanístico brasileiro que persiste: investimento estatal concentrado em áreas ocupadas por classes médias e elites brancas, abandono sistemático de periferias onde se concentra população negra. Esse padrão não deriva de lógica técnica neutral de otimização de recursos ou de dinâmicas autônomas do mercado imobiliário. Deriva de decisões políticas racializadas sobre quais territórios merecem investimento público, quais populações são consideradas cidadãs dignas de direitos urbanos, quais formas de ocupação espacial são legítimas. Cidades médias reproduziram nacionalmente esse modelo: em Juiz de Fora, como demonstram Sá (2024) e Batista (2015), processos de higienização urbana e periferização racializada seguiram lógica similar às metrópoles, adaptada à escala urbana menor e às especificidades locais.

Juiz de Fora, importante entreposto comercial e industrial da Zona da Mata mineira, construiu narrativa identitária baseada no "progresso" trazido pela imigração europeia e pela industrialização pioneira. A autodenominação "Manchester Mineira", consolidada entre 1890-1930, celebrava a modernização fabril enquanto apagava sistematicamente contribuições africanas e afro-brasileiras à formação econômica, social e cultural local (Batista, 2016). A população negra que, durante a escravização, representou força de trabalho central nas fazendas de café da região e nos serviços urbanos desaparecia dessa narrativa oficial. Aparecia apenas como massa anônima do passado superado, nunca como sujeitos históricos produtores de espaço, cultura e conhecimento.

Entre o final do século XIX e início do século XX, a Câmara Municipal de Juiz de Fora implementou ordenação espacial segregacionista que dificultava sistematicamente inserção de negros no mercado de trabalho e coibia práticas culturais negras na área central (De Sá, 2024). Posturas municipais regulavam minuciosamente comércio ambulante, manifestações religiosas, formas de sociabilidade. Sob pretensão de organizar racionalmente a cidade, essas normas operavam como tecnologias de segregação racial, definindo quem pertencia legitimamente ao espaço urbano central.

Batista (2015) analisa como, nesse período, autoridades municipais implementaram políticas que favoreciam explicitamente imigrantes europeus em detrimento de trabalhadores

negros nacionais. Oficinas e fábricas davam preferência a italianos, alemães e portugueses. Negros eram empurrados para trabalhos precários, serviços domésticos, ocupações informais. Simultaneamente, áreas residenciais centrais tornavam-se progressivamente inacessíveis. Terrenos eram vendidos a preços que excluía trabalhadores negros. Códigos de posturas definiam padrões construtivos que inviabilizavam autoconstrução popular. O resultado foi a periferização espacial sistemática.

É nesse contexto histórico de abandono estatal pós-abolição, políticas de branqueamento, reformas urbanas higienistas e segregação deliberada que se deve compreender a formação de bairros como o Dom Bosco. Barreto (2010), ao investigar processos de ocupação irregular e produção de áreas de risco em Juiz de Fora, documentou que a região onde hoje se localiza o bairro, então conhecida como Serrinha ou Boa Vista, começou a ser ocupada no final da década de 1910 e início da década de 1920. Esse período coincide precisamente com crise do café na Zona da Mata mineira, que provocou migração massiva de trabalhadores rurais negros, muitos deles ex-escravizados ou filhos de libertos, para a cidade.

Esses migrantes não encontraram em Juiz de Fora políticas de acolhimento, programas habitacionais ou inserção digna no mercado de trabalho urbano. Encontraram, como Florestan Fernandes (1978) teorizou para São Paulo, recusa sistemática. Empregadores preferiam imigrantes europeus. Aluguéis em bairros centrais eram inacessíveis. Compra de lotes em áreas urbanizadas, impossível. Restou ocupação de terrenos marginais: encostas íngremes de topografia acidentada, distantes do centro comercial, desprovidos de qualquer infraestrutura, de baixo valor fundiário precisamente por suas características desvantajosas.

Barreto (2010), ao entrevistar moradores antigos do bairro, registrou relato revelador: um morador de 87 anos caracterizou o Dom Bosco em sua formação inicial como pequeno quilombo devido à forte presença de ex-escravizados que ali se estabeleceram. Essa caracterização não é casual. O quilombo, historicamente, constituiu sempre espaço de fuga, refúgio, construção de autonomia possível dentro de estruturas opressivas. Compreender o bairro nascente através dessa referência quilombola significa reconhecer que sua formação não decorreu de integração da população negra à cidade formal, mas de segregação que obrigou essa população a construir seus próprios territórios nas margens geográficas e sociais do urbano (Barreto, 2010).

O parcelamento oficial da área por Vicente Beghelli em 1927, vendendo lotes "por baixo preço" a operários, não representou ação filantrópica de inclusão. Representou uma

operação comercial típica da produção de periferias sob capitalismo racial: transformar terras marginais, sem valor imobiliário para mercado formal, em mercadoria acessível a populações sem alternativas habitacionais, lucrando com a própria segregação (Maricato, 2003). Os lotes eram baratos porque os terrenos eram indesejáveis. As condições de ocupação confirmam isso: Barreto (2010), ao investigar história da formação do Dom Bosco através de entrevistas com moradores antigos, documenta que primeiras moradias eram casas de sapé com chão de terra batida, água retirada de bica comunitária localizada na parte alta do bairro, iluminação por candeeiro, ausência completa de esgotamento sanitário.

Durante décadas, o poder público municipal não investiu no bairro. Água encanada chegou apenas nos anos 1960, energia elétrica na década de 1970, pavimentação de ruas parcial e lentamente a partir dos anos 1980. Florestan Fernandes (1978) concluiu que o negro brasileiro, no pós-abolição, experimentou não integração gradual à ordem competitiva emergente, mas marginalização progressiva. Parcela significativa da população negra urbana foi empurrada para ocupações precarizadas, trabalhos informais, desemprego estrutural, constituindo o que ele chamou de "massa marginal" do capitalismo brasileiro. Essa marginalização não decorreu de incapacidade de adaptação ou atraso cultural, mas de racismo estrutural que operou através de mecanismos legais, urbanísticos e econômicos coordenados para negar à população negra oportunidades de ascensão social. Afirmo o autor:

As oportunidades de engajamento no trabalho agrícola ou urbano, por piores que fossem, soavam, para os brancos nacionais da plebe, como uma liberação econômica e social [...] Tais perspectivas, para o negro ou o mulato, equivaliam ou a uma nova degradação ou a ficar, praticamente, como antes (Fernandes, 1964, p. 35-36).

No Dom Bosco, essa marginalização se perpetua por gerações. Barreto (2010), em levantamento realizado nas áreas de risco do bairro no ano de 2010, constatou que 68,8% dos moradores entrevistados não haviam concluído ensino fundamental; apenas 6,3% possuíam emprego formal com carteira assinada; 25% trabalhavam no mercado informal como faxineiras, auxiliares de pedreiro, lavadeiras; 43,75% declararam-se "do lar", categoria que frequentemente oculta desemprego, trabalho doméstico não remunerado ou atividades de cuidado que sustentam reprodução social sem reconhecimento econômico. A renda familiar era extremamente baixa: metade dos entrevistados recebia até um salário mínimo mensal.

Esses dados expressam a continuidade estrutural dos processos analisados por Fernandes: negação sistemática de oportunidades educacionais, discriminação racial no

mercado de trabalho, segregação residencial que dificulta acesso a empregos, impossibilidade de acumular patrimônio devido à ilegalidade fundiária. Barreto (2010) registrou que 87,5% dos imóveis no Dom Bosco não possuíam registro em cartório. Metade das moradias foi autoconstruída. Essa ilegalidade fundiária impede o uso da moradia como garantia para crédito, inviabiliza herança formal, perpetua insegurança da posse.

Raquel Rolnik (1997) analisa como essa produção racializada do espaço urbano brasileiro operou através de dualidade legal/extralegal: de um lado, áreas formais, legalizadas, infraestruturadas, destinadas a classes médias e elites brancas; de outro, periferias informais, precárias, abandonadas, onde se concentra população negra.

Para a autora,

A dualidade legal/extralegal permitiu a preservação do território da elite da invasão de usos indesejados e degradantes, visando à manutenção do seu valor de mercado, ao mesmo tempo em que acomodou a explosiva demanda por moradia. (Rolnik, 1997, p. 53).

Compreender essa historicidade não significa buscar origens remotas para desigualdades atuais, como se passado explicasse presente por simples inércia. Significa reconhecer que mecanismos inaugurados no pós-abolição não foram superados, mas atualizados. Gilmore (2007) insiste que racismo não é ideologia do passado que a modernização dissolve, mas processo ativo que se reconfigura continuamente. Dos Santos (2012) demonstra que a gestão racial do espaço urbano brasileiro opera precisamente através dessa reconfiguração: adapta-se a novas conjunturas políticas e econômicas, mobiliza novos instrumentos jurídicos e urbanísticos, mas mantém a função estrutural de negar à população negra direito pleno à cidade.

1.2 Espaço, valor e raça: Por uma teoria racializada da produção urbana.

A compreensão teórica da segregação precisa apreender simultaneamente os processos através dos quais o espaço é socialmente produzido e o modo como a raça opera estruturalmente na organização dessas relações. A geografia urbana brasileira frequentemente mobiliza teorias da produção do espaço desenvolvidas no contexto europeu sem problematizar suas limitações para apreender realidades marcadas por colonialismo e escravização. Esse transplante acrítico produz análises que, embora reconhecendo desigualdades espaciais, tratam a raça como variável secundária, não como categoria estruturante da própria produção capitalista do espaço.

Henri Lefebvre, em "A Produção do Espaço" (2000), estabeleceu fundamentos teóricos para compreender espaço não como receptáculo neutro onde relações sociais transcorrem, mas como produto social de relações historicamente determinadas. Contra concepções que naturalizam o espaço tratando-o como dado físico pré-existente ou que o reduzem a reflexo mecânico de processos econômicos, Lefebvre argumenta que espaço é simultaneamente meio e resultado de práticas sociais. Toda sociedade produz seu espaço específico; transformações nas relações sociais implicam necessariamente transformações espaciais. O espaço não é, portanto, ontologicamente anterior à sociedade, mas está em processo contínuo de produção através de práticas materiais, discursos, simbolizações que se articulam contraditoriamente. Desse modo, para Lefebvre,

A prática espacial de uma sociedade secreta seu espaço; ela o põe e o supõe, numa interação dialética: ela o produz lenta e seguramente, dominando-o e dele se apropriando. Para a análise, a prática espacial de uma sociedade se descobre decifrando seu espaço" (Lefebvre, 2000, p. 65).

Para apreender essa complexidade, é proposto pelo autor a tríade conceitual. A prática espacial (espaço percebido) refere-se aos modos concretos através dos quais cada formação social produz e reproduz seu espaço: padrões de ocupação territorial, redes de circulação, relações entre lugares de residência e trabalho, fluxos que conectam cotidiano local a escalas regionais e globais. Essa dimensão é relativamente coesa: sociedades capitalistas tendem a produzir espaços funcionalmente organizados para permitir produção, circulação e reprodução do capital. A prática espacial assegura continuidade e coesão relativa da formação social, garantindo competência espacial necessária à vida cotidiana.

As representações do espaço (espaço concebido) designam espaço dos cientistas, planejadores, urbanistas, tecnocratas conhecimento conceitual e técnico do espaço. São representações abstratas que ordenam, classificam, hierarquizam: mapas, plantas urbanísticas, zoneamentos, códigos de edificação, diagnósticos técnicos. Essas representações pretendem-se objetivas, científicas, neutras. Na realidade, articulam-se sempre a relações de poder: concebem espaço segundo racionalidades específicas frequentemente, segundo imperativos de acumulação capitalista. Sob capitalismo, representações dominantes do espaço tendem a reduzir espaço a objeto manipulável tecnicamente para maximizar rentabilidade: espaço como recurso a ser explorado, como mercadoria a ser vendida, como meio de circulação de capitais.

Os espaços de representação (espaço vivido) constituem espaço experimentado diretamente por habitantes e usuários através de suas práticas cotidianas. São espaços carregados de simbolismos complexos, imaginários coletivos, memórias, afetos. Cada grupo social, cada classe, cada fração étnica produz seus próprios espaços de representação, frequentemente em tensão com representações oficiais. Esses espaços vividos podem resistir, subverter ou recriar significados impostos por concepções dominantes. Quando planejamento urbano concebe determinada área como zona residencial homogênea, moradores podem vivenciá-la e praticá-la de modos muito diversos: como espaço de encontro comunitário, de expressão cultural, de memória coletiva.

Essas três dimensões não existem autonomamente, mas em tensão dialética. A prática espacial cotidiana nem sempre corresponde às representações que técnicos produzem; os espaços vividos frequentemente contradizem concepções dominantes. Essa tensão constitui, para Lefebvre, motor de transformações espaciais. O espaço é sempre campo de conflito entre diferentes projetos, racionalidades, experiências. Quando planejadores concebem remoção de favelas como racionalização urbanística necessária, moradores vivenciam esse mesmo espaço como território de pertencimento, redes de solidariedade, história familiar. O conflito entre essas concepções diferentes não é mero desencontro comunicativo, mas luta pela definição dos usos legítimos do espaço urbano.

O autor articula essa teoria à crítica do urbanismo capitalista. Sob capitalismo, o espaço tende a ser produzido prioritariamente como valor de troca. Solo urbano, infraestrutura, habitações convertem-se em mercadorias cujo valor se define não primariamente por utilidades que proporcionam valores de uso, mas por capacidade de gerar lucro através de compra, venda e aluguel. Planejamento urbano, embora apresentado tecnicamente como organização racional do crescimento urbano, opera frequentemente para maximizar rentabilidade do capital imobiliário: define zoneamentos que valorizam certas áreas, direciona investimentos públicos que beneficiam empreendimentos privados, remove populações de territórios cobiçados pelo mercado. Lefebvre argumenta que essa subordinação do espaço ao valor de troca aliena habitantes: o espaço que produzem através de suas práticas cotidianas torna-se propriedade privada inacessível, mercadoria cujo acesso depende de capacidade de pagamento.

É nesse contexto que Henri Lefebvre (2001) desenvolve o conceito de direito à cidade. Frequentemente mal interpretado como direito de acesso a serviços urbanos ou inclusão em espaços existentes, o direito à cidade é uma proposição radicalmente mais profunda. Articula

duas dimensões indissociáveis: direito de participar efetivamente das decisões sobre produção do espaço urbano e direito de apropriar-se da cidade como valor de uso. Participação significa poder decisório real sobre planejamento, investimentos, ordenamento territorial e não consultas simbólicas que legitimam decisões já tomadas por técnicos e capital. Apropriação significa capacidade de usar espaços urbanos segundo necessidades e desejos coletivos, não subordinação ao valor de troca que transforma cada fragmento do espaço em mercadoria acessível apenas através de compra. Neste aspecto, dirá o autor, "o direito à cidade não pode ser nada menos que um direito à vida urbana, à centralidade, aos encontros, aos ritmos, aos valores de uso contra os valores de troca que dominam a sociedade". (Lefebvre, 1991, p. 67).

Contudo, Lefebvre desenvolveu sua teoria principalmente a partir da experiência europeia ocidental, particularmente francesa pós-Segunda Guerra. Suas análises da urbanização capitalista, embora rigorosas, não tematizam centralmente colonialismo e escravidão como processos constitutivos da acumulação capitalista mundial e da produção do espaço. Quando analisa segregação urbana, enfatiza contradições de classe proletariado versus burguesia, trabalhadores periféricos versus elites centralizadas, mas não examina suficientemente como a raça opera estruturalmente na produção de hierarquias espaciais. Essa limitação não invalida suas categorias analíticas, mas exige sua radicalização crítica para contextos onde o capitalismo se constituiu historicamente através de escravidão racializada e onde urbanização ocorreu sob legado colonial.

Rezende e Andrade (2022) argumentam que aplicar Lefebvre ao Brasil, sem racializar suas categorias, produz análises insuficientes que podem inclusive reproduzir invisibilização da especificidade da opressão racial. O "direito à cidade", transposto acriticamente para contexto brasileiro, pode ocultar particularidades da negação urbana que a população negra experimenta. Não se trata meramente de classe trabalhadora genericamente excluída de decisões urbanísticas e impossibilitada de apropriar-se da cidade como valor de uso. Trata-se de população negra que foi historicamente impedida de habitar determinados territórios através de violência explícita, cujas práticas culturais foram criminalizadas por legislações municipais, cujos corpos foram marcados como indesejáveis e perigosos em espaços públicos centrais, que foi sistematicamente removida através de reformas urbanas justificadas por discursos higienistas racializados.

A negação do direito à cidade para população negra brasileira não é quantitativamente maior do que a experimentada pelo proletariado europeu branco, mas qualitativamente diferente. Envolve dimensões de terror racial, controle violento da mobilidade espacial de

corpos negros, criminalização de formas de sociabilidade afro-brasileiras, estigmatização que marca territórios negros como perigosos e degradados. Por isso, Rezende e Andrade (2022) propõem conceito de "direito do negro à cidade" não como mera especificação do direito lefebvriano aplicado a um grupo social particular, mas como ressignificação radical que reconhece especificidade histórica da urbanização brasileira como projeto de ordenamento racial.

Para os autores,

O direito do negro à cidade é uma reivindicação por uma ressignificação radical do espaço urbano, que parte da experiência específica da população negra no Brasil, marcada pela segregação socioespacial e pela cidadania mutilada. Trata-se, portanto, de uma proposta que não se limita a adaptar a teoria lefebvriana, mas de espacializar a questão racial, desvelando as opressões estruturantes que conformam a cidade brasileira (Rezende; Andrade, 2022, p. 1).

Reivindicar o direito do negro à cidade significa não apenas incluir população negra em cidade existente através de políticas redistributivas, mas transformar radicalmente os próprios modos de produção do espaço urbano, confrontando racismo antinegro que estrutura ordenamento territorial. Isso implica questionar não apenas a distribuição desigual de recursos urbanos, mas as próprias representações do espaço que planejadores produzem, frequentemente impregnadas de valores eurocêntricos sobre como a cidade deve ser organizada, quais práticas espaciais são legítimas, quais estéticas são valorizadas. Implica reconhecer espaços de representação produzidos por comunidades negras não como expressões de uma cultura particular a ser respeitada, mas como disputas pela própria definição do que constitui urbanidade.

Essa racialização da teoria lefebvriana encontra interlocução potente com Ruth Wilson Gilmore. Para Gilmore, capitalismo não se torna racial em momentos excepcionais ou em formações sociais específicas; capitalismo é estruturalmente racial. Isso significa que acumulação capitalista historicamente dependeu de hierarquias raciais para determinar quem poderia ser escravizado, quem seria trabalhador "livre", quais territórios seriam colonizados, quais populações eram descartáveis. Raça não é ideologia discriminatória sobreposta a relações econômicas neutras, mas organiza materialmente processos de exploração, expropriação e acumulação.

Quando se articula Lefebvre com Gilmore, compreende-se que, no Brasil, a produção do espaço urbano como valor de troca opera racialmente. Não se trata de lógica abstrata da mercadoria aplicada uniformemente, mas de valorização racializada de territórios. Áreas ocupadas predominantemente por população branca recebem investimentos públicos que valorizam propriedades: parques, equipamentos culturais, transporte eficiente, escolas de qualidade. Esses investimentos não beneficiam equitativamente toda população, mas concentram-se espacialmente onde residem grupos privilegiados racialmente. Simultaneamente, áreas ocupadas por população negra experimentam desinvestimento sistemático: ausência ou precariedade de infraestrutura, serviços públicos deficitários, estigmatização territorial. Esse desinvestimento não é omissão administrativa nem escassez natural de recursos, mas política deliberada que produz desvalorização imobiliária e confinamento espacial da população negra.

Barreto (2018) demonstra como essa lógica opera em Juiz de Fora através de segregação ambiental. Áreas ambientalmente seguras, terrenos planos, geologicamente estáveis, com boa drenagem foram historicamente destinadas a empreendimentos imobiliários para classes médias brancas. O mercado formal selecionou essas terras, o poder público investiu em infraestrutura que as valorizou, códigos urbanísticos definiram padrões construtivos que as consolidaram como espaços de elite. Terras marginais encostas íngremes, várzeas inundáveis, áreas de preservação ambiental foram ignoradas pelo mercado formal. Quando a população negra pobre, sem alternativas habitacionais, ocupou essas áreas, o Estado não as urbanizou adequadamente, não implementou medidas de estabilização de encostas, não proveu infraestrutura de drenagem. Ao contrário, classificou essas ocupações como "irregulares" e "de risco", responsabilizando moradores por situações estruturalmente produzidas.

Em Juiz de Fora, representações do espaço produzidas por planejamento oficial concebem bairros negros periféricos através de vocabulário da precariedade, do risco, da irregularidade. Essas representações técnicas não descrevem neutralmente realidades objetivas, mas produzem estigmatização territorial que justifica desinvestimento e legítima remoções. Quando o poder público define área como "de risco", autoriza intervenções que removem moradores; quando classifica ocupação como "irregular", nega direitos urbanísticos básicos. Essas representações do espaço produzidas tecnicamente articulam-se a racismo: áreas negras são sistematicamente concebidas como problemáticas, enquanto áreas brancas centrais mesmo quando apresentam problemas urbanísticos objetivos são representadas como patrimônio a ser preservado.

Simultaneamente, moradores do Dom Bosco produzem espaços de representação que contradizem concepções oficiais. Onde o planejamento vê "área de risco" que deveria ser removida, moradores vivenciam território de memória familiar, redes de vizinhança, pertencimento comunitário. Onde representações técnicas concebem "ocupação irregular" carente de ordem urbanística, práticas cotidianas produzem espacialidades complexas: vielas que funcionam como espaços de sociabilidade infantil, escadarias que articulam diferentes níveis topográficos criando centralidades locais, autoconstruções que expressam conhecimentos arquitetônicos vernaculares adaptados a condições específicas do terreno.

Essa contradição entre representações do espaço (concebido por técnicos) e espaços de representação (vivido por moradores) não é mero desencontro, mas conflito estrutural. Expressa disputa sobre quem tem poder de definir usos legítimos do espaço urbano, quais práticas espaciais são reconhecidas como direitos, quais territórios merecem investimento público. Quando o Estado impõe remoções justificadas tecnicamente por discurso do risco, nega legitimidade às formas através das quais a população negra historicamente produziu seus territórios. Quando o planejamento define padrões urbanísticos que ignoram realidades de autoconstrução popular, afirma modelo eurocêntrico de urbanidade como único válido. É precisamente diante desse impasse, no qual o planejamento administra o conflito sem enfrentá-lo, que se coloca a necessidade de pensar outras gramáticas espaciais de transformação.

Nesse sentido, o conceito de "geografia abolicionista" de Gilmore (2017) nos ajuda a pensar transformações espaciais radicais. Abolição, para ela, não significa apenas desmantelamento de instituições carcerárias, mas transformação profunda de modos de organização social que produzem hierarquias raciais e confinamento espacial. Abolição é fundamentalmente prática espacial: requer redistribuição radical de recursos territoriais, desmantelamento de infraestruturas de vigilância e controle, construção de equipamentos coletivos que sustentem vida digna, transformação de propriedade privada excludente em commons acessíveis. Como Gilmore sintetiza: "a liberdade é um lugar".

Diante desse horizonte analítico, afirma a autora:

A geografia da abolição parte da simples premissa de que a liberdade é um lugar. A construção de lugares é uma atividade humana normal: tentamos encontrar formas de combinar pessoas, terra e outros recursos com a nossa capacidade social de nos organizarmos numa variedade de formas, tanto para ir como para ficar. (Gilmore, 2017, p. 5)

Liberdade, portanto, para Gilmore, não é abstração filosófica nem direito individual formal, mas condição material e relacional, produzida historicamente por meio de práticas espaciais emancipatórias que reorganizam pessoas, territórios e recursos.

Articular Lefebvre racializado com Gilmore permite teorizar transformação do Dom Bosco não através de melhorias infraestruturais pontuais que mantenham subordinação ao valor de troca, mas através de apropriação coletiva que realize valor de uso. Isso significaria não regularizar fundiariamente para inserir imóveis no mercado formal convertendo finalmente moradias em mercadorias bancáveis, mas garantir posse coletiva que retire terra da especulação. Significaria não impor padrões urbanísticos que forcem remoções, mas reconhecer legitimidade de formas espaciais produzidas por autoconstrução popular. Significaria não militar o território sob pretexto de segurança, mas investir em equipamentos coletivos que fortaleçam a organização comunitária. Significaria, fundamentalmente, transferir poder decisório sobre produção do espaço de tecnocratas e capital imobiliário para moradores organizados.

Lefebvre argumenta que contradições da produção capitalista do espaço especialmente tensão entre valor de troca e valor de uso potencialmente abrem caminhos para transformações revolucionárias. Gilmore demonstra que, sob o capitalismo racial, essas contradições assumem formas específicas onde raça estrutura quem experimenta alienação espacial mais radical. População negra periferizada não apenas está alienada do espaço que produz através de trabalho, mas foi historicamente impedida de habitar vastas porções do território urbano. A reivindicação do direito do negro à cidade, portanto, não pode limitar-se a reformas distributivas, mas deve confrontar fundamentos racistas da produção do espaço urbano brasileiro.

1.3 Bairros negros, territórios negros e memória espacial negra: Tudo que “nós” tem é “nós”.

A análise da segregação urbana através de teorias gerais da produção do espaço, mesmo quando racializadas, pode permanecer insuficiente se não se articula com categorias analíticas específicas para apreender como a população negra produz espacialidades próprias, constrói territorialidades e inscreve memórias coletivas no espaço. A periferização forçada não resulta apenas em confinamento espacial passivo, mas engendra formas urbanas específicas, práticas

territoriais de resistência e construção de pertencimentos que exigem instrumental conceitual capaz de reconhecer sua complexidade e especificidade histórica. Henrique Cunha Junior, geógrafo e intelectual afrocentrado brasileiro, desenvolveu aparato teórico fundamental para pensar essas espacialidades negras urbanas através dos conceitos de "bairros negros" e "território negro", articulados a crítica epistemológica do brancocentrismo que estrutura conhecimento geográfico hegemônico.

Cunha Junior (2007) define bairros negros não simplesmente como áreas urbanas onde população negra se concentra demograficamente, mas como espacialidades complexas marcadas simultaneamente por quatro elementos constitutivos indissociáveis. Primeiro, a presença majoritária de população negra, resultado de processos históricos de segregação racial que empurraram essa população para determinadas áreas. Segundo, produção cultural afro-brasileira: manifestações religiosas, musicais, festivas, culinárias, estéticas que expressam matrizes africanas reelaboradas em contexto diaspórico. Terceiro, precariedades materiais impostas por racismo estrutural: infraestrutura deficitária, serviços públicos inadequados, habitações autoconstruídas, irregularidade fundiária. Quarto, formas específicas de organização social e solidariedade comunitária desenvolvidas como estratégias de sobrevivência e resistência.

Esses quatro elementos não existem separadamente, mas constituem totalidade articulada. Bairros negros não são apenas espaços pobres onde negros moram, o que reduziria análise a classe econômica, nem apenas espaços de expressão cultural afro-brasileira, o que romantizaria precariedades estruturais. São territórios produzidos historicamente através de racismo antinegro que simultaneamente impõe exclusões materiais e engendra resistências criativas (Cunha Junior, 2007).

Essa concepção articula-se a projeto epistemológico mais amplo. Cunha Junior (2019, p. 65) argumenta que:

Bairros negros e forma urbana negra são proposições para atingir os objetivos de renovação científica. [...]As cidades e os bairros permitem pensar a realidade do racismo antínegro estrutural espelhado nas estruturas edificadas ou não, e as formas urbanas negras são conceitos, abstrações científicas que explicam a formação e o funcionamento das estruturas das cidades e das suas instituições, dentre elas a educação das populações negras.

Reconhecer bairros negros, portanto, não é apenas descrever realidades empíricas, mas operar renovação científica que confronta brancocentrismo epistêmico: superar análises que tratam segregação urbana exclusivamente como questão de classe ou que folclorizam cultura negra sem articulá-la a condições materiais de existência.

A crítica é direcionada ao que o autor denomina brancocentrismo epistêmico da geografia urbana brasileira. Geografia hegemônica, argumenta, foi construída historicamente sob perspectiva eurocêntrica que universaliza experiências particulares de formações sociais europeias, tratando-as como modelos pelos quais todas as outras devem ser compreendidas e avaliadas. Quando essa geografia analisa cidades brasileiras, frequentemente opera com categorias centro/periferia, formal/informal, planejado/espontâneo que ocultam especificidades históricas da urbanização brasileira marcada por colonialismo e escravização. Mais grave, apaga sistematicamente contribuições africanas e afro-brasileiras à produção do espaço urbano, reconhecendo a população negra apenas como receptora passiva de exclusões, nunca como produtora ativa de espacialidades, conhecimentos urbanísticos, técnicas construtivas.

Essa crítica epistemológica fundamenta uma proposição metodológica radical. Cunha Junior defende uma abordagem afrocentrada para análise de bairros negros, baseada em pan-africanismo enquanto perspectiva teórico-política que reconhece continuidades e reelaborações de matrizes civilizatórias africanas nas Américas. Pan-africanismo, nessa acepção, não significa essencialismo que postula identidade africana imutável, mas reconhecimento de que populações diaspóricas africanas produziram e continuam produzindo formas espaciais, organizações comunitárias, epistemologias que articulam heranças africanas a contextos específicos de opressão e resistência nas Américas. Analisar bairros negros afrocentradamente significa investigar como conhecimentos, práticas, valores derivados de matrizes africanas informam modos de produzir e habitar espaço urbano, sem subordinar essas práticas a modelos europeus como referência normativa.

Cunha Junior (2010), também, propõe conceito de forma urbana negra para designar padrões espaciais específicos que bairros negros apresentam. Forma urbana negra não se reduz a morfologia física traçado viário, tipologia construtiva, densidade, mas articula dimensões materiais e simbólicas: como espacialidades se organizam, como fluxos circulatórios se estruturam, como espaços públicos são apropriados, como solidariedades vicinais se territorializam. Essas formas não decorrem de incapacidade de reproduzir padrões urbanísticos hegemônicos, mas expressam racionalidades próprias desenvolvidas sob

condições específicas: ausência de planejamento estatal, necessidade de autoconstrução, valorização de sociabilidades coletivas, inscrição territorial de práticas culturais afro-brasileiras.

Compreender a forma urbana negra exige transdisciplinaridade: articular geografia com história, antropologia, estudos culturais, urbanismo, sempre priorizando produção intelectual negra. Geografia sozinha, com seus instrumentais tradicionais, pode descrever morfologicamente bairros negros, mas dificilmente apreenderá significados que espacialidades têm para quem as produz e habita. História da escravização e pós-abolição contextualiza processos que geraram periferização. Antropologia das práticas culturais afro-brasileiras revela como religiosidades, musicalidades, corporalidades se territorializam. Estudos urbanos críticos analisam como a autoconstrução popular produz conhecimentos arquitetônicos vernaculares. Essa transdisciplinaridade não é justaposição de disciplinas, mas construção de perspectiva integrada que apreenda a totalidade da experiência espacial negra. É assim que,

A forma urbana negra é um conceito para análise das relações sociais das populações negras no meio urbano, mas dentro de um parâmetro transdisciplinar, através de um modelo complexo de análise e síntese quando produzidos com base no Pan-africanismo, com base nos conceitos de africanidade e afrodescendência. (Cunha Junior, 2019, p. 72).

Cunha Junior (2007; 2010) estabelece distinção analiticamente importante entre bairro negro e território negro, embora reconheça que frequentemente se sobrepõem empiricamente. Bairro negro designa recorte morfológico e demográfico: área geograficamente delimitada, reconhecida institucionalmente ou informalmente como bairro, caracterizada pelos quatro elementos constitutivos já mencionados. Território negro, conceito mais denso politicamente, refere-se a espaços onde população negra não apenas reside, mas exerce controle relativo sobre usos, estabelece regras próprias de convivência, produz identidades coletivas, constrói autonomia possível dentro de estruturas opressivas mais amplas. Território, como argumenta Raffestin (1993), implica fundamentalmente relações de poder: capacidade de grupos sociais definirem como espaço será usado, quem pertence e quem não pertence, que práticas são legítimas. Aplicado a contextos de racismo estrutural, território negro designa escalas espaciais onde população negra consegue exercer agência sobre produção do espaço, ainda que sempre constrangida por determinações externas (Cunha Junior, 2010).

Nem todo bairro negro constitui território negro nesse sentido forte. Há bairros onde a população negra concentra-se demograficamente mas permanece fragmentada socialmente, sem organização coletiva significativa, sem produção de identidade territorial compartilhada. Nesses casos, confinamento espacial não se converte em territorialização política. Inversamente, território negro pode existir em escalas menores que bairro: uma rua, uma praça, um conjunto habitacional onde a organização comunitária estabelece formas de autogoverno, produz pertencimento coletivo e disputa controle sobre usos do espaço contra pressões externas sejam do Estado, do capital imobiliário, de facções criminosas.

Território negro, para Cunha Junior, conecta-se historicamente a quilombos. Quilombo não foi apenas formação do período escravista, mas princípio organizativo que atravessa história negra brasileira: criação de espaços de autonomia relativa, onde a população negra estabelece formas próprias de organização social, resistindo a controles externos. Bairros negros urbanos contemporâneos podem funcionar como quilombos urbanos quando desenvolvem organização comunitária forte, constroem identidade territorial coletiva, disputam sentidos do espaço contra representações estigmatizantes dominantes. Essa continuidade quilombola não é mera metáfora, mas reconhecimento de persistência histórica de práticas de aquilombamento: construção de territórios de liberdade possível dentro de estruturas que negam liberdade plena. Reconhecer essa historicidade quilombola dos territórios negros urbanos exige instrumental conceitual que não trate esses espaços como meras periferias pobres ou como expressões folclóricas de cultura negra, mas como produções espaciais específicas atravessadas por racismo estrutural e por resistências criativas. É precisamente esse instrumental que Cunha Junior desenvolve através do conceito de bairros negros:

Bairros negros é um conceito que especifica a presença das populações negras na produção das cidades brasileiras e propõe que os elementos da cultura negra e do protagonismo social dessas populações sejam elementos da análise do urbanismo. (Cunha Junior, 2023, p. 284).

É necessário reconhecer presença negra como produtora ativa de espacialidades urbanas, não apenas como receptora passiva de exclusões exige por sua vez especificar o tipo de racismo que estrutura segregação urbana brasileira. Bairros negros devem ser compreendidos através de racismo antinegro estrutural, não através de racismo genérico. Racismo antinegro especifica que opressão racial no Brasil direcionou-se historicamente e

primariamente contra população negra africanos escravizados e seus descendentes. Há outras populações racializadas indígenas, asiáticos e árabes que experimentaram discriminações, mas a população negra foi base do sistema escravocrata por quase quatro séculos, o que produziu especificidades na violência racial direcionada contra ela. Racismo antinegro articulou-se a capitalismo desde formações coloniais: a acumulação primitiva dependeu centralmente de escravização de africanos; abolição não rompeu com subordinação racial, mas a reatualizou através de marginalização econômica, segregação espacial, violência policial, encarceramento massivo.

Esse racismo antinegro estrutural opera através do que Cunha Junior (2023) identifica como uma ideologia brancocêntrica camuflada. No pós-abolição brasileiro, diferentemente de contextos de segregação legal, o racismo não se explicitou juridicamente, mas consolidou-se por meio de mecanismos indiretos que ocultavam sua natureza racial sob justificativas técnicas e institucionais. Esse processo manifestou-se desde a substituição da mão de obra negra pela imigração europeia, sob o pretexto de qualificação, até a execução de reformas urbanas higienistas e a aplicação de códigos de postura que, embora apresentados como medidas sanitárias ou de ordem pública, serviram para criminalizar práticas culturais afro-brasileiras e impor restrições espaciais à população negra através da valorização imobiliária e da violência policial. Tal camuflagem ideológica, conforme analisa o autor, dificulta o reconhecimento do racismo ao permitir que a branquitude se apresente como uma norma neutra enquanto perpetua sistematicamente seus privilégios raciais.

Bairros negros materializam espacialmente esse racismo antinegro estrutural camuflado. Não foram criados por legislações explicitamente segregacionistas como leis Jim Crow estadunidenses ou apartheid sul-africano, mas por conjunto articulado de políticas que produziram o mesmo resultado: confinamento espacial racializado. Desinvestimento estatal, valorização imobiliária excludente, discriminação no mercado de trabalho e habitação, remoções justificadas por projetos de modernização tudo operou coordenadamente para empurrar população negra a periferias precárias. A ausência de lei explícita não torna segregação menos real ou menos violenta; torna-a apenas mais difícil de denunciar juridicamente.

Daniele Vieira (2021), dialogando com Cunha Junior (2023), desenvolve o conceito de memória espacial negra para teorizar como a população negra inscreve no espaço memórias coletivas que resistem a apagamentos históricos. Memória espacial não é apenas lembrança individual de vivências em determinados lugares, mas processo coletivo através do qual

grupos sociais marcam territorialmente suas histórias, transmitem narrativas entre gerações, disputam sentidos oficiais atribuídos a espaços. Para população negra brasileira, memória espacial constitui prática política fundamental: diante de historiografia oficial que apagou sistematicamente protagonismo negro, territórios funcionam como suportes materiais de memórias que contradizem narrativas hegemônicas.

Bairros negros são repositórios vivos de memória espacial negra. Ruas recebem nomes ou apelidos que homenageiam figuras locais importantes para a comunidade, mesmo que desconhecidas nacionalmente. Praças sediam festas, celebrações, rituais que reatualizam tradições afro-brasileiras. Casas antigas onde moraram fundadores do bairro tornam-se referências simbólicas. Trajetos cotidianos caminhos para buscar água, rotas de acesso ao centro para trabalho, locais de encontro comunitário inscrevem-se na memória coletiva, orientando pertencimentos territoriais. Essas memórias espaciais não são nostálgicas; são recursos políticos que comunidades mobilizam para afirmar a legitimidade de suas ocupações contra discursos que as tratam como invasoras ou irregulares. É esse processo de marcação simbólica e uso reiterado do espaço que permite compreender como determinados lugares passam a ser reconhecidos, na história urbana, como territórios negros.

Nessa direção, Vieira observa que:

Apesar dos negros estarem presentes nos mais diversos espaços, haviam espaços que eram característicos da população negra, seja pela concentração de negros residentes, pelo uso frequente para o trabalho ou para a realização de práticas culturais. Esses espaços acabaram marcados na memória da cidade como territórios negros, devido a concentração de negros e ao uso singular e frequente. (Vieira, 2021, p. 26).

Onde planejamento urbano vê "área degradada" que deve ser renovada, memória comunitária reconhece território histórico de resistência. Onde poder público classifica ocupação como "irregular" carente de legitimidade jurídica, memória coletiva afirma posse baseada em gerações que habitaram, trabalharam, construíram aquele espaço. Onde discursos estigmatizantes apresentam bairro negro como violento e perigoso, memória espacial celebra solidariedades, festas, organizações comunitárias que produziram vida coletiva apesar de adversidades. Essa contradição entre representações técnicas e memórias vividas não é desencontro comunicativo, mas conflito político sobre quem tem autoridade de definir significados do espaço.

A memória espacial negra frequentemente contradiz representações oficiais do espaço, ela opera também como pedagogia: ensina às gerações mais jovens histórias de luta, estratégias de sobrevivência e valores comunitários. Anciões contam para crianças como o bairro se formou, quais dificuldades enfrentaram, que conquistas obtiveram através de organização coletiva. Essas narrativas não são apenas informativas; constituem processos através dos quais identidades territoriais são transmitidas, vínculos com lugar se estabelecem, compromissos políticos se cultivam. Quando jovem aprende que sua avó ajudou a fundar associação de moradores que conquistou água encanada, desenvolve pertencimento ao território e compreensão de que transformações dependem de mobilização coletiva.

Barreto (2018), ao investigar segregação ambiental em Juiz de Fora e entrevistar moradores antigos do Dom Bosco, documenta forte senso de pertencimento territorial expresso por eles, apesar ou precisamente por causa das precariedades que experimentam. Moradores narraram histórias familiares de três, quatro gerações habitando o bairro, descreveram transformações presenciadas ao longo de décadas, expressaram orgulho de conquistas comunitárias obtidas através de organização coletiva. Esse pertencimento não romantiza dificuldades materiais, mas afirma legitimidade histórica da ocupação: território construído através de gerações, por direito de quem o produziu com trabalho próprio, não por concessão estatal ou reconhecimento jurídico formal.

Barreto (2010) registra que moradores antigos caracterizavam o Dom Bosco em sua formação inicial como "pequeno quilombo" devido à presença de ex-escravizados que ali se estabeleceram. Essa caracterização mobiliza a memória espacial negra que conecta território contemporâneo à história mais ampla de resistência negra. Quilombo não designa apenas período escravista, mas princípio de organização espacial: construção de autonomia possível dentro de estruturas opressivas. Essa memória, transmitida oralmente através de gerações, fundamenta reivindicação política de que Dom Bosco constitui território negro legítimo, não ocupação irregular que poder público pode remover arbitrariamente.

Em Juiz de Fora, narrativas oficiais sobre história urbana apagaram sistematicamente protagonismo negro (Sá, 2024). A história celebrada da "Manchester Mineira" enfatiza industrialização, imigração europeia, modernização, silenciando sobre trabalho escravo que sustentou economia cafeeira e sobre formação de bairros negros no pós-abolição. Contra esse apagamento, bairros como Dom Bosco funcionam como arquivos espaciais de memória negra: territórios onde histórias não contadas oficialmente permanecem vivas através de práticas cotidianas, narrativas comunitárias, nomeações de lugares, celebrações coletivas.

Aplicando categorias de Cunha Junior, o Dom Bosco pode ser analiticamente compreendido como bairro negro que se constitui simultaneamente como território negro. Os quatro elementos definidores de bairro negro manifestam-se claramente. Primeiro, concentração demográfica: 80,21% de população negra segundo Censo 2022, chegando a 80,7% nas áreas de risco. Segundo, produção cultural afro-brasileira: embora pesquisas específicas sobre práticas culturais no bairro sejam escassas, registros (Monteiro 2014; e Umbelino; 2016 e Barreto 2010) indicam presença de terreiros, grupos de samba e manifestações religiosas afro-brasileiras. Terceiro, precariedades estruturais impostas por racismo: 68,8% dos moradores não concluíram ensino fundamental, apenas 6,3% têm emprego formal, 87,5% das moradias sem registro cartorial, autoconstrução predominante, classificação oficial como área de risco ambiental. Quarto, organização comunitária: Associação Pró-Melhoramento ativa desde décadas, Conselho Local de Saúde, conquistas de UAPS e creche comunitária através de mobilização coletiva.

Mais que território demograficamente negro, Dom Bosco constitui território negro politicamente: espaço onde população negra exerce, ainda que limitadamente, controle comunitário sobre usos e sentidos. Esse controle materializa-se através de práticas específicas que, embora nem sempre formalizadas, configuram modos próprios de organização territorial.

O Conselho Local de Saúde, instalado após chegada da UAPS ao bairro, opera como instância onde a comunidade fiscaliza qualidade de atendimento e participa de decisões sobre funcionamento do serviço (Barreto, 2010). A Associação Pró-Melhoramento continua atuando como espaço de organização coletiva, definindo prioridades através de assembleias e articulando reivindicações ao poder público. O Instituto Amargem desenvolve atividades educativas e culturais com crianças e adolescentes do bairro, fortalecendo vínculos comunitários.

O acompanhamento do bairro realizado inicialmente durante atuação como professora voluntária e posteriormente aprofundado ao longo dos dois anos de pesquisa de mestrado permitiu observar dinâmicas cotidianas que evidenciam essa territorialização política. Jovens organizam festas na praça como alternativa aos bailes funk que ocorrem no Chapadão (parte mais alta do bairro). Essas festas na praça funcionam como forma de lazer coletivo que agrega moradores de diferentes gerações e busca reconhecimento por parte de órgãos de segurança e prefeitura, negociando legitimidade para ocupação de espaço público que, em outras circunstâncias, seria alvo de repressão policial. Essa negociação evidencia contradição que atravessa territórios negros periféricos: juventude precisa constantemente justificar e adequar

suas práticas de lazer a parâmetros definidos externamente para evitar criminalização, ao mesmo tempo em que, através dessas práticas, afirma direito de ocupar espaços públicos do próprio bairro.

O acompanhamento permitiu observar também práticas cotidianas de solidariedade entre moradores: vizinhas que cuidam coletivamente de crianças, circulação de informações sobre oportunidades de trabalho, auxílios mútuos em situações de emergência. Essas práticas, embora não formalizadas institucionalmente, constituem redes de apoio que sustentam materialmente reprodução da vida diante de precariedades estruturais e ausência de sistemas públicos de proteção social adequados. Configuram formas de autogoverno relativo que população negra periférica desenvolve não por escolha cultural, mas por necessidade diante de abandono estatal.

Barreto (2010; 2018) documenta, através de entrevistas com moradores, forte senso de pertencimento territorial expresso por eles. Esse pertencimento articula-se a memória coletiva sobre fundação do bairro, lutas que conquistaram melhorias infraestruturais, identificação com território que, apesar de todas as precariedades, foi construído através de trabalho de gerações. Fundamenta reivindicação política de permanência: Dom Bosco não é ocupação irregular tolerada precariamente, mas território negro legítimo cujos moradores têm direito a investimentos públicos equivalentes aos destinados a bairros brancos centrais.

A memória espacial negra, como argumenta Vieira (2017), não constitui mero registro passivo de vivências territoriais, mas prática política ativa através da qual populações negras disputam significados de espaços que representações hegemônicas estigmatizam. Essa disputa opera porque memória e representação técnica mobilizam temporalidades distintas e valorizam dimensões diferentes do território. As representações técnicas, diagnósticos de planejamento urbano, classificações de risco, zoneamentos operam através de recorte sincrônico que captura estado presente do território segundo critérios externos: declividade, densidade construtiva, irregularidade jurídica, déficits infraestruturais. A memória espacial, ao contrário, opera diacronicamente: reconstrói processos históricos através dos quais o território foi produzido, recupera agências que transformaram condições adversas, identifica conquistas que diagnósticos técnicos não registram porque mensuram apenas ausências, não presenças construídas.

Essa distinção entre representação técnica e memória espacial produz, no Dom Bosco, narrativas radicalmente diferentes sobre o mesmo território. O poder público municipal classifica o bairro como "área de risco" através de levantamentos que identificam encostas

com declividade superior a 45%, ocupação de Áreas de Preservação Permanente, moradias em situação de vulnerabilidade geotécnica (Barreto, 2010). Tal classificação produz efeitos políticos específicos: legítimas intervenções estatais desde fiscalizações que interditam casas até remoções justificadas por proteção da própria população sem interrogar processos históricos que produziram a vulnerabilidade. Apresenta o risco como atributo natural do terreno ou como resultado de "ocupação desordenada", não como produto de segregação racial que empurrou a população negra para as piores terras urbanas e depois abandonou o território sem investir em contenções, drenagem, urbanização adequada.

Contrapondo-se a essa representação técnica, a memória espacial que os moradores produzem coletivamente narra processo inverso. Barreto (2010) registra depoimentos que reconstróem a trajetória: "quando chegamos não tinha nada, construímos cada casa com nossas mãos, conseguimos água através de luta da associação, hoje temos posto de saúde que antes não existia". A narrativa não nega as precariedades atuais os moradores conhecem profundamente os riscos que enfrentam, mas as situa historicamente como imposições estruturais, não como falhas individuais ou coletivas. Simultaneamente, afirma agência: o território não foi doado por benevolência estatal nem surgiu espontaneamente, foi construído através de trabalho concreto (autoconstrução de moradias, abertura de vielas, estabilização precária de encostas) e organização política (pressões sobre o poder público que conquistaram infraestruturas básicas décadas após a ocupação inicial).

Operando pedagogicamente, essa memória transmite às gerações mais jovens não apenas informações sobre o passado, mas consciência de que as transformações territoriais dependem de mobilização coletiva, não de espera passiva por iniciativas estatais. Quando os anciões narram para os jovens como a associação de moradores conquistou água encanada após anos de reivindicações, não transmitem apenas dado histórico, mas princípio político: direitos não são concedidos, são conquistados. Quando descrevem a fundação do bairro por ex-escravizados que não tinham alternativas habitacionais, não apenas informam sobre a origem demográfica, mas explicam estruturalmente por que o território é racialmente segregado. A memória espacial funciona, assim, como pedagogia territorial que forma subjetividades políticas (Vieira, 2017).

Para além da escala local, a memória espacial conecta o Dom Bosco a processos históricos mais amplos. A caracterização do bairro nascente como "pequeno quilombo", documentada por Barreto (2010), não é metáfora vaga, mas operação memorial que inscreve o território em linhagem específica de resistência negra. Nascimento (1989) demonstra que o

quilombo, para a população negra brasileira, nunca designou apenas formação do período escravista, mas constituiu princípio político transhistórico: construção de espaços de autonomia possível dentro de estruturas que negam liberdade plena. Chamar o Dom Bosco de quilombo urbano é, portanto, reivindicar continuidade: assim como os quilombos históricos foram territórios onde a população escravizada fugida construiu formas próprias de organização social resistindo a controles senhoriais, o bairro contemporâneo é território onde a população negra segregada constrói formas próprias de vida coletiva resistindo a controles estatais e mercadológicos que buscam removê-la ou discipliná-la.

Politicamente, essa conexão memorial deslegitima representações que tratam a ocupação como irregular ou provisória. A memória de migração pós-crise do café, que trouxe a população negra rural para a cidade sem que o Estado oferecesse alternativas habitacionais dignas, conecta a formação do bairro a processos nacionais de periferização racializada analisados por Fernandes (1978) e Rolnik (1989). Demonstra que a segregação espacial do Dom Bosco não resulta de características particulares de Juiz de Fora, mas materializa localmente padrão estrutural brasileiro.

Através da celebração de figuras locais, a memória espacial produz também panteão próprio que disputa a história oficial. Os fundadores da Associação Pró-Melhoramento, as lideranças comunitárias respeitadas, os anciões que guardam a história oral do bairro, constituem repertório de figuras importantes que as narrativas hegemônicas sobre Juiz de Fora ignoram completamente. A história oficial da cidade, como analisam Sá (2024) e Batista (2016), celebra industriais, políticos, intelectuais invariavelmente brancos, invariavelmente de elite. Ao afirmar que a história urbana não se esgota em trajetórias de elites, a memória espacial do Dom Bosco reivindica que a população negra periférica também produziu a cidade através de trabalho, organização, resistência, e que essa produção merece reconhecimento.

Constituindo prática de re-existência, a memória espacial negra opera não apenas resistindo através da permanência territorial apesar de violências, mas re-existindo através da produção de narrativas próprias sobre o território, disputando sentidos dominantes, afirmando legitimidade histórica (Vieira, 2017). No Dom Bosco, essa re-existência memorial fundamenta reivindicação política central: o bairro não é problema urbano a ser resolvido através de remoções ou intervenções técnicas que desconsideram a população, mas território negro legítimo cujos moradores têm direito à permanência, a investimentos públicos equivalentes aos destinados a bairros brancos, a participação efetiva em decisões sobre seu

futuro. Longe de conservar o passado nostalgicamente, a memória mobiliza a história como recurso político para disputar o presente e projetar futuros onde a população negra não precise lutar cotidianamente por direito de existir em cidade que historicamente tentou excluí-la.

O Dom Bosco materializa contradição constitutiva de territórios negros brasileiros: é simultaneamente espaço onde a vulnerabilidade à morte prematura é estruturalmente produzida e espaço onde a vida coletiva é cotidianamente construída. Essa duplicidade não constitui paradoxo teórico a ser resolvido escolhendo um dos termos, mas tensão dialética que exige compreensão analítica rigorosa. Análises que enfatizam exclusivamente vulnerabilidades tendem a vitimizar a população negra, apresentando-a como receptora passiva de opressões sem capacidade de ação. Análises que romantizam resistências celebrando criatividade cultural e solidariedade comunitária sem examinar condições materiais adversas tendem a minimizar violências estruturais, sugerindo que resiliência comunitária compensa o abandono estatal. Ambas são insuficientes porque obscurecem precisamente aquilo que caracteriza territórios negros: a coexistência tensa entre produção estatal de condições que matam e produção comunitária de práticas que sustentam vida.

A produção estatal de vulnerabilidade à morte prematura no Dom Bosco, como analisado ao longo deste capítulo, opera através de mecanismos articulados historicamente. A segregação espacial que confinou a população em território ambientalmente perigoso não resultou de dinâmicas naturais de crescimento urbano, mas de políticas deliberadas de ordenamento racial pós-abolição. O desinvestimento crônico em infraestrutura básica mesmo após um século de existência do bairro expressa distribuição racializada de recursos públicos que privilegia sistematicamente áreas brancas. A ilegalidade fundiária que marca 87,5% dos imóveis deriva de que o Estado nunca estruturou mecanismos acessíveis de regularização para população pobre negra. A estigmatização territorial opera através de representações racializadas que marcam bairros negros como perigosos independentemente de realidades objetivas. Esses mecanismos reforçam-se mutuamente produzindo vulnerabilidade cumulativa.

Contudo, o Dom Bosco não é apenas espaço de morte. É simultaneamente espaço onde a vida se produz tenazmente através de práticas cotidianas que, embora constrangidas por vulnerabilidades estruturais, afirmam possibilidades de existência coletiva. Ana Clara Torres Ribeiro (2005) oferece instrumental conceitual potente para apreender essas práticas através dos conceitos de "gestos-fio" e "o comum". Os gestos-fio são ações aparentemente banais que tecem vínculos sociais resistindo à atomização que o capitalismo impõe às relações humanas.

Ribeiro argumenta que esses gestos "mobilizadores nutrem a reprodução social de maneira muito larga e difusa, contradizendo as rígidas associações entre reprodução e rotina, ou entre reprodução e discurso" (Ribeiro, 2005, p. 7). Não são meras repetições mecânicas de tradições comunitárias, mas ações criativas que produzem sociabilidades não subordinadas totalmente à lógica mercantil.

No Dom Bosco, observações realizadas durante o acompanhamento do bairro evidenciam como esses gestos-fio operam materialmente. Vizinhas que cuidam coletivamente de crianças produzem redes de apoio à reprodução social que o Estado não provê. Pequenos comércios que vendem fiado afirmam confiança mútua, circulando recursos segundo lógicas de reciprocidade. Conhecimentos sobre plantas medicinais funcionam como tecnologia de cuidado mobilizada quando o acesso a serviços de saúde é precário. Práticas religiosas afro-brasileiras oferecem suporte espiritual que sustenta existências cotidianamente violentadas por racismo.

A partir dessa tessitura de gestos-fio emerge aquilo que Ribeiro denomina "o comum": não propriedade coletiva juridicamente formalizada nem bem público estatal, mas práticas de cooperação e cuidado mútuo que resistem à mercantilização total da vida. Caminha (2018, p. 1) especifica que os comuns, "entendidos como recursos materiais ou imateriais coletivamente compartilhados, usados e geridos por uma comunidade", configuram-se "como perspectivas de transição para uma cidade e uma sociedade mais justas". No Dom Bosco, os comuns materializam-se através da praça apropriada coletivamente onde jovens organizam festas negociando legitimidade com o poder público, das redes de solidariedade que se ativam em situações de crise, da memória espacial coletiva que fundamenta identidade territorial e reivindicações políticas.

Essas práticas de produção da vida não eliminam vulnerabilidades estruturalmente impostas. A contradição persiste: o Dom Bosco permanece território onde a morte prematura ameaça constantemente. Simultaneamente, é território onde a vida se produz tenazmente através de solidariedades que, embora não compensem o abandono estatal, criam fissuras onde existência coletiva digna se afirma. Essa contradição expressa realidade dialética de territórios negros sob capitalismo racial: são produtos de violência estrutural que busca confinar e matar, são também produtos de resistência criativa que afirma existência.

Reconhecer essa contradição tem implicações políticas fundamentais. Significa rejeitar intervenções urbanas que, sob pretexto de eliminar vulnerabilidades, destroem redes comunitárias através de remoções que desmantelam sistemas concretos de apoio mútuo.

Significa exigir investimentos públicos que fortaleçam práticas de vida já existentes: recursos para organização comunitária, apoio a economias solidárias, transferência de poder decisório para moradores organizados, políticas que reconheçam capacidades organizativas que a população negra periferizada já demonstra, ao invés de tratá-la como objeto de tutela técnica.

A luta pela permanência territorial do Dom Bosco é, portanto, luta simultaneamente contra a geografia da morte e por geografia da vida. Essa luta não é particularista, mas disputa outro modelo de cidade: onde recursos se distribuem segundo necessidades, onde poder decisório pertence a moradores organizados, onde pluralidade de formas urbanas é valorizada, onde a vida de todas as populações importa igualmente. Trata-se, fundamentalmente, de projeto abolicionista de cidade que não se limita a dismantelar instituições que matam, mas constrói ativamente condições que sustentam vida digna para população historicamente vulnerabilizada.

Contudo, essa luta por permanência territorial não se sustenta apenas através de organização formal ou de conquistas infraestruturais pontuais, embora essas dimensões sejam cruciais. Sustenta-se também através de processos pelos quais consciências territoriais se formam, identidades coletivas se constroem, conhecimentos sobre segregação racial se elaboram, repertórios de ação política são transmitidas entre gerações. A memória espacial transmitida oralmente, as práticas culturais que territorializam identidades, as pedagogias comunitárias informais configuram processos educativos não-escolares através dos quais juventude negra periférica aprende sobre seu território, desenvolve pertencimento político, constrói capacidade de ação coletiva.

Entre as juventudes do Dom Bosco, manifestações culturais contemporâneas circulam intensamente através de plataformas digitais, inscrições visuais urbanas e práticas corporais coletivas. Essas expressões não constituem apropriações isoladas de elementos dispersos, mas conexões fragmentadas com uma cultura mais ampla, o hip-hop, cuja historicidade, dimensão política e potencial pedagógico permanecem frequentemente não elaborados. Os jovens convivem cotidianamente com formas derivadas ou articuladas ao hip-hop sem necessariamente acessar conhecimentos sobre essa cultura como movimento historicamente constituído de resistência negra periférica, como linguagem política de denúncia da segregação racial, como pedagogia espacial que ensina juventude a nomear criticamente sua realidade territorial.

Essa lacuna não deriva de essencialismo que supõe identidade racial ou localização espacial gerando automaticamente conhecimento cultural, mas de processos concretos através

dos quais indústrias culturais fragmentam e despolitizam manifestações originalmente articuladas (Andrade, 1999). A circulação massiva através de plataformas digitais raramente explicita continuidades históricas com lutas políticas de décadas anteriores. Estetizações comerciais obscurecem origens enquanto inscrições territoriais não autorizadas que disputavam visualidade urbana. Viralizações em redes sociais desconectam práticas de suas historicidades como ocupações performáticas de espaços públicos negados à juventude negra. Como resultado, jovens podem consumir elementos culturais sem acessar a densidade política que os originou, sem elaborar repertórios de análise crítica sobre racismo urbano, sem desenvolver pedagogias de formação de consciência territorial.

Como, então, o hip-hop poderia operar pedagogicamente junto às juventudes do Dom Bosco? Essa questão não busca aplicar modelo externo sobre comunidade passiva, mas investigar se práticas articuladas ao hip-hop, quando mediadas pedagogicamente através de processos participativos, podem funcionar como linguagem através da qual jovens elaboram criticamente experiências de segregação que vivenciam. Trata-se de interrogar potencialidades: o hip-hop pode conectar vivências cotidianas de vulnerabilidade no território a análises estruturais sobre racismo urbano? Pode transformar experiências fragmentadas de discriminação individual em compreensão coletiva de opressão racializada? Pode operar como processo através do qual juventude negra periférica não apenas resiste permanecendo territorialmente, mas re-existe produzindo narrativas próprias, disputando estigmatizações, imaginando futuros abolicionistas de cidade? (Souza, 2011).

Essas questões exigem deslocamento analítico: da produção histórica do território negro às práticas culturais através das quais juventude contemporânea pode aprender sobre esse território, desenvolver pertencimento político consciente, construir repertórios de ação transformadora. Exigem também reconhecer que pedagogia não é transmissão unilateral de conhecimentos prontos, mas processo dialógico onde jovens são sujeitos produtores de saberes territoriais, não receptores passivos de informações sobre segregação que já conhecem empiricamente (Freire, 1987). O desafio é investigar como o hip-hop, enquanto cultura territorializada de resistência negra, pode mediar processos pelos quais conhecimento vivencial se articula a compreensão estrutural, experiência individual se conecta a história coletiva, indignação fragmentada se organiza em análise política.

CAPÍTULO II - NÃO SE ESQUEÇA, MEU NOME AINDA É HIP-HOP¹: PRÁTICA CULTURAL SITUADA, DISPUTA TERRITORIAL E PEDAGOGIA DA CONSCIÊNCIA

O hip-hop constitui prática cultural urbana indissociável da produção do espaço, fenômeno central para pensar a cidade, o território e a juventude negra. Emergindo de processos históricos de segregação racial urbana (Rose, 1994), essa manifestação cultural não pode ser compreendida dissociada das configurações espaciais periféricas que a engendram, pois territórios periféricos constituem não apenas cenários onde hip-hop se expressa, mas matrizes que estruturam fundamentalmente essa cultura (Gomes, R., 2012; Andrade, 1999). Este capítulo analisa o hip-hop a partir de suas práticas no espaço urbano, examinando como as juventudes negras periféricas acionam essa cultura para intervir materialmente na cidade. A compreensão teórica aqui desenvolvida articula perspectivas que pensam espaço como produto social (Lefebvre, 2000; Massey, 2008), território como campo de disputas e re-existências (Porto-Gonçalves, 2021), e práticas culturais como pedagogias espaciais que formam consciências críticas (Cruz, 2014; Santos, C., 2022).

O argumento central que sustenta este capítulo é que o hip-hop constitui prática cultural, espacial e pedagógica através da qual juventudes negras periféricas produzem leituras críticas do território e intervêm na produção do urbano, disputando usos, sentidos e centralidades da cidade.

Essa tese se constrói a partir de três dimensões articuladas que estruturam o capítulo. A primeira compreende o hip-hop como prática cultural situada. Trata-se de uma cultura que emerge de e em oposição à segregação racial. Realiza-se por meio da reapropriação criativa de recursos disponíveis e se territorializa a partir de especificidades locais. Nesse processo, constitui-se como linguagem por meio da qual a juventude negra periférica elabora experiências e constrói identidades coletivas (Gomes, R., 2012; Rose, 1994; Turra Neto, 2011). A segunda dimensão compreende o hip-hop a partir da produção do espaço e da disputa territorial. Deste modo, ele não apenas representa o espaço, mas o produz ativamente através de intervenções concretas no urbano, espacialidades sonoras, cartografias narrativas, ocupações performáticas, inscrições visuais, que disputam usos, afirmam centralidades e confrontam ordenamentos excludentes (Lefebvre, 2000; Massey, 2008; Porto-Gonçalves,

¹ Referência a música Orgulho do rapper juiz-forano RT Mallone

2021). Por fim, entenderemos o hip-hop como pedagogia espacial: um conjunto de processos através dos quais a juventude negra aprende sobre o território não como categoria abstrata, mas como realidade concreta carregada de relações de poder, formando consciências territoriais críticas capazes de identificarem o racismo estrutural expresso através de segregação espacial (Cruz, 2014; Santos, C., 2022).

O percurso analítico das seções seguintes examina como essas três dimensões se articulam, evidenciando de que modo práticas vinculadas ao hip-hop produzem o urbano e configuram-se como pedagogia territorial que forma juventudes negras periféricas.

2.1 O hip-hop como prática cultural situada.

O hip-hop constitui uma cultura urbana periférica nascida da segregação racial. A compreensão dessa manifestação exige que sua definição não se encerre em categorização estética, mas se amplie para o que a cultura efetivamente é a partir do que ela faz no tecido urbano. Enquanto práxis, o hip-hop constitui-se como cultura gestada nas fissuras da modernidade tardia, emergindo não apenas como resposta à segregação racial e ao desinvestimento estatal, mas como forma de agência discursiva que reconfigura a cidade.

Tricia Rose (1994) ilumina esse processo ao analisar o *South Bronx* nova-iorquino dos anos 1970, contexto marcado por desinvestimento estatal sistemático e devastação material deliberada. Entre 1960 e 1980, o bairro experimentou a retirada de serviços públicos através do fechamento de escolas e centros comunitários, do corte de transporte público e da redução de coleta de lixo. Simultaneamente, o capital imobiliário desvalorizou sistematicamente a área através de práticas discriminatórias de negação de financiamentos habitacionais a moradores negros e latinos, da recusa de seguros contra incêndio, que levou proprietários a incendiar prédios para receber indenizações, e da especulação que manteve terrenos vazios aguardando futura valorização. As políticas de renovação urbana agravaram esse processo através de realocação em massa de população racializada:

No caso do *South Bronx*, frequentemente chamado de "berço da cultura hip hop", essas condições pós-industriais mais amplas foram agravadas por rupturas consideradas um "efeito colateral inesperado" das políticas politicamente motivadas de "renovação urbana". No início dos anos 1970, esse projeto de renovação envolveu a realocação em massa de pessoas de cor economicamente frágeis de diferentes áreas da cidade de Nova York para partes do *South Bronx*. A subsequente transição étnica e racial no bairro não foi um processo gradual que permitiria que instituições sociais e culturais já sobrecarregadas reagissem de forma autoprotetora; em vez disso, foi

um processo brutal de destruição e realocação comunitária executado por autoridades municipais e sob a direção do lendário planejador. (Tricia Rose, 1994, p.30 Tradução própria).

O resultado foi uma paisagem urbana devastada. Edifícios abandonados se multiplicaram ao lado de lotes baldios cobertos de entulho, enquanto a infraestrutura se deteriorava progressivamente e o desemprego atingia massivamente a juventude. Esse território foi tratado pelo poder público com militarização policial que tratou a população local como inimiga. Nesse contexto de devastação material deliberadamente produzida, a juventude negra e latina criou o hip-hop transformando ruínas urbanas em recursos criativos.

Essa reapropriação se deu através do que Rose (1994) conceitua como tecnologias do desvio (*technologies of appropriation*). Trata-se de procedimentos através dos quais a juventude periférica, sistematicamente excluída do consumo cultural legitimado, desenvolve práticas que desviam tecnologias disponíveis para usos não previstos, subvertendo a funcionalidade técnica original de objetos e tecnologias ordinárias. Em sua reflexão, Rose parte da ideia de que os praticantes do hip hop transformam bens de consumo e ferramentas industriais, frequentemente destinados ao descarte ou a usos restritos, em fontes de prazer, expressão e poder.

Essa lógica de reapropriação estende-se também ao espaço urbano, na medida em que tais práticas se inscrevem simbolicamente em fachadas de metrô, ruas públicas e sistemas elétricos, convertendo infraestruturas funcionais em suportes estéticos e comunicacionais (Rose, 1994). Nessa perspectiva, a tecnologia não é simplesmente adotada, mas ativamente manipulada para articular estéticas vinculadas à diáspora africana. Essas práticas, contudo, não emergem como gestos isolados de inventividade, mas como respostas socialmente situadas a condições estruturais de interdição simbólica e material.

A interdição da juventude periférica aos circuitos de consumo cultural legitimado deve, portanto, ser compreendida à luz do que Bourdieu (2007) define como mecanismos de distinção social. Nesses termos, as instituições e o mercado operam de forma convergente para validar apenas práticas artísticas que reforçam o capital cultural das elites. A chamada "cultura legítima" configura-se, assim, como campo de forças delimitado por instituições, pelo mercado e por frações dominantes, que regulam o acesso aos bens culturais sob a lógica do prestígio e da exclusividade, estabelecendo circuitos de circulação e fruição artisticamente hierarquizados e estruturalmente vedados às populações marginalizadas.

A exclusão dos circuitos hegemônicos ocorria por meio de barreiras econômicas e simbólicas que tornavam proibitivo o acesso tanto aos suportes físicos da música quanto aos espaços de sociabilidade noturna, frequentemente blindados por critérios estéticos racializados. Essa interdição estendia-se à infraestrutura de produção e aos centros de validação artística, como galerias e teatros, que funcionavam como redutos de distinção social (Rose, 1994).

Uma vez que o acesso a tais instâncias exigia não apenas capital econômico, mas também a conformidade a códigos de distinção social e simbólica, a exclusão manifestava-se de forma sistemática no South Bronx, consolidando barreiras que transcendiam a dimensão financeira e se configuravam como mecanismos de segregação racial e espacial.

A juventude negra, portanto, encontrava-se sistematicamente excluída desse circuito não apenas por limitações econômicas, mas por barreiras raciais explícitas que se manifestam através de discriminação em estabelecimentos comerciais e culturais. Conforme propõe Canclini (1995), essa exclusão não resulta em passividade. Ao contrário, a impossibilidade de inserção nos espaços de prestígio hegemônico impulsiona a juventude a ressignificar objetos e territórios, transformando o consumo privado em prática de afirmação identitária e resistência política. A interdição aos espaços de produção valorizados funcionou como dispositivo de controle que, embora tenha relegado os sujeitos periféricos à invisibilidade institucional, forçou a construção de novas gramáticas culturais e de autonomia produtiva fora dos limites dos circuitos de distinção hegemônicos.

As tecnologias do desvio constituíram resposta criativa a essa exclusão (Rose, 1994). Os DJs transformaram toca-discos domésticos baratos em instrumentos rítmicos, manipulando fisicamente discos para criar scratches e loops que não reproduziam música gravada mas produziam sonoridades inéditas. Os MCs transformaram microfones não em instrumentos de canto melódico mas em ferramentas de fala ritmada, de crônica social que narrava experiências cotidianas ignoradas pela indústria fonográfica. Os b-boys utilizaram linóleo encontrado em lixo como piso para desenvolver movimentos de *breaking* que rivalizavam com técnicas de dança profissional ensinadas em academias caras. Os grafiteiros apropriaram-se de sprays industriais para produzir obras que transformaram muros deteriorados em galerias públicas e suportes para o grafite, disputando a visualidade urbana monopolizada pela publicidade comercial.

Essas não eram improvisações precárias aguardando acesso a recursos "adequados", mas criações estéticas próprias que afirmavam a capacidade da juventude negra periférica

de produzir cultura autonomamente com materiais ordinários disponíveis no território. A cultura hip-hop não foi fuga da realidade espacial adversa nem apenas protesto contra ela, mas reapropriação criativa que transformou condições de marginalização em matéria-prima para independência cultural construída desde a periferia.

Essa manifestação cultural não existe no vácuo. Gomes, R. (2012) argumenta que emerge de situações geográficas específicas, configurações espaciais marcadas por crise urbana, transformação territorial, diversidade étnica e precariedade social. É por esta razão que, conforme Rodrigues (2005) argumenta, é impossível pensar o hip-hop dissociado do lugar onde emerge. Favelas, periferias e conjuntos habitacionais não são meros cenários, pois a trama do urbano constitui estruturalmente esse movimento. Não se trata de cultura que posteriormente se espacializa, mas de manifestação que nasce essencialmente territorializada.

A centralidade da experiência cotidiana estrutura essa territorialização. A solidariedade orgânica que atravessa o hip-hop não se dá apenas afetivamente, mas materialmente ao organizar práticas culturais coletivas que dependem de ocupação compartilhada de espaços públicos. Nessas redes de convivência, o saber circula de maneira orgânica, estritamente enraizado nas especificidades e nos fluxos do território. É na rotina das periferias, atravessada pelo enfrentamento direto da segregação e pela prática constante da resistência, que se consolidam os laços de pertencimento. Assim, a identidade territorial é forjada na experiência do dia a dia, convertendo a vivência concreta em uma elaboração cultural que reivindica a legitimidade da presença e da produção desses sujeitos no espaço da cidade.

Essa territorialização articula dimensões globais e locais por meio do que Gomes, R. (2012) identifica como geografização dos eventos. Trata-se de um processo pelo qual repertórios culturais que circulam em escala internacional são apropriados e reinscritos em contextos específicos, sendo ressignificados a partir de singularidades regionais. Desse modo, práticas associadas ao hip-hop conectam linguagens globalmente difundidas a experiências localizadas, o que permite sua circulação transnacional sem a dissolução de suas referências territoriais.

É o que Milton Santos (1998) chamou de "revanche do território", ou seja, a capacidade de culturas populares ancoradas no território, no trabalho e no cotidiano, de tensionar os efeitos homogeneizadores da globalização e da cultura de massas. No caso do hip-hop, práticas culturais situadas reconfiguram espaços periféricos estigmatizados, convertendo-os em base de produção cultural autônoma. Esse movimento, todavia, não implica a ruptura total com a indústria cultural hegemônica, mas a afirmação do lugar como

instância ativa de produção simbólica, capaz de disputar sentidos e formas de circulação cultural.

As letras do rap brasileiro, por exemplo, não reproduziam temáticas do rap norte-americano, mas as traduziam a partir de experiências vividas em favelas e periferias urbanas paulistanas. A violência policial, as dificuldades de mobilidade urbana, o racismo no mercado de trabalho e a estigmatização de moradores de conjuntos habitacionais tornaram-se matéria poética ancorada no cotidiano. De modo semelhante, o grafite brasileiro combinou estéticas nova-iorquinas com referências visuais locais, enquanto o *breaking* incorporou movimentos da capoeira, estabelecendo continuidades entre formas históricas e contemporâneas de resistência cultural afro-brasileira.

No Brasil, esse processo pode ser observado a partir dos anos 1980, quando o hip-hop se consolida inicialmente na cidade de São Paulo. Conforme analisado por Silva e documentado por Ceriaco e Corrochano (2024), e Cojovens negros paulistanos se apropriaram do hip-hop estadunidense não como importação cultural passiva, mas como linguagem capaz de nomear experiências e conflitos locais. A articulação entre o global e o local manifestou-se, desse modo, na hibridização de estéticas e repertórios globais com referências territoriais específicas, possibilitando à juventude elaborar narrativas sobre o racismo estrutural e a violência policial próprias do contexto brasileiro e paulistano. Nesse processo, repertórios globais são reterritorializados e convertidos em instrumentos de produção simbólica local por jovens territorializados em suas periferias.

As letras de rap brasileiro não repetiam temas do rap norte-americano, mas os traduziam para contextos específicos. A violência policial em favelas paulistanas ganhava forma narrativa própria, assim como as dificuldades de transporte em periferias distantes, o racismo no mercado de trabalho brasileiro e a estigmatização de moradores de conjuntos habitacionais constituíam matéria poética elaborada desde experiências vividas. O grafite brasileiro hibridizava estéticas nova-iorquinas com referências visuais locais, enquanto o *breaking* incorporava movimentos de capoeira estabelecendo continuidades entre resistências culturais afro-brasileiras históricas e contemporâneas. Como sintetizam Ceriaco e Corrochano:

Mesmo com pouco reconhecimento nas escolas e na sociedade e sendo produzido pelos jovens em meio às desigualdades sociais e à violência urbana, essa expressão (o rap) abria possibilidades discursivas e ações político-culturais, promovendo a

crítica à ordem social, ao racismo, a história oficial e a alienação midiática por meio do engajamento de seus artistas (Ceriaco, 2024, p. 279).

Portanto o hip-hop brasileiro explicita a indissociabilidade entre a identidade racial e a condição periférica, superando categorias sociológicas abstratas de pobreza ou exclusão. Sua narrativa ancora-se na especificidade da existência negra territorializada, cujas trajetórias são atravessadas por dispositivos estatais de controle e letalidade. Ao abandonar o universalismo, o hip-hop nomeia os sujeitos específicos e as violências estruturais que conformam seu cotidiano, em especial aquelas exercidas por dispositivos estatais de controle e letalidade. Grupos como os Racionais MCs estabeleceram, desde o início², essa articulação através de letras que narram experiências situadas de homens negros periféricos e denunciam o racismo estrutural como princípio organizador dessas violências².

Essa capacidade de nomeação não pode ser compreendida dissociada da condição juvenil dos sujeitos envolvidos. Para ultrapassar o reducionismo que limita a juventude a uma faixa etária biologicamente definida, autores como Cassab (2012, 2023) e Dayrell (2007) propõem o entendimento desta como uma categoria social e uma posição estrutural, invariavelmente atravessada por marcadores de classe, raça, gênero e território. Nessa perspectiva, a juventude não é um dado natural, mas uma experiência socialmente produzida por mediações específicas.

É nesse sentido que Cassab (2023, p. 147) enfatiza o papel das mediações na constituição da experiência juvenil:

Pensado assim, ganha relevância o reconhecimento e entendimento dos lugares que este jovem ocupa no mundo, de suas teias de relações e das inúmeras mediações que se interpõem entre ele e o mundo. Tais mediações conformarão suas experiências com o mundo, suas formas de representá-lo e significá-lo, bem como seu lugar de poder.

Ao reforçar que são essas mediações, sociais, territoriais e simbólicas, que atravessam a vida dos sujeitos em um momento particular e intenso de formação, Cassab desloca a análise da juventude para o plano das condições concretas de existência, evidenciando como diferentes posições estruturais produzem experiências juvenis desiguais.

² Sobre essa articulação, ver, por exemplo, as canções: "Capítulo 4, Versículo 3" e "Diário de um Detento" (do álbum *Sobrevivendo no Inferno*, 1997), que expõem a criminalização do corpo negro e a falência do sistema prisional como projeto de extermínio; "Negro Drama" (do álbum *Nada como um Dia após o Outro Dia*, 2002), que analisa o racismo simbólico e a mercadorização da cultura negra; e "Fim de Semana no Parque" (do álbum *Raio X Brasil*, 1993), que denuncia o apartheid geográfico e a negação de direitos fundamentais na periferia. Nessas obras, o racismo não é tratado como um evento isolado, mas como o eixo que estrutura a vigilância policial, a exclusão econômica e a subjetividade do homem negro brasileiro.

É a partir desse enquadramento que a compreensão do hip-hop como prática juvenil ganha densidade. Longe de constituir uma expressão associada apenas à idade, o hip-hop deve ser entendido como forma de elaboração simbólica situada em condições históricas e sociais específicas. Nessa direção, como argumenta Dayrell (2007) as agrupações culturais desempenham papel central pois é por meio dessas práticas coletivas que os sujeitos juvenis elaboram identidades, pertencimentos e formas de leitura crítica da realidade que não se restringem à transição para a vida adulta.

Assim, a centralidade da violência e do racismo nas narrativas do hip-hop não decorre apenas de escolhas estéticas ou temáticas, mas da posição estrutural ocupada por juventudes negras periféricas, para as quais suas vivências tornam-se matéria privilegiada de elaboração simbólica.

Nesse sentido, as práticas associadas ao hip-hop ativam mediações específicas que organizam a experiência juvenil periférica. Entre aquelas que ganham centralidade nesta pesquisa, destaca-se, em primeiro lugar, o território. É a partir da inscrição territorial que se estruturam narrativas, por exemplo, sobre mobilidade urbana precária, policiamento ostensivo e processos de estigmatização espacial, elementos constitutivos do cotidiano periférico.

Articulada a essa dimensão, a racialização da experiência juvenil emerge como mediação fundamental. As práticas do hip-hop constituem espaços de elaboração simbólica da condição negra em contextos periféricos, nos quais vivências de discriminação, controle e letalidade estatal são articuladas a uma gramática racial compartilhada. Nessa perspectiva, a raça não se apresenta como atributo identitário abstrato, mas como experiência social concreta que atravessa corpos, trajetórias e expectativas de futuro.

Soma-se a essas dimensões a mediação das formas de sociabilidade juvenil. Por meio do hip-hop, jovens constroem pertencimentos coletivos, reconhecem experiências comuns e produzem leituras críticas da realidade, mobilizando práticas culturais como instâncias de formação social e política. Essas sociabilidades, longe de serem acessórias, constituem o espaço no qual as mediações territoriais e raciais se tornam inteligíveis e compartilháveis. O hip-hop, portanto, é, para muitos jovens negros e periféricos, linguagem que permite nomear e politizar tais condições, transformando a vivência da marginalização em afirmação política.

Ao funcionar como linguagem de nomeação e politização dessas condições, o hip-hop não apenas expressa uma experiência juvenil situada, mas produz um modo específico de engajamento que pode ser continuamente reatualizado. As mediações territoriais, raciais e de sociabilidade ativadas por suas práticas não se esgotam em um momento etário determinado,

mas configuram disposições duráveis de leitura crítica da realidade, de intervenção simbólica e de posicionamento político. É essa dimensão processual da experiência juvenil, construída na prática cultural, que permite compreender por que a juventude, no interior do hip-hop, não se dissolve com o avanço da idade cronológica.

Dessa maneira, a manutenção de figuras históricas em plena atividade cultural e política, mesmo décadas após sua juventude cronológica, não constitui uma contradição, mas a expressão de um princípio organizador do próprio movimento. Como argumenta Monteiro (2021) a juventude no movimento hip-hop é, primordialmente, uma postura de engajamento, e não um marcador biológico. Essa leitura é sintetizada por Gomes, R. (2012), para quem a maturidade do movimento não implica o abandono de sua energia contestatória, mas sim uma ampliação de seus repertórios de ação e articulação organizada.

Nesse sentido, a juventude no hip-hop é um eixo de identificação vinculado a valores de transformação social e resistência política, embora essa disposição não esteja desvinculada das determinações materiais que atravessam os corpos periféricos. Se, por um lado, a "condição juvenil" desloca-se de um campo estritamente biológico para o campo da práxis, permitindo que o ímpeto crítico e a experimentação estética sejam compartilhados por diferentes gerações, por outro, essa transição para um *ethos* político é permanentemente tensionada pelas condições concretas de existência.

Assim, a juventude como estado de vigilância e produção de possibilidades não deve ser compreendida como uma categoria universal ou abstrata, mas como uma experiência socialmente situada e em constante disputa. A possibilidade de sustentar essa postura de confronto às estruturas de poder é condicionada pelas desigualdades de raça, gênero e classe, que determinam quem pode habitar esse lugar de resistência e por quanto tempo. Portanto, o hip-hop não é um espaço homogêneo, mas um território onde a juventude, enquanto posição estrutural e relacional, dialoga criticamente com as urgências da sobrevivência e as hierarquias internas do movimento, reafirmando que a renovação das linguagens urbanas é tanto um exercício de liberdade estética quanto um reflexo das trajetórias materiais de seus sujeitos.

A permanência de figuras como Grandmaster Flash, Chuck D, Rappin'Hood e Mano Brown em plena atividade cultural e política décadas após a juventude cronológica reforça o que Monteiro (2021) afirma quando defende que o hip-hop se consolida como estilo de vida que acompanha o sujeito ao longo de sua trajetória, modificando-se conjuntamente com transformações existenciais e amadurecendo em suas formas de intervenção. Gomes, R.

(2012) sintetiza esse amadurecimento ao afirmar que "o hip-hop agora é adulto, seus membros se articulam com outros movimentos sociais, organizações e partidos políticos". Essa "adultização" não significa perda de energia contestatória ou acomodação, mas ampliação de repertórios de ação política, acúmulo de experiências organizativas e construção de articulações mais amplas.

A transmissão intergeracional constitui-se como dimensão fundamental desse processo, uma vez que o conhecimento e a consciência territorial não se acumulam de forma isolada, mas circulam pedagogicamente entre gerações que compartilham os mesmos territórios. Gomes, R. (2012) estabelece uma analogia entre o rapper e o Griot africano, figura que simboliza a sabedoria ancestral e a responsabilidade de transmitir saberes às novas linhagens.

Nesse fluxo, veteranos do movimento compartilham com os iniciantes não apenas o domínio das técnicas artísticas, mas uma consciência histórica sobre o racismo urbano e estratégias de solidariedade comunitária voltadas à manutenção de direitos territoriais. Como demonstram Ceriaco e Corrochano (2024), o hip-hop atua como um movimento educativo não escolar, forjando identidades por meio de processos de letramento racial e social que preparam os sujeitos para a cidadania ativa. Essa formação se ancora em um legado geográfico (Plácido, 2019) construído por gerações anteriores de populações negras, cujas conquistas históricas de ocupação da cidade são herdadas e atualizadas pelo hip-hop ao disputar narrativas no espaço público.

Assim o hip-hop consolida-se como uma práxis que mobiliza os recursos do cotidiano para transformar a marginalização em autonomia cultural e política. Ao ressignificar as tecnologias, as linguagens e a própria ideia de juventude, o movimento afirma a capacidade das periferias de produzirem saberes e identidades que confrontam a invisibilidade imposta pelas estruturas hegemônicas. Contudo, essa afirmação identitária não se encerra na produção de discursos ou na elaboração simbólica. Ela se materializa em intervenções concretas que alteram a dinâmica das ruas, transformando o modo como o território é percebido e vivenciado.

Diante disso, torna-se necessário avançar da análise do conteúdo cultural para a compreensão de como essas práticas efetivamente produzem espaço. Se o hip-hop utiliza a cidade como matéria-prima, sua ação vai além da representação poética, constituindo uma forma direta de "fazer cidade". É nessa transição entre a narrativa e a intervenção física que emergem as disputas territoriais, nas quais o hip-hop deixa de apenas falar sobre o urbano

para se tornar um agente de produção de novas espacialidades, tema central da discussão que se segue.

2.2 Do conteúdo cultural à prática espacial: espacialidades e disputas territoriais

A relação entre o hip-hop e o território não se resume à dimensão expressiva, como se a cultura refletisse passivamente realidades espaciais pré-existentes. Trata-se de relação produtiva: o hip-hop produz território ao nomeá-lo, representá-lo, disputar seus sentidos e imaginar suas transformações. Essa distinção fundamental entre "falar da cidade" e "fazer cidade" orienta a virada analítica necessária para compreender o hip-hop não apenas como manifestação que tematiza o espaço urbano em seus conteúdos, mas como prática espacial que produz espaço através de procedimentos estéticos e sociais. Lefebvre (2000) argumenta que o espaço não é dado natural anterior às relações sociais, mas produto social historicamente construído através de práticas materiais, representações e experiências vividas. O hip-hop movimenta-se precisamente nessa tríade lefebvriana ao intervir simultaneamente nas dimensões material, simbólica e vivida do urbano.

Essa capacidade de produzir território expressa-se, inicialmente, por meio de espacialidades sonoras. Os DJs, ao articularem fragmentos musicais de origens diversas (África, Caribe, América Latina e Estados Unidos), não apenas executam trilhas rítmicas, mas constituem uma produção de espacialidade que altera acusticamente o território e conecta geografias diaspóricas (Rose, 1994). Essa dinâmica pode ser compreendida à luz da teoria da produção do espaço de Lefebvre (2001), anteriormente discutida neste trabalho. A festa de rua, viabilizada por conexões elétricas informais, intervém diretamente no espaço concebido pelo urbanismo hegemônico, historicamente pensado prioritariamente para a circulação motorizada e para o isolamento residencial. Ao introduzir novos ritmos de uso e circulação, a festa afirma-se como espaço vivido e instaura uma centralidade sonora que tensiona o espaço percebido, subvertendo hierarquias espaciais e convertendo áreas periféricas de passagem ou contenção em lugares de presença e produção simbólica.

No entanto, essa intervenção não se limita a uma reapropriação lúdica do espaço urbano. As festas de hip-hop são também formas de contestação a um ordenamento espacial racializado que, historicamente, produz corpos negros como presenças suspeitas ou indesejáveis no espaço público. Essa leitura permite articular o conflito entre espaço concebido, percebido e vivido, tal como formulado por Lefebvre, com a necessidade de tensionar e enegrecer sua teoria da produção do espaço. Enegrecer essa abordagem é reconhecer que as práticas de ocupação urbana associadas ao hip-hop expressam não apenas

dimensões de lazer e fruição, mas são atravessadas por relações raciais que definem, de maneira desigual, as condições de circulação, permanência e uso da cidade.

Simultaneamente, as espacialidades sonoras, os MCs elaboram cartografias narrativas que mapeiam o urbano segundo a experiência vivida, contrapondo-se às representações técnicas oficiais (Gomes, J., 2017). Ao nomear ruas, vielas e esquinas ignoradas pela cartografia hegemônica, a letra de rap produz um conhecimento geográfico situado que dota o território de memórias e afetos. Essa cartografia não reproduz a neutralidade dos mapas abstratos, mas fixa marcos espaciais de resistência e opressão, transformando a esquina onde ocorre a violência policial em uma evidência material do racismo espacial (Katuta, 2021).

Da mesma forma, as intervenções visuais dos grafiteiros reconfiguram a paisagem urbana ao transformar muros, frequentemente vistos como superfícies neutras ou degradadas, em suportes de memória e manifestos políticos (Oliveira; Barbosa, 2023). Essa disputa visual confronta a paisagem monopolizada pela publicidade comercial e pela sinalização oficial, passa a ser disputada por produções estéticas periféricas que afirmam outras representações sobre o que é o bairro e quem são seus habitantes.

A ocupação corporal do espaço, protagonizada pelos *b-boys* e *b-girls*, radicaliza essa intervenção direta ao transformar a praça ou a rua em arena performática. Onde o planejamento urbano previa a contemplação passiva ou a circulação fluida, a roda de *breaking* instaura uma centralidade alternativa que afirma o direito de presença de corpos negros em territórios dos quais são sistematicamente expulsos. Essa performance não é meramente simbólica; ela produz materialidade espacial ao reconfigurar, ainda que temporariamente, a função social do lugar.

É precisamente nessa materialidade da prática que se concretiza o caráter contestatório do hip-hop, tal como formulado por Rose (1994). Mais do que um embate discursivo com representações dominantes, a cultura hip-hop inscreve no espaço urbano usos e sentidos alternativos que tensionam as lógicas institucionais de ordenamento da cidade. Cassab et al. (2024), ao analisarem o "Espaço Hip Hop", em Juiz de Fora, demonstram como esses movimentos de apropriação tensionam a lógica de uma cidade não desenhada para o encontro, praticando o direito à cidade não como concessão estatal, mas como obra coletiva e apropriação concreta do urbano.

Nesse tensionamento, evidencia-se o conflito entre interpretações concorrentes do espaço: enquanto o poder público frequentemente associa a precariedade material à degradação urbana, legitimando processos de controle e remoção, o hip-hop reivindica esses

territórios como repositórios de história, memória e vitalidade comunitária. A insurgência do movimento, portanto, se dá ao tornar visível e praticável uma outra racionalidade urbana, fundada no uso, na presença e na produção coletiva do espaço.

Pensar o hip-hop a partir de sua dimensão produtora de territórios demanda, também, uma perspectiva analítica que supere a visão da resistência como postura meramente defensiva. Quando a juventude negra periférica mobiliza o rap, o grafite, o *breaking* e as batalhas, ela não se limita a proteger o território contra ameaças externas ou a garantir a sobrevivência diante das opressões; ela engaja-se na geração de novas possibilidades de existência. Esse processo envolve a elaboração de narrativas autorais sobre origens e identidades, a construção de estéticas que legitimam as expressões periféricas e a organização de sociabilidades que não se curvam totalmente às lógicas do mercado ou do Estado, experimentando formas de vida coletiva que desafiam o individualismo neoliberal (Porto-Gonçalves, 2021).

Embora o esforço de permanecer no território diante da violência estrutural já configure uma resistência política fundamental (Heidrich, 2021), as análises que se restringem a esse aspecto correm o risco de enquadrar as comunidades subalternizadas em uma posição passiva, como se sua energia vital estivesse condicionada apenas à reação contra as violências (Gutiérrez Luna, 2021). Para evitar essa interpretação, a categoria de re-existência emerge como uma necessidade teórica para reconhecer que os sujeitos periféricos são criadores ativos de mundos e produtores de conhecimentos territoriais que devem ser compreendidos em seus próprios termos.

A potência analítica da categoria de re-existência, conforme formulada por Porto-Gonçalves (2021), reside na compreensão de que a resistência não é apenas uma reação defensiva à opressão, mas um processo inventivo onde os grupos subalternizados reinventam suas formas de vida e seus territórios em meio à adversidade. Para o autor, re-existir significa produzir uma existência que não se deixa esgotar pelo cerceamento do Estado ou do capital; é a capacidade de criar novos sentidos para a vida onde o sistema previa apenas a exclusão.

Ao deslocar o foco analítico da opressão para a criação, essa categoria permite ver o hip-hop como uma agência política que prioriza a afirmação de um modo de vida próprio sobre a negação imposta pelo racismo estrutural e a pobreza. Tal movimento teórico não ignora as violências que atravessam o cotidiano, mas reconhece que, mesmo sob estruturas de letalidade, as comunidades produzem conhecimentos territoriais que ultrapassam o caráter

reativo, consolidando o hip-hop como uma força propositiva que inventa realidades a partir da própria vivência.

Como demonstra Malheiro (2021), a lógica do capital tende a reduzir os territórios populares a espaços nulos, áreas supostamente improdutivas e vazias de cultura ou conhecimento, que aguardariam por intervenções civilizatórias externas. No entanto, o que se apresenta como vazio sob esse olhar dominante está, em realidade, pleno de vida, história e memória; são formas de existência que o poder oficial simplesmente se recusa a validar. O hip-hop confronta tal negação ao conferir voz própria ao território. A prática da cultura hip-hop e seus elementos afirma que a periferia é um lugar de produção estética e intelectual autônoma.

Nessa disputa, a linguagem do hip-hop funciona como um instrumento de poder essencial. Katuta (2021) argumenta que a linguagem jamais é neutra, constituindo um campo onde se define quem possui o direito de narrar o mundo e quais saberes são reconhecidos como legítimos. Historicamente, as periferias foram objeto de narrativas externas, elaboradas por jornalistas, acadêmicos ou políticos que as observavam de fora. O hip-hop inverte essa lógica ao projetar narrativas construídas no cotidiano de sujeitos que vivenciam tanto a segregação e a violência quanto às riquezas culturais e as solidariedades orgânicas. Essa inversão não busca apenas incluir vozes periféricas em discursos já existentes, mas produzir gramáticas estruturalmente diferentes, que partem da experiência vivida para nomear o mundo sem buscar a validação de centros hegemônicos.

Os vínculos territoriais forjados por essas práticas de re-existência consolidam o que Heidrich (2021) conceitua como "territorialidades autocentradas". Tais formas de organização social permitem que, mesmo sob condições de influência dominante, criem-se elos de pertencimento e consciência coletiva que produzem território de maneira ativa. Esse autocentramento não implica isolamento, mas sim a capacidade de a comunidade definir suas próprias prioridades e organizar a vida segundo valores comunitários.

Essa autonomia decisória mencionada por Heidrich (2021) revela que o autocentramento é, fundamentalmente, um movimento de "dentro para fora". Diferente das territorialidades impostas pelo planejamento estatal, que se articulam sob uma lógica heterônoma, com regras e sentidos definidos por agentes externos, as práticas do hip-hop instauram uma regulação própria sobre o espaço. Isso se manifesta na criação de normas de convivência, na gestão de eventos coletivos e na curadoria estética dos muros, processos que convertem a periferia em um território de projeto.

Conforme analisa Haesbaert (2004), essa apropriação do espaço por grupos marginalizados permite que o território funcione tanto como recurso de sobrevivência quanto como abrigo simbólico. Ao tomar para si a responsabilidade de significar o lugar, a juventude interrompe o fluxo de estigmas que flui dos centros em direção às margens, estabelecendo uma fronteira simbólica que protege a identidade local contra a erosão causada pelas narrativas de carência.

Nesse sentido, o autocentramento territorial funciona como um suporte para o que se pode chamar de soberania cultural. Quando o movimento organiza seus próprios circuitos de validação, como os coletivos e as batalhas de rima, ele desarticula a necessidade de aprovação das instâncias oficiais de cultura. O território deixa de ser apenas o local onde se habita para se tornar a base material de uma estrutura organizativa que provê segurança ontológica e reconhecimento mútuo. Assim, as territorialidades autocentradas não buscam a integração passiva à cidade hegemônica, mas sim a construção de uma centralidade alternativa que negocia com o restante da metrópole a partir de uma posição de força e identidade coesa. Essa capacidade de autogestão do cotidiano é o que permite ao hip-hop não apenas ocupar o espaço, mas transformá-lo em um domínio onde o pertencimento é forjado na ação política e na lealdade aos valores da própria comunidade.

A participação política no hip-hop, como demonstra Turra Neto (2011), constitui um esforço deliberado de transposição dos limites segregados, permitindo que sujeitos historicamente excluídos se inscrevam nas tramas do registro público e busquem a reterritorialização. Sob essa perspectiva, a paisagem urbana deixa de ser vista apenas como um resultado de processos técnicos de planejamento ou dinâmicas do mercado imobiliário, revelando-se um produto de disputas protagonizadas por diferentes grupos sociais. Através de formas diferenciadas de apropriação, os habitantes inscrevem seus modos de vida e memórias na materialidade da cidade (Gomes, J., 2017; Monteiro, 2021). Como argumenta Massey (2008), os lugares não possuem identidades únicas ou estáveis; são construídos por relações sociais que atravessam fronteiras, sendo sempre provisórios e marcados por relações de poder.

O hip-hop movimenta-se precisamente nessa dimensão conflitiva, tensionando constantemente os significados e as hierarquias espaciais. Nesse embate, disputa narrativas que desafiam as fronteiras entre o aceito e o marginalizado, o público e o privado (Oliveira e Barbosa, 2023). Essa disputa não permanece apenas no campo simbólico, mas gera efeitos políticos e materiais concretos: ao afirmar a periferia como território legítimo de cultura, o movimento retira o respaldo de discursos que tratam essas áreas como "vazios urbanos"

destinados à especulação ou remoção. Da mesma forma, ao narrar a violência policial, o hip-hop desnaturaliza a criminalização da juventude negra e confronta as hierarquias que deslegitimam a produção intelectual periférica, forçando o reconhecimento de que esses espaços produzem filosofia, arte e conhecimento próprios.

Portanto, o hip-hop consolida-se como uma prática que produz território por meio de intervenções reais no tecido urbano. Essa produção territorial funciona como uma re-existência que não se limita a sobreviver às estruturas de opressão, mas elabora ativamente formas de organização que desafiam as lógicas hegemônicas. Contudo, essa ocupação física e simbólica da cidade não ocorre sem um profundo processo de subjetivação. Se a prática do hip-hop produz espaço, ela o faz na medida em que educa o olhar e o corpo de quem o habita. Torna-se necessário, portanto, examinar como essa produção espacial se dá pedagogicamente, transformando a vivência da rua em um processo de aprendizagem e na formação de uma consciência territorial crítica.

2.3 Aprendizagem, formação de consciência e leitura crítica do território e identidade coletiva.

A compreensão do hip-hop como produtor de espacialidades exige investigar como essa ocupação física e simbólica da cidade educa o corpo e o olhar de quem a habita. O conceito de pedagogia espacial, consolidado por pesquisadores como Cruz (2014) e Santos, C. (2022), propõe uma ruptura definitiva com a visão do espaço geográfico como mero cenário passivo ou receptáculo inerte dos processos educativos. Nessa perspectiva, o território é compreendido como uma matriz formadora e um elemento pedagógico central: as configurações territoriais emitem mensagens constantes e silenciosas que moldam a subjetividade.

A segregação racial materializada no tecido urbano não é, portanto, apenas um dado estatístico, mas uma lição cotidiana sobre o racismo estrutural. O espaço geográfico manifesta processos sócio-históricos que ensinam o sujeito sobre sua própria condição, pois "a dimensão espacial é elemento significativo no processo de aprendizagem enquanto ato de conhecimento da realidade concreta" (Cruz, 2014). O espaço ensina através de suas formas e funções, revelando as intenções de quem o configura e realizando-se como "campo de forças" que pode servir tanto para o controle de corpos quanto para a busca por liberdade (Cruz, 2014; Santos, C., 2022).

A discussão desenvolvida no Capítulo 1 demonstrou que o espaço urbano, longe de ser neutro, é produzido historicamente como tecnologia racializada de poder, organizando

desigualdades, hierarquizando corpos e distribuindo de forma seletiva riscos, recursos e possibilidades de vida. Essa produção do espaço, conforme argumentado, funciona como pedagogia cotidiana do racismo estrutural, ensinando silenciosamente quem pertence, quem pode circular e sob quais condições. É nesse sentido que a noção de pedagogia espacial permite compreender o território como instância formadora, capaz de educar corpos e olhares por meio de suas materialidades, ritmos e interdições.

No entanto, se o espaço ensina, ele não ensina apenas a subordinação. A própria materialidade racializada do território abre brechas para práticas que tensionam, desorganizam e reconfiguram os sentidos hegemônicos da cidade. É nesse ponto que o conceito de gestos-fio, formulado por Ana Clara Torres Ribeiro (2005) e discutido no capítulo anterior, torna-se central para aprofundar a análise. Se o capítulo 1 evidenciou como o espaço urbano funciona como campo de forças estruturado pelo racismo, os gestos-fio permitem apreender como sujeitos subalternizados produzem fissuras nesse campo, ativando outras racionalidades espaciais a partir do cotidiano. Para a autora, as metrópoles são marcadas por uma "racionalidade técnica" que tenta programar comportamentos e isolar indivíduos em um cotidiano alienante. Os gestos-fio surgem como ações espontâneas, "gestos impensados" que possuem a potência de romper com essa programação (Ribeiro, 2005). No contexto do hip-hop, esses gestos manifestam-se na insistência juvenil de permanecer no espaço público, transformando locais marcados pela suspeição, como esquinas, ruas e praças periféricas, em lugar de encontro e troca simbólica. Esses gestos costuram saberes à co-presença, permitindo que fundamentos da vida social, como a fraternidade e a solidariedade, aflorem contra a verticalidade das normas urbanas. Ao permanecer onde o racismo urbano ensina que não se deve estar, o hip-hop aciona gestos-fio que costuram vínculos, saberes e afetos, convertendo o espaço racionalizado em lugar vivido.

Desse modo, se o espaço urbano ensina a exclusão por meio de suas formas e funções, os gestos-fio ensinam a pertença por meio da prática. Eles instauram uma outra regulação do vivido, fundada não na verticalidade das normas urbanísticas ou policiais, mas na horizontalidade das relações construídas no cotidiano. Como enfatiza Ribeiro (2005), é por meio desses gestos que se afirma a "irredutível pertença", criando lugares onde antes havia apenas espaço abstrato.

Ao contrário do planejamento estatal, que impõe uma lógica heterônoma, os gestos-fio do hip-hop instauram uma regulação própria sobre o vivido. A pedagogia espacial do hip-hop nutre-se desses gestos que desafiam a tentativa do poder oficial de reduzir os

bairros populares a "espaços nulos". A prática cultural afirma que o que aparece como vazio para a racionalidade dominante está, em realidade, "pleno de vida, história e memória" (Malheiro, 2021), formas de existência que o hip-hop valida ao conferir voz própria ao território.

Essa formação territorial se realiza especialmente na escala do lugar, a "quebrada", ponto de partida para que o sujeito supere a "consciência ingênua" e alcance a "consciência crítica" (Cruz, 2014). Essa premissa encontra sustentação na pedagogia de Paulo Freire (1995, p. 5), ao reconhecer que "quanto mais enraizado na minha localidade, tanto mais possibilidades tenho de me espriar, me mundializar". O enraizamento no bairro não é um isolamento, mas o fundamento para a constituição da identidade. O hip-hop institui um processo de aprendizagem que ocorre na leitura da materialidade do mundo: ao elaborar uma letra de rap que diseca a violência ou ao participar de uma batalha de rima onde a "representação" é central, o jovem desenvolve habilidades investigativas para "desvelar" o objeto de conhecimento e questionar a realidade (Cruz, 2014).

Conforme desenvolve Gomes, R. (2014), esse processo resulta em uma leitura crítica das "situações geográficas" vividas. O hip-hop funciona como uma ferramenta através da qual a juventude decodifica as tensões do urbano, desnaturalizando a aparência do espaço para alcançar sua essência política.

Esse aprendizado permite ler as mazelas periféricas de forma multiescalar, conectando a precariedade local a políticas urbanas historicamente segregacionistas. Como demonstram Ceriaco e Corrochano (2024), esse "letramento racial e social" prepara os sujeitos para uma cidadania ativa, onde o entendimento de que o espaço e a sociedade são construções mutáveis impulsiona a luta por transformações sociais.

A mediação pedagógica do movimento é o que impede que a consciência crítica seja sufocada por discursos de naturalização das desigualdades. O hip-hop intervém ao transformar o lugar de exclusão em um espaço de identificação e orgulho, promovendo uma transição da consciência ingênua para a consciência crítica sobre o território. O sujeito deixa de ver a periferia como um palco inerte e passa a lê-la como um documento vivo das disputas de poder. Esses saberes territorialmente situados, ao nomearem memórias que não constam nos registros oficiais, estabelecem uma fronteira simbólica que protege a identidade local contra a erosão causada pelos olhares externos.

Assim, compreende-se o hip-hop como resposta espacial situada a uma cidade racialmente organizada. Ele não anula a estrutura, mas a tensiona; não substitui o

planejamento estatal, mas expõe seus limites ao produzir outras formas de regulação do vivido e ao ressignificar a pedagogia do espaço imposta pelo racismo urbano. É nessa fricção entre a materialidade racializada da cidade e os gestos cotidianos de ruptura que se inscreve a potência territorial do hip-hop enquanto prática pedagógica, capaz de produzir lugares, vínculos e sentidos de pertença.

Entretanto, reconhecer essa potência não implica romantizar o hip-hop como prática homogênea ou intrinsecamente emancipatória. Justamente por operar como campo pedagógico e territorial, o hip-hop é atravessado por contradições internas que tensionam sua própria capacidade de produzir espacialidades insurgentes. Disputas de gênero, hierarquias geracionais e processos de mercantilização atravessam o movimento, revelando que os mesmos gestos que rompem com a ordem urbana racializada podem, em determinados contextos, reproduzir assimetrias e exclusões. Assumir essa ambivalência é condição analítica para compreender o hip-hop não como solução acabada, mas como prática social em permanente disputa.

Essa compreensão orientará, no capítulo seguinte, a adoção da pesquisa-ação e a elaboração das oficinas com os jovens do Dom Bosco, utilizando as ferramentas do próprio hip-hop como dispositivos de escuta, denúncia e invenção de novas gramáticas territoriais.

Se, como discutido, o hip-hop educa o olhar e o corpo ao tensionar a pedagogia espacial do racismo urbano, sua incorporação ao percurso metodológico desloca o jovem negro da posição de objeto de investigação para a de sujeito produtor de conhecimento sobre o território. Nesse movimento, o hip-hop deixa de figurar apenas como fenômeno a ser analisado e passa a atuar como “operador metodológico”, ativando processos de leitura crítica do espaço, produção de sentido e reinscrição territorial.

CAPÍTULO III - METODOLOGIA E PESQUISA-AÇÃO: OFICINAS COMO PRÁXIS DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO SOBRE O TERRITÓRIO.

Nossa investigação posiciona-se epistemologicamente no campo da pesquisa-ação, reconhecendo jovens como coprodutores de conhecimento sobre seus próprios territórios. Tal posicionamento não constitui escolha metodológica secundária ou meramente técnica, mas deriva de compreensão fundamental: o conhecimento não pode ser produzido externamente por pesquisadores que observam juventudes à distância, mas deve emergir da unidade dialética entre reflexão e ação através da qual sujeitos pensam criticamente sobre suas condições espaciais ao mesmo tempo em que as transformam através de práticas culturais.

O objetivo central deste capítulo é explicitar como pesquisa-ação se materializou através de oficinas de hip-hop realizadas no Instituto Amargen, localizado no Dom Bosco, demonstrando que oficinas não funcionaram apenas como técnicas de coleta de dados, mas como processos pedagógicos que permitiram juventudes refletirem coletivamente sobre relações entre hip-hop e território. Argumenta-se que as oficinas constituem o produto metodológico principal desta investigação: não são apenas meios para alcançar fins analíticos posteriores, mas possuem valor próprio como intervenções territoriais que já transformam, ainda que temporariamente, o espaço onde ocorrem.

O capítulo organiza-se em três seções. A primeira estabelece os fundamentos da pesquisa-ação, demonstrando como essa tradição metodológica rompe com a colonialidade do saber ao reconhecer agência epistêmica de sujeitos periféricos. Mobilizam-se contribuições de Kurt Lewin, Paulo Freire, Orlando Fals Borda, Michel Thiollent e outros autores que consolidaram pesquisa-ação como epistemologia comprometida com a transformação social, articulando também a crítica à ciência positivista desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos. A segunda seção fundamenta as oficinas de hip-hop como pedagogia espacial e dispositivo metodológico, explicitando escolhas que orientaram sua concepção, apresentando a parceria com Instituto Amargen enquanto equipamento educativo comunitário territorialmente enraizado no Dom Bosco, e delimitando o recorte de pesquisa através da caracterização dos nove jovens participantes e suas vinculações institucionais. A terceira seção descreve estrutura e dinâmica concreta das oficinas realizadas, apresentando trajetórias territorializadas dos quatro oficineiros que conduziram os elementos do hip-hop, explicitando perguntas de quebra-gelo e práticas artísticas desenvolvidas em cada encontro, e detalhando instrumentos metodológicos complementares utilizados (diário de campo, questionários pré e

pós-oficina, rodas de conversa, registros audiovisuais) que viabilizaram produção coletiva e dialógica de conhecimento territorial.

3.1 Pesquisa-ação: epistemologia e práxis territorial.

Investigar as relações entre hip-hop, juventudes e territorialidades no Dom Bosco exigiu uma ruptura epistemológica com tradições de pesquisa que objetificam sujeitos periféricos. A Ciência social convencional, estruturada historicamente segundo cânones positivistas, estabeleceu uma separação rígida entre sujeito que conhece (pesquisador) e objeto a ser conhecido (pesquisado), pressupondo que o conhecimento válido emerge apenas quando observador mantém distanciamento "neutro" e "objetivo" em relação a fenômeno investigado (Lewin, 1946; Thiolent, 2011). Essa episteme produz conhecimentos sobre juventudes periféricas, suas práticas culturais, mobilizações territoriais, modos de existência, mas raramente produz conhecimentos com juventudes, negando-lhes status de coprodutoras legítimas de saber.

Como argumenta Boaventura de Sousa Santos (2009), a ciência moderna ocidental consolidou-se historicamente através de pensamento abissal que divide realidade social em dois universos: deste lado da linha, localizam-se sociedades metropolitanas onde conhecimento científico é reconhecido como válido; do outro lado, territórios coloniais e periféricos cujos saberes são produzidos como inexistentes, irrelevantes, inferiores. Não por acaso, juventudes negras periféricas brasileiras figuram sistematicamente como objetos de investigações acadêmicas enquanto seus corpos são contados em estatísticas de homicídio, suas trajetórias escolares medidas por índices de evasão, suas culturas descritas por pesquisadores externos, mas raramente são reconhecidas como sujeitos capazes de produzir conhecimento teórico sobre próprias condições espaciais e raciais.

Dessa maneira a pesquisa-ação emerge no século XX como tradição epistemológica que contesta essa colonialidade do saber. Kurt Lewin, psicólogo social frequentemente identificado como fundador da pesquisa-ação, argumentava já em 1946 que a ciência social que produz "apenas livros" é insuficiente: citando problemas de relações intergrupais Lewin referia-se especificamente que os problemas, como o racismo contra população negra estadunidense no contexto pós-Segunda Guerra, não seriam resolvidos por estudos que se limitassem a descrever desigualdades desde posição externa e contemplativa, mas exigiam que pesquisadores se engajassem ativamente em processos de transformação social (Lewin,

1946). O autor propunha uma estrutura metodológica organizada em "espiral cíclica ascendente" composta por quatro momentos sucessivos: planejamento, ação, observação e reflexão que permitiria articular a produção de conhecimento com intervenção prática (Lewin, 1946; Mallmann, 2015). O conhecimento não seria, portanto, representação mental que o sujeito produz sobre objeto exterior a si, mas emergiria da práxis: processo através do qual sujeitos transformam realidade ao mesmo tempo em que são transformados por ela, pensando criticamente sobre condições que os determinam para poder alterá-las.

Na América Latina, a pesquisa-ação desenvolveu-se através de encontro entre tradições de pesquisa participante e pedagogia crítica, articulando-se a lutas populares por transformação social. Orlando Fals Borda, sociólogo colombiano, argumentou que a ciência social latino-americana permanecia aprisionada em um "colonialismo intelectual": apropriava-se acriticamente de marcos analíticos concebidos em países centrais, aplicando-os mecanicamente a realidades periféricas sem questionar se tais teorias eram adequadas para compreender especificidades históricas, sociais, raciais de formações sociais latino-americanas (Fals Borda, 1971).

Esse colonialismo intelectual não era apenas problema teórico abstrato, mas produzia consequências políticas concretas: ciência produzida segundo padrões eurocêntricos frequentemente servia a interesses de elites locais e capitais internacionais, legitimando desigualdades estruturais ao naturalizá-las como "atraso" ou "subdesenvolvimento" que seria superado através de "modernização" (Fals Borda, 1971). Borda propunha, contra isso, uma ciência própria fundamentada em compromisso ético-político com classes populares: o pesquisador não deveria posicionar-se como observador externo que estuda objetivamente realidade social, mas como intelectual que se insere ativamente em lutas populares, colocando o conhecimento científico a serviço de processos de conscientização e mobilização política (Fals Borda, 1971). Essa inserção não comprometeria rigor científico, como acusavam defensores de neutralidade positivista, mas, ao contrário, produziria conhecimentos mais rigorosos porque fundamentados em compreensão vivida de dinâmicas sociais e testados e validados através de práxis transformadora (Jaumont; Varella, 2016).

Nessa perspectiva Paulo Freire desenvolveu fundamentos pedagógicos dessa epistemologia através de crítica a "educação bancária" que trata educandos como recipientes vazios nos quais o educador deposita conhecimentos (Freire 1987). A educação bancária fundamenta-se em oposição rígida entre quem sabe (educador) e quem ignora (educando), naturalizando hierarquias epistêmicas que reproduzem opressão: sujeitos oprimidos são

ensinados a aceitar como verdadeiro conhecimento produzido por classes dominantes, internalizando visões de mundo que legitimam própria dominação (Freire, 1987).

Contra isso, Freire propunha a educação problematizadora como prática dialógica através da qual educador e educandos se tornam sujeitos conjuntos de processo cognoscente: conhecimento não é transferido unilateralmente, mas construído coletivamente através de "pronúncia do mundo", processo através do qual sujeitos nomeiam criticamente realidade que os cerca, desvelando contradições que a estruturam, posicionando-se eticamente em relação a ela (Freire, 1987, p. 77). Conscientização não seria mera tomada de consciência intelectual sobre opressão, mas "inserção crítica" na história: sujeitos que se conscientizam não apenas reconhecem estruturas que os oprimem, mas engajam-se ativamente em práxis transformadora, modificando condições que anteriormente aceitavam como naturais ou inevitáveis (Freire, 1996). A pesquisa, nessa perspectiva, não pode separar-se da educação: investigar a realidade social é sempre processo pedagógico através do qual sujeitos aprendem a ler o mundo criticamente, e educar é sempre processo investigativo, através do qual educandos produzem conhecimentos sobre suas próprias experiências.

A pesquisa-ação no contexto brasileiro foi consolidada por Michel Thiollent, definindo-a como "tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo" (Thiollent, 2011, p. 20).

Três aspectos dessa definição merecem atenção. Primeiro, pesquisa-ação não busca produzir conhecimentos teóricos abstratos desvinculados de problemas concretos, mas articula-se a "resolução de problema coletivo" o que não significa subordinar rigor científico a pragmatismo imediatista, mas reconhecer que conhecimentos mais relevantes emergem quando pesquisa responde a questões formuladas por próprios sujeitos implicados em situação investigada (Thiollent, 2011). Segundo, pesquisadores e participantes "estão envolvidos de modo cooperativo": não há hierarquia epistêmica onde uns produzem teoria enquanto outros fornecem dados, mas coprodução de conhecimento através de diálogo horizontal (Thiollent, 2011). Terceiro, pesquisa-ação exige "ação planejada" diferencia-se de pesquisa participante convencional porque não se limita a observar processos sociais existentes, mas intervém intencionalmente para transformá-los, avaliando efeitos dessa intervenção através de ciclos reflexivos (Thiollent, 2011; Franco, 2019).

Maria Amélia Franco radicaliza esse entendimento ao argumentar que a pesquisa-ação não é mera "técnica" metodológica que pode ser aplicada a qualquer objeto, mas epistemologia que reconhece caráter político de todo conhecimento: "pesquisa-ação é sempre uma pesquisa-ação pedagógica, na medida em que se estrutura para a formação dos sujeitos e a transformação de suas circunstâncias" (Franco, 2019, p. 362). Sem esse compromisso formativo e transformador e sem reconhecimento de que sujeitos pesquisados são também sujeitos que produzem saber, a pesquisa-ação perde potencial emancipatório e reduz-se a instrumentalização: o pesquisador que manipula participantes para alcançar objetivos previamente determinados sem construção coletiva de projeto investigativo (Franco, 2019). A vigilância epistemológica é, portanto, necessária: não basta declarar que se faz pesquisa-ação; é preciso demonstrar efetivamente como participantes foram envolvidos em todas as etapas, desde formulação de problema até análise de dados e devolução sistemática de conhecimentos produzidos (Franco, 2019; Streck, 2016).

Tal fundamentação epistemológica mais ampla para pesquisa-ação emerge de crítica às "monoculturas" que estruturam pensamento moderno ocidental. A "monocultura do saber", como analisa Sousa Santos (2009), estabelece ciência moderna como único conhecimento válido, produzindo como inexistentes todos os saberes que não se conformam a seus critérios de cientificidade: conhecimentos populares, saberes ancestrais de povos originários e comunidades negras, epistemologias do Sul são descartados como superstição, senso comum, ignorância. Contra essa operação de epistemicídio, propõe-se "ecologia de saberes" diálogo horizontal entre conhecimentos heterogêneos que reconhecem a incompletude de todo saber, inclusive ciência moderna, e valoriza diversidade epistemológica do mundo (Souza Santos, 2009).

Não se trata de relativismo que equipara todos os saberes indistintamente, mas de reconhecer que diferentes formas de conhecimento são mais adequadas para diferentes contextos e problemas (Souza Santos, 2009). A justiça cognitiva, combate o epistemicídio que aniquila sistematicamente saberes subalternizados, sendo, desta forma, condição necessária para justiça social: "não há justiça social global sem justiça cognitiva global" (Souza Santos, 2009, p. 12).

Utilizar-se da pesquisa-ação na investigação sobre hip-hop e juventudes periféricas não é, portanto, mera escolha metodológica, mas posicionamento epistemológico que reconhece juventudes negras periféricas como produtoras legítimas de conhecimento territorial. Quando Abramovay e Castro (2015) argumentam que a condição juvenil no Brasil

é marcada por profundas desigualdades, evidenciam que as juventudes não são apenas vítimas passivas de opressão, mas sujeitos que elaboram cotidianamente estratégias de resistência, criam redes de solidariedade, produzem culturas territorializadas e afirmam direito de existir.

Investigar o hip-hop através da pesquisa-ação implica assumir que os jovens periféricos não são objetos a serem estudados por pesquisador externo, mas sujeitos que já produzem conhecimento territorial através de práticas artísticas e conhecimentos que a pesquisa acadêmica pode dialogar, sistematizar, amplificar, mas nunca substituir ou invalidar.

A implicação do pesquisador torna-se, nessa perspectiva, questão central. René Lourau, através da análise institucional, demonstrou que o pesquisador nunca é observador externo e neutro, mas sempre está implicado em redes institucionais que estruturam tanto sua própria posição quanto situação investigada (Lourau, 1975). Negar implicação, fingir neutralidade, não elimina atravessamentos institucionais, apenas os torna invisíveis e, portanto, mais difíceis de controlar (Lourau, 1975).

Reconhecer essa implicação não compromete o rigor científico, mas, ao contrário, aumenta vigilância epistemológica: pesquisador que explicita seus posicionamentos políticos, vinculações institucionais, limitações de perspectiva, permite que leitores avaliem criticamente interpretações produzidas (Jaumount; Varella, 2016). A pesquisa militante, desenvolvida por tradição de intelectuais orgânicos ligados a movimentos sociais, radicaliza essa postura. Nela o pesquisador não finge neutralidade nem se posiciona como "aliado" externo que apoia lutas populares desde fora, mas se insere organicamente em processos de mobilização política, colocando ferramentas teóricas e metodológicas a serviço de fortalecimento de lutas coletivas (Jaumount; Varella, 2016; Vital et al., 2025).

No contexto desta investigação, a implicação manifestou-se de múltiplas formas. Como DJ que atua há sete anos na cena do hip-hop de Juiz de Fora, não ocupo posição de pesquisadora externa que descobriu o hip-hop academicamente, mas de praticante que integra circuitos territorializados através dos quais cultura hip-hop se produz localmente. Como professora voluntária de música e percussão no Instituto Amargem, desde o período anterior ao início desta investigação, não cheguei ao Dom Bosco pela primeira vez motivada por interesse de pesquisa, mas mantenho vínculos prévios com as juventudes e a comunidade. Como mulher negra formada em Ciências Sociais que participou de movimentos sociais como Levante Popular da Juventude, compartilho com as juventudes do Dom Bosco experiências de racialização, periferização, criminalização que marcam existências negras em territórios periféricos brasileiros.

Essas implicações não comprometem rigor desta investigação ao contrário, tornam possível a produção de conhecimentos que uma pesquisadora totalmente externa não conseguiria acessar. Como argumenta Perondi (2021), pesquisas com jovens ganham qualidade quando pesquisadores não se posicionam como adultos que estudam juventude desde fora, mas estabelecem relações de confiança e horizontalidade que permitem aos jovens expressarem-se autenticamente. Conduzir as oficinas e em especial o elemento DJ representou o reconhecimento de que o hip-hop não é objeto abstrato que a pesquisadora observa distanciadamente, mas prática na qual estou inserida e através da qual também produzo conhecimento territorial.

As metodologias participativas com juventudes exigem, portanto, ruptura com adultocentrismo que trata jovens como seres incompletos "em formação" cujas vozes só importam como preparação para o futuro, negando protagonismo no presente (Abramovay; Castro, 2015; Nogueira Neto, 2018). Quando pesquisas tratam juventudes periféricas apenas como "problemas sociais" como a violência juvenil, evasão escolar, gravidez na adolescência, reproduzem estigmatização que naturaliza criminalização e extermínio de corpos negros jovens (Abramovay; Castro, 2015).

A pesquisa-ação fundamentada em pedagogia crítica freireana reconhece, diferentemente, juventudes como sujeitos de direitos e produtoras de culturas: não estão apenas se preparando para vida adulta, mas já vivem plenamente, elaboram interpretações críticas sobre mundo, constroem projetos coletivos, transformam territórios (Perondi, 2021). Os dispositivos metodológicos devem, portanto, criar condições para que jovens expressem narrativas próprias, compartilhem experiências territoriais, reflitam coletivamente sobre condições que estruturam suas existências (Nogueira Neto, 2018).

As oficinas de hip-hop funcionaram, nesta investigação, como tais dispositivos: não em espaços onde uma pesquisadora transmite conhecimento unilateralmente, mas "círculos de cultura" freireanos onde a educadora-pesquisadora e jovens-copesquisadores constroem conhecimento dialogicamente através de práticas artísticas territorializadas.

Streck (2016) argumenta que a qualidade de pesquisas participativas não pode ser avaliada segundo critérios positivistas de validade, representatividade estatística, replicabilidade, generalização mas exige critérios próprios: relevância social (conhecimento produzido responde a necessidades de comunidades envolvidas?), sensibilidade teórica (pesquisador consegue articular observações empíricas com reflexão conceitual?), densidade descritiva (relatos captam não apenas fatos mas contextos, intencionalidades, historicidades?),

praticabilidade (conhecimento é útil para sujeitos pesquisados ou serve apenas a interesses acadêmicos?) (Streck, 2016).

A pesquisa-ação bem realizada não se mede por quantidade de dados coletados ou sofisticação de análises estatísticas, mas por sua capacidade de produzir transformações concretas nas condições de vida de sujeitos envolvidos e gerar conhecimentos que fortaleçam autonomia e consciência crítica (Streck, 2016). Essa avaliação não se faz unilateralmente pelo pesquisador, mas dialogicamente: juventudes participantes são sujeitos legítimos para avaliar se a pesquisa foi relevante, se as oficinas contribuíram para reflexão territorial, se o processo foi conduzido respeitosamente (Perondi, 2021).

Tal metodologia fundamenta-se, portanto, em reconhecimento de que o conhecimento sobre espaço não é produção mental abstrata que o sujeito faz sobre objeto exterior, mas emerge de práxis através da qual sujeitos habitam, transformam, significam territórios. Juventudes do Dom Bosco não precisam de pesquisadora para "ensinar" que seu bairro é periférico, que sofrem racismo espacial, que Estado os abandona infraestruturalmente enquanto os vigia policialmente. Esse conhecimento já existe, produzido cotidianamente através de experiências vividas.

O que as oficinas de hip-hop podem oferecer é a mediação pedagógica que permite aos jovens elaborarem criticamente conhecimentos que já possuem, nomeá-los conceitualmente, conectá-los a estruturas históricas mais amplas, compartilhá-los coletivamente, transformá-los em práticas artísticas e políticas que disputam narrativas hegemônicas sobre as periferias (Freire, 1996). A pesquisa-ação não "leva conhecimento" para comunidades periféricas, mas cria condições para que conhecimentos territoriais já produzidos por essas comunidades sejam sistematizados, amplificados, reconhecidos como legítimos.

3.2 Oficinas de hip-hop como pedagogia espacial: dispositivo metodológico e recorte de pesquisa

Estabelecidos os fundamentos da pesquisa-ação, cabe agora explicitar como ela se materializou através de oficinas de hip-hop realizadas no Instituto Amargem. A descrição metodológica que se segue constitui explicação densa de como as oficinas funcionaram como dispositivos pedagógicos através dos quais as juventudes refletiram coletivamente sobre relações entre hip-hop e território.

As metodologias convencionais de pesquisa com juventudes, particularmente entrevistas individuais estruturadas e questionários fechados, tendem a fragmentar experiências coletivas, isolando jovens de redes de sociabilidade através das quais suas vivências se produzem (Perondi, 2021). Quando o pesquisador entrevista o jovem individualmente, solicitando que descreva "sua" relação com bairro ou "suas" práticas culturais, pressupõe que as experiências territorial e cultural são fenômenos individuais que podem ser capturados através de relatos isolados (Schmidt, 2006).

As oficinas pedagógicas contrapõem-se a essa lógica fragmentadora ao constituírem espaços coletivos onde as juventudes pensam juntas, elaboram interpretações compartilhadas, produzem conhecimentos através de interações dialógicas (Pinheiro et al., 2024). Como demonstra Vygotsky, conhecimento não se constrói na mente isolada de sujeito individual, mas emerge de interações sociais mediadas culturalmente: aprender é sempre processo coletivo onde sujeitos se apropriam de ferramentas simbólicas (linguagem, conceitos, práticas artísticas) através de participação em atividades compartilhadas (Vygotsky, 1984; Pinheiro et al., 2024; Aguiar; Silva, 2021).

A oficina pedagógica define-se, portanto, como "tempo-espço de vivência, reflexão e conceituação onde o pensar, sentir e fazer se sintetizam" (Pinheiro et al., 2024, p. 5). Três dimensões dessa definição merecem atenção. Primeiro, a oficina não é apenas "espaço" físico (sala onde atividade ocorre) nem apenas "tempo" cronológico (duração da atividade), mas articulação específica entre temporalidade e espacialidade que cria condições para aprendizado: momento em que jovens suspendem rotinas cotidianas, encontram-se coletivamente, dedicam-se a prática compartilhada (Joaquim; Camargo, 2020). Segundo, a oficina integra três dimensões frequentemente separadas por pedagogias tradicionais: pensar (reflexão crítica conceitual), sentir (dimensão afetiva e estética) e fazer (prática concreta) (Pinheiro et al., 2024).

As oficinas de hip-hop não ensinam jovens a "pensar sobre" hip-hop intelectualmente enquanto permanecem passivos, nem os estimulam a "fazer" hip-hop mecanicamente sem reflexão crítica, mas articulam prática artística com reflexão conceitual mediada por afetos e experiências estéticas (Barbosa, 1989). Terceiro, a oficina atua através de uma zona de desenvolvimento proximal Vygotskyiana: a distância entre o que o sujeito consegue fazer sozinho e o que consegue realizar com mediação de outros mais experientes (Pinheiro et al., 2024). Oficineiros, praticantes experientes de elementos do hip-hop, funcionam como mediadores que não transmitem conhecimentos prontos, mas criam condições para que jovens

se apropriem ativamente de práticas, desenvolvendo autonomia por meio de experimentação orientada (Aguiar; Silva, 2021).

A aplicação de oficinas de hip-hop em território periférico, orientada pelo princípio da dialogicidade, significa reconhecer que jovens do Dom Bosco não chegam às oficinas como folhas em branco à espera de que oficineiros "ensinem" hip-hop de forma externa, mas já mobilizam conhecimentos prévios, escutam rap cotidianamente, observam grafites nos muros do bairro, assistem a vídeos de *breaking* na internet, participam informalmente de rodas de freestyle. Esses saberes prévios constituem ponto de partida do processo formativo, deslocando a oficina de um modelo transmissivo para uma prática pedagógica baseada na troca, na experimentação e na produção coletiva de conhecimento (Freire, 1996). Deste modo, as oficinas criam condições para que esses conhecimentos dispersos sejam sistematizados, aprofundados, conectados criticamente a reflexões sobre o território

Ana Mae Barbosa, analisando arte-educação no Brasil, critica a degradação de oficinas artísticas reduzidas a "fazer por fazer" sem fundamentação conceitual: práticas que estimulam "criatividade espontânea", mas não ensinam jovens a ler criticamente imagens, compreender história das artes, contextualizar socialmente produções estéticas (Barbosa, 1989). Essa crítica aplica-se a certas apropriações superficiais de hip-hop em contextos educativos: oficinas que tratam rap apenas como "expressão de sentimentos", grafite apenas como "decoração de muros", *breaking* apenas como "atividade física", sem conectar elementos do hip-hop a histórias de lutas antirracistas, resistências territoriais, disputas por direito à cidade (Barbosa, 1989).

Oficinas bem fundamentadas não se limitam a ensinar técnicas artísticas isoladamente, mas articulam prática com "leitura" crítica. Ensinar jovens a compor rimas exige também ensinar a analisar letras de rap como narrativas territoriais que nomeiam processos de segregação urbana; ensinar a pintar grafites exige discutir como inscrição visual no espaço constitui disputa por presença e reconhecimento; ensinar a dançar *breaking* exige refletir sobre como corpos negros ocupam espaços públicos historicamente negados a eles (Costa; Sacramento, 2023; Tejets; Siqueira Junior, 2025).

Nesse sentido, práticas educativas genuinamente libertadoras priorizam o bem-estar de educandos, estabelecendo relações horizontais que se contrapõem ao modelo tradicional de autoridade e silenciamento, como argumenta a pedagogia engajada (bell hooks, 2017). A educação engajada não significa ausência de rigor ou abandono de exigências conceituais, mas reconhecimento de que o aprendizado ocorre mais efetivamente quando educandos se

sentem respeitados, valorizados, reconhecidos como sujeitos legítimos de conhecimento (Souza; Raposo, 2020).

Osicineiros posicionam-se, portanto, não como salvadores externos que levam hip-hop para a periferia, mas como praticantes experientes que compartilham trajetórias territorializadas, facilitam processos de aprendizado, medeiam reflexões coletivas sobre relações entre hip-hop e território.

Além disso, as oficinas orientaram-se a partir do entendimento do hip-hop como cultura situada, produtora de território e pedagogia espacial. Neste sentido, como debatido no capítulo anterior, o hip-hop não constitui objeto cultural genérico que pode ser instrumentalizado pedagogicamente para qualquer finalidade educativa, mas cultura territorialmente situada cuja especificidade reside precisamente em articulação constitutiva com o espaço urbano periférico (Gomes, R., 2012; Costa; Sacramento, 2023). Cada elemento produz forma específica de relação com território, funcionando como linguagem através da qual praticantes nomeiam, disputam, transformam espaços que habitam.

A eficácia pedagógica do hip-hop reside na sua capacidade de mobilizar diferentes dimensões da experiência urbana para produzir um conhecimento situado. Em vez de operarem isoladamente, os elementos da cultura articulam-se para converter o espaço em uma plataforma de aprendizado e resistência. O Rap, conforme sustentam Costa e Sacramento (2023), consolida-se como uma "Geografia" em si, pois suas narrativas permitem que os sujeitos identifiquem os processos de segregação e pobreza inscritos em suas próprias paisagens, conferindo sentido crítico ao cotidiano.

Essa leitura crítica é reforçada pelas dimensões técnica, visual e corporal do movimento. A manipulação de paisagens sonoras e a ocupação física de locais como praças e viadutos funcionam como táticas de reivindicação do direito à cidade, onde corpos negros em movimento desafiam a lógica de expulsão imposta por aparatos repressivos (Dias; Pereira, 2016). Simultaneamente, a inscrição visual nos muros disputa os imaginários urbanos, ressignificando territórios estigmatizados ao transformá-los em suportes de memória e afirmação (Barbosa, 1989). Assim, a integração dessas práticas não apenas descreve o espaço, mas institui uma forma de estar no mundo que contesta a produção capitalista do urbano e afirma a presença cultural periférica como produtora de saber.

Utilizar o hip-hop como metodologia territorial significa reconhecer que as oficinas não ensinam hip-hop abstrato, mas um hip-hop territorialmente situado em Juiz de Fora,

especificamente no Dom Bosco, materializando essas potencialidades teóricas em práticas pedagógicas concretas

Essa territorialização das oficinas materializa o conceito de "marginalidades conectivas" desenvolvido por Halifu Osumaré. O hip-hop une comunidades globalmente através de uma "gramática comum" de resistência contra exclusão, mas essa gramática se manifesta segundo especificidades locais (Osumaré, 2007).

Mobilizando tal conceito compreende-se que os jovens do Dom Bosco não precisam conhecer história do Bronx nova-iorquino para compreenderem hip-hop porque ele fala diretamente de suas experiências de periferização, racialização, criminalização vividas territorialmente em Juiz de Fora (Gomes, R., 2012).

As oficinas funcionaram, portanto, como mediações pedagógicas que conectaram elementos globais do hip-hop com realidades locais do Dom Bosco, permitindo jovens reconhecerem que práticas culturais que admiram em artistas nacionais e internacionais podem ser apropriadas para elaborar poeticamente, visualmente, corporalmente, sonoramente suas próprias experiências territoriais (Costa; Sacramento, 2023).

As oficinas de hip-hop foram realizadas em parceria com o Instituto Amargen, organização da sociedade civil fundada em 2012 em Juiz de Fora, cuja trajetória está vinculada à atuação em territórios marcados por vulnerabilidade socioeconômica. Criado por jovens moradores da cidade, o instituto iniciou suas atividades de forma voluntária na Vila Barroso, conhecida como Afeganistão, uma ocupação urbana caracterizada pela ausência de infraestrutura básica. Nesse período inicial, as ações concentraram-se no atendimento emergencial e no acompanhamento de crianças e famílias, estabelecendo vínculos comunitários que conformaram as bases éticas e políticas da organização.

Com a remoção das famílias da ocupação em 2016, o Amargen redefiniu seu território de atuação e passou a desenvolver atividades no bairro Dom Bosco, inicialmente em parceria com o Instituto Profissional Dom Orione. Entre 2017 e 2019, o projeto ampliou sua atuação por meio de oficinas, acompanhamento escolar e ações de fortalecimento de vínculos, consolidando uma rede de parcerias institucionais e comunitárias. Em 2019, optou pela autonomia organizacional e pela atuação direta na comunidade Chapadão do Dom Bosco, ampliando significativamente o número de participantes e diversificando os espaços de realização das atividades.

A partir de 2020, durante a pandemia de COVID-19, o instituto manteve atuação emergencial em larga escala, o que contribuiu para seu fortalecimento institucional. Em 2021,

com a formalização jurídica como Instituto Amargen e a conquista de sede própria no bairro Dom Bosco, a organização passou a ofertar oficinas regulares e projetos continuados. Atualmente, o instituto atende crianças, adolescentes e jovens de diferentes regiões da cidade por meio de atividades educativas, esportivas, culturais e artísticas. É nesse contexto territorial e institucional que as oficinas foram concebidas e desenvolvidas, articulando práticas culturais juvenis, formação coletiva e produção de experiências espaciais no cotidiano urbano.

A trajetória do Instituto evidencia a centralidade do território como dimensão constitutiva de seus modos de intervenção, articulando cuidado, formação coletiva e produção de vínculos comunitários. Além disso, o Instituto Amargen consolidou práticas formativas estruturadas em espaços de aprendizagem ancorados no cotidiano das juventudes e nas experiências concretas do lugar. Essa perspectiva aproxima-se diretamente da concepção de pedagogia espacial mobilizada nesta pesquisa, na medida em que reconhece o território não apenas como cenário das ações, mas como elemento ativo na produção de saberes, identidades e leituras críticas da cidade.

Assim, a parceria com o Instituto Amargen para realização das oficinas de hip-hop não se restringe a um arranjo institucional, mas constitui parte integrante da estratégia metodológica adotada, coerente com a compreensão do hip-hop como pedagogia espacial e com a perspectiva da pesquisa-ação desenvolvida ao longo do trabalho. Além disso, fundamenta-se no reconhecimento de que o instituto funciona como equipamento educativo comunitário enraizado territorialmente no Dom Bosco há nove anos, acumulando vínculos de confiança com famílias e juventudes, conhecimento sobre dinâmicas sociais e espaciais do bairro, experiência em mediação de atividades culturais e artísticas (Dias; Pereira, 2017).

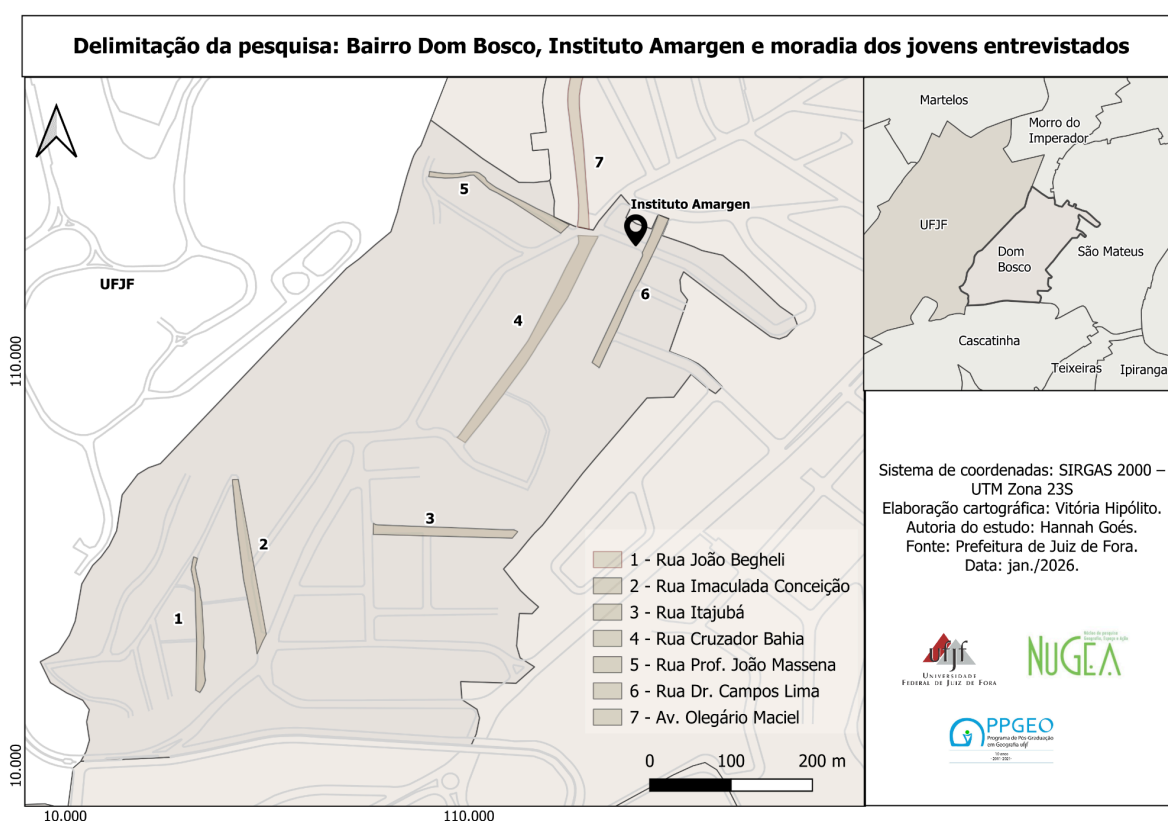
Minha inserção prévia como professora voluntária de música e percussão estabeleceu relações que viabilizaram construção coletiva do projeto de pesquisa, evitando situação frequente em pesquisas acadêmicas onde pesquisador chega externamente a território sem vínculos prévios, solicita "acesso" a campo, realiza "coleta de dados" e parte sem retornar conhecimentos produzidos às comunidades envolvidas (Schmidt, 2006; Perondi, 2021).

Reconhecer o Instituto Amargen como parceiro implica, contudo, explicitar recorte metodológico fundamental: os nove jovens que participaram das oficinas entre novembro e dezembro de 2025 não representam amostra estatística do conjunto das juventudes do Dom Bosco, mas segmento específico caracterizado por vínculos institucionais já estabelecidos com equipamento educativo comunitário. Para integrar atividades do instituto, jovens

menores de idade precisam estar matriculados em escolas, tendo frequência controlada tanto nas atividades escolares quanto nas oficinas extracurriculares oferecidas.

A Figura 4 espacializa as ruas de moradia dos nove jovens participantes e a localização do Instituto Amargen no bairro Dom Bosco (dois dos jovens moram na mesma rua), evidenciando a proximidade territorial entre suas residências e o equipamento educativo comunitário. Essa distribuição espacial revela que os participantes habitam diferentes áreas internas do bairro, confirmando que o Amargen funciona como centralidade cultural que articula juventudes de distintas microterritorialidades do Dom Bosco.

Figura 3 - Mapa do Bairro Dom Bosco, Instituto Amargen e moradia dos jovens entrevistados.



A relação com o instituto é mediada através de responsáveis que autorizam a participação, assinam termos, recebem informações sobre horários e atividades, indicando que estão, em alguma medida, presentes e inclinados a acompanhar trajetórias educativas dos jovens. Esse perfil diferencia os participantes das oficinas de outros jovens do Dom Bosco que não mantêm vínculos com instituições educativas formais ou comunitárias, que evadiram

do sistema escolar, cujos responsáveis não acompanham cotidianos, que vivenciam formas mais agudas de vulnerabilização social (Abramovay; Castro, 2015).

Essa diferenciação exige vigilância epistemológica sobre alcances e limites das análises produzidas. Jovens vinculados ao Instituto Amargen já atravessaram processos de seleção não explicitamente formalizados, mas estruturalmente operantes: famílias que buscam equipamentos educativos comunitários, que valorizam atividades extracurriculares, que conseguem organizar rotinas permitindo participação regular em oficinas, tendem a ser famílias com maior capital cultural e social do que aquelas totalmente desvinculadas de redes institucionais (Abramovay; Castro, 2015).

Reconhecer isso não significa romantizar condições de vida desses jovens, que continuam residindo em território periférico marcado por abandono infraestrutural estatal, precariedade de serviços públicos, estigmatização territorial, violências múltiplas. Significa, antes, explicitar que investigação não capturou experiências das juventudes em situação de maior vulnerabilização no Dom Bosco, aquelas que vivenciam cotidianamente inserção em circuitos criminalizados, institucionalização em sistemas socioeducativos, evasão escolar completa, ausência total de vínculos familiares protetivos. Os conhecimentos produzidos através das oficinas referem-se, portanto, a segmento específico de juventudes periféricas que, mesmo vivendo precariedades estruturais, mantêm vínculos institucionais e familiares que viabilizam participação em atividades educativas voluntárias no contraturno escolar (Perondi, 2021; Streck, 2016).

3.3 Estrutura e dinâmica das oficinas: da apresentação dosicineiros à reflexão territorial coletiva.

As oficinas foram realizadas entre 10 de novembro e a primeira semana de dezembro de 2025, com frequência semanal às segundas-feiras das 18h às 21h, na sede do Instituto Amargen. Participaram nove jovens com idades entre 15 e 20 anos, sendo quatro meninas e quatro meninos, todos residentes no Dom Bosco. A escolha dos oficineiros fundamentou-se em critérios que articulavam competência técnica nos elementos do hip-hop com compromisso político-pedagógico de transmissão de conhecimentos: selecionei amigos e colegas do movimento que vivem ativamente o hip-hop e seus fundamentos, estão inseridos em circuitos culturais da cidade, que desenvolvem práticas relacionadas aos elementos e demonstram disposição para compartilhar trajetórias e aprendizados.

Menino da Vibe (Robson de Jesus) conduziu oficina de MC/Rap integrando elemento Conhecimento; Pekena Lumen (Fernanda Toledo) conduziu oficina de Grafite; Terrorista (Thales Alves) conduziu oficina de *Breaking* e eu conduzi oficina de DJ. Uma preocupação central orientou seleção: cada oficina deveria constituir referência reconhecida na cena hip-hop juiz-forana, capaz de oferecer perspectiva situada sobre elemento e movimento, conectando práticas artísticas a reflexões sobre território, cidade, condições de existência de juventudes periféricas.

Compreender como hip-hop se territorializa em Juiz de Fora exige reconhecer que essa territorialização não ocorre abstratamente, mas através de trajetórias concretas de sujeitos que aprendem, praticam e transmitem elementos da cultura em contextos espaciais específicos. A cena hip-hop juiz-forana materializa-se através de circuitos territorializados que conectam diferentes bairros periféricos da cidade, estabelecendo redes de sociabilidade, aprendizado e produção cultural que funcionam como pedagogias espaciais não-formais. Robson de Jesus, conhecido como Menino da Vibe, fundou aos 15 anos a Batalha do Bandeirantes no bairro homônimo localizado na zona norte de Juiz de Fora, evento que há nove anos ocorre quinzenalmente, produzindo espaço de encontro, disputa poética e formação de MCs. Sua trajetória ilustra como hip-hop se manifesta territorialmente não apenas como expressão artística individual, mas como prática coletiva que transforma lugares: o bairro Bandeirantes, território periférico marcado por precariedades infraestruturais e presença do comércio de drogas ilícitas, torna-se através da batalha espaço reconhecido regionalmente na cena hip-hop, atraindo MCs de outras cidades mineiras e fluminenses, estabelecendo intercâmbios que conectam Juiz de Fora a circuitos mais amplos.

Menino da Vibe narra que encontrou na batalha de rima alternativa à inserção no tráfico que o envolvia, demonstrando que hip-hop funciona pedagogicamente não através de discursos moralizantes sobre "escolhas corretas", mas oferecendo práticas territoriais concretas disputas poéticas, reconhecimento entre pares, construção de reputação através de habilidades verbais que constituem modos de existência alternativos àqueles impostos por lógicas de criminalização e extermínio de juventude negra periférica.

Essa territorialização do hip-hop em Juiz de Fora articula-se a infraestruturas culturais prévias que funcionam como bases materiais e simbólicas para transmissão geracional de saberes. Thales Alves, b-boy que adota nome artístico Terrorista, iniciou sua trajetória há doze anos após conhecer o grupo Expressão e Arte, coletivo que há três décadas atua em Juiz de Fora oferecendo formação em dança de rua. Nascido no bairro Floresta, localizado em região

mais afastada do centro urbano, por ele próprio caracterizado como decadente, em razão da ausência de equipamentos culturais, Terrorista precisou deslocar-se para conseguir informação e formação.

Para isso, dirigiu-se até a Avenida Rio Branco, via central da cidade, onde funcionava o Expressão e Arte, grupo de danças urbanas com mais de 25 anos de história e que atua com projetos sociais de bolsas para jovens, realizando apresentações, campeonatos, festas e experiências na área da dança. O grupo utiliza locais como o centro cultural Porão do Street, ponto de cultura e espaço multifuncional no Bairro Esplanada (Zona Norte), a Pulsar Fitness Academia, no bairro São Mateus (Zona Sul) e teatros como o Paschoal Carlos Magno, no centro.

Essa dispersão na cidade revela uma dimensão fundamental da territorialização do hip-hop: o acesso à cultura não se distribui homogeneamente no espaço urbano, concentrando-se em determinadas centralidades que jovens de periferias mais distantes precisam alcançar através de deslocamentos que envolvem custos materiais (passagens de ônibus), temporais e simbólicos. A bolsa de estudos que Terrorista conquistou no Expressão e Arte não apenas viabilizou economicamente seu aprendizado do *breaking*, mas inseriu-o em rede de sociabilidade que o conectou a outros praticantes, eventos, *crews*.

Fernanda Toledo, grafiteira que atua sob o nome Pekena Lumen, também iniciou sua trajetória no hip-hop através do Expressão e Arte, onde começou na dança de rua aos 12 anos, antes de migrar para o grafite aos 16. Essas trajetórias convergentes evidenciam que coletivos culturais territorialmente enraizados funcionam como nós em redes de formação: não são apenas espaços onde se ensina tecnicamente elementos do hip-hop, mas onde se transmite valores da cultura, onde se estabelecem vínculos afetivos territorializados, onde se aprende sobre história do movimento localmente e globalmente.

Reconhecer infraestruturas culturais como Expressão e Arte não implica desconsiderar autodidatismo que marca trajetórias no hip-hop. Terrorista, após anos de formação formal em *breaking*, passou a estudar fundamentos da dança por conta própria, apropriando-se de recursos disponíveis como vídeos na internet, observação de outros *b-boys* e experimentação corporal para aprofundar conhecimentos. Esse autodidatismo representa pedagogia territorial específica: aprender através de redes informais, observando praticantes mais experientes em eventos, assistindo vídeos de batalhas internacionais disponibilizados digitalmente, praticando em praças e espaços públicos transformados em locais de treino.

A apropriação de videocassetes, mencionada por Terrorista como seu primeiro contato com o *breaking* aos 14 anos, e a circulação de filmes entre jovens periféricos que apresentavam a cultura hip-hop estadunidense, materializam o modo como “recursos e informações disponíveis” (Gomes, R., 2012) condicionam as formas de acesso ao hip-hop. Para a juventude periférica brasileira dos anos 2000 e 2010, em um contexto de internet doméstica ainda não universalizada, os videocassetes e, posteriormente, os DVDs pirateados funcionaram como tecnologias fundamentais de mediação cultural. Por meio delas, o hip-hop global chegava aos territórios periféricos, sendo assistido coletivamente, copiado e compartilhado, em circuitos informais de circulação e aprendizado. Essa circulação tecnológica precária, mas efetiva, produzia comunidades de interesse: jovens que se reconheciam mutuamente pelo interesse em *breaking*, que se encontravam para assistir vídeos juntos e depois saíam para praticar movimentos nas ruas.

Trajetórias no hip-hop juiz-forano também revelam como gênero estrutura diferentemente possibilidades de inserção na cultura. Pekena Lumen identifica-se como uma das pioneiras do grafite feminino em Juiz de Fora, nomeação que evidencia que a presença feminina no movimento não era normalizada e precisou ser conquistada através de enfrentamentos a machismos estruturantes da cena. A realização do primeiro evento de grafite feminino na cidade em formato Estilo de Minas, participação em encontros de grafiteiras em Belo Horizonte e São Paulo, indicam que mulheres no hip-hop precisaram criar redes específicas de apoio mútuo, encontros que funcionavam simultaneamente como espaços de formação técnica, fortalecimento político e construção de pertencimento a movimento historicamente masculinizado.

O reconhecimento institucional que Pekena recebeu através do Troféu Mulher Cidadã concedido pela Câmara Municipal não celebra apenas sua qualidade artística, mas sua resistência como mulher que permaneceu atuando em campo cultural marcado por desigualdades de gênero, desenvolvendo trabalho social através de oficinas em escolas e projetos como É Nós na Praça que revitalizam espaços públicos através de arte.

Essa dimensão social do trabalho de Pekena materializa a ética do hip-hop que ela nomeia como amor ao movimento, disposição de fazer cultura acontecer independentemente de remuneração porque se acredita na importância de transmissão de conhecimentos e habilidades artísticas para outras pessoas, especialmente juventudes periféricas que não teriam acesso a formação em artes visuais sem essas iniciativas voluntárias.

Os circuitos territorializados do hip-hop em Juiz de Fora não existem isoladamente, mas estabelecem conexões com cenas de outras cidades através de redes que funcionam por lógicas próprias do movimento. Menino da Vibe atua como mestre de cerimônias em batalhas de rima em São Paulo (Batalha da Aldeia), Rio de Janeiro (Batalha do Tanque, Batalha do Coliseu, Batalha da Raul Cortez), Belo Horizonte (Duelo de MCs), Brasília (Batalha do Metrô), estabelecendo reputação que o levou a ser convidado para apresentar o Duelo de MCs, maior batalha de rima do Brasil.

Essa circulação interurbana representa inserção da cena local em circuitos regionais e nacionais. Quando Menino da Vibe retorna para Juiz de Fora após atuar como MC em batalhas de outras cidades, traz consigo experiências, contatos, legitimidade simbólica que fortalece Batalha do Bandeirantes localmente. O intercâmbio que ele promove trazendo MCs reconhecidos nacionalmente para rimar em Juiz de Fora transforma a cidade em nó de rede mais ampla, permitindo que MCs locais disputem poeticamente com rimadores de outras cenas, aprendam diferentes estilos, sejam reconhecidos para além da localidade.

Terrorista relata trajetória semelhante no *breaking*. Após anos de formação e atuação em Juiz de Fora, passou a competir em eventos fora da cidade. Embora reconheça que não alcançou nesses circuitos externos, vitórias comparáveis às conquistas locais, como em eventos como Chegou Che Gang e disputas no Centro Cultural Diná Rocha, essa assimetria não indica fracasso. Ela evidencia, antes, que o reconhecimento no hip-hop procede através de reputações territorialmente construídas que nem sempre se transferem automaticamente entre cenas: ser reconhecido em Juiz de Fora não garante reconhecimento em São Paulo, mas possibilita inserção em circuitos mais amplos onde se aprende, se estabelecem contatos, se amadurece artisticamente.

Hannah Góes, eu, pesquisadora desta investigação, integro a cena hip-hop juiz-forana como DJ há sete anos, tendo iniciado atuação artística em 2019 após trajetória de consumo cultural de rap e participação em movimentos sociais como Levante Popular da Juventude.

Minha inserção no hip-hop não decorreu de formação institucionalizada, mas de práticas territoriais concretas: colocar música para amigos em festas, tocar em calouradas universitárias, atuar em eventos de movimentos sociais como MST, apresentar-se em boates, casas de cultura e bailes de rua. Diferentemente de Terrorista que precisou deslocar-se do bairro Floresta para acessar formação no centro da cidade, eu me estabeleci no bairro São Pedro onde resido desde que cheguei a Juiz de Fora para estudar na Universidade Federal em 2016.

Desde então, tenho observado como crianças e jovens do bairro relacionam-se com elementos do hip-hop, notando diferenças entre a parte alta dos morros e regiões mais baixas, acompanhando eventos como baile charme na quadra comunitária que evidenciam como a população negra busca espaços onde a cultura negra se manifesta. Minha escolha por officinar o elemento DJ nesta pesquisa não representa apenas preferência artística pessoal, mas reconhecimento de que faço parte do movimento hip-hop da cidade e que posso ser vista como representatividade para estudantes do Instituto Amargem, onde atuo voluntariamente como professora de música e percussão.

Tais caminhadas convergentes materializam processos teóricos anteriormente discutidos: o hip-hop territorializa-se em Juiz de Fora segundo histórias locais (grupos como Expressão e Arte que há décadas formam praticantes; eventos como Batalha do Bandeirantes que há nove anos ocorrem quinzenalmente; figuras como MC Aice cuja atuação inspirou gerações de artistas locais), composições demográficas (concentração de população negra em bairros periféricos como Bandeirantes, Floresta, São Pedro que constituem territórios onde hip-hop se enraíza), tradições políticas (articulação entre hip-hop e movimentos sociais como MST e Levante Popular da Juventude), relações com Estado e mercado (reconhecimentos institucionais como Troféu Mulher Cidadã concedido a Pekena; projetos municipais como É Nós na Praça; mas também autonomia de eventos autogestionados como Batalha do Bandeirantes que se realiza independentemente de financiamento público.

Cada elemento do hip-hop, MC, DJ, *breaking*, grafite, conhecimento territorializa-se através de práticas situadas, circuitos específicos, pedagogias não-formais que transmitem não apenas técnicas artísticas, mas consciência sobre território, sobre história do movimento, sobre possibilidades de existência através da cultura.

Oficineiros como Menino da Vibe, Terrorista e Pekena não representam hip-hop abstrato ou universal, mas hip-hop juiz-forano territorialmente enraizado, com suas histórias específicas, suas redes locais, suas formas particulares de praticar elementos da cultura. Quando essesicineiros conduzem processos formativos com jovens do Dom Bosco, não apenas transmitem técnicas artísticas, mas compartilham trajetórias que evidenciam possibilidades concretas de inserção no movimento, redes reais de sociabilidade através das quais se pode aprender e praticar hip-hop, histórias que demonstram que juventude periférica pode produzir cultura reconhecida para além da localidade sem precisar abandonar território de origem.

A questão metodológica que se coloca, portanto, não é como levar o hip-hop para periferia, mas como articular pedagogicamente saberes que já circulam territorialmente, como sistematizar processos de aprendizado que ocorrem informalmente, como potencializar através de oficinas estruturadas aquilo que jovens periféricos já fazem cotidianamente: escutar rap, dançar ou observar o *breaking*, admirar grafites nos muros do bairro.

Durante apresentações iniciais em cada oficina, todos os quatroicineiros mencionaram espontaneamente Adenilde Petrina como referência fundamental para suas trajetórias e para consolidação do movimento hip-hop em Juiz de Fora. Professora, radialista, liderança respeitada no movimento negro da cidade, Adenilde destacou-se através das ações do Coletivo Vozes da Rua, desenvolvendo trabalho social com jovens de periferias através do hip-hop. Sua atuação materializou princípios de educação popular freireana aplicados à cultura hip-hop: reconhecimento de juventudes periféricas como sujeitos de conhecimento, valorização de saberes territorializados, mediação pedagógica que articula prática artística com conscientização política, construção de redes comunitárias de solidariedade e resistência.

O falecimento de Adenilde em 30 de outubro de 2025, apenas onze dias antes do início das oficinas, conferiu dimensão afetiva e política intensa às falas dos oficineiros. Mencioná-la neste trabalho é o reconhecimento de uma liderança que transmitiu geracionalmente conhecimentos, valores, práticas que estruturam atualmente formas através das quais hip-hop se territorializa em Juiz de Fora. Como argumenta Santos (2009) através da crítica ao epistemicídio, saberes subalternizados sobrevivem e se fortalecem quando comunidades estabelecem processos de transmissão que valorizam trajetórias de ancestrais e mais velhos, reconhecendo-os como produtores legítimos de conhecimento.

Adenilde operou pedagogicamente nessa função: ensinou gerações de praticantes do hip-hop juiz-forano não apenas técnicas artísticas, mas fundamentalmente ética do movimento, compromisso com juventudes periferizadas, compreensão de que cultura hip-hop é ferramenta de luta antirracista e anticapitalista. Oficineiros que conduziram as oficinas desta pesquisa são, portanto, herdeiros diretos desse conhecimento geracional, responsáveis por continuar transmitindo-o a novas gerações, como fizeram com os nove jovens do Instituto Amargem.

Cada oficina estruturou-se em três momentos articulados. O primeiro momento, comum a todos os encontros, consistiu em contextualização histórica e territorial do elemento. Na oficina inicial de MC/Rap, apresentei um breve histórico sobre as origens do movimento hip-hop no Bronx nova-iorquino, enfatizando condições sociais, raciais e espaciais que

produziram emergência da cultura. Não se tratava de oferecer aula de história descontextualizada, mas demonstrar que o hip-hop nasceu como resposta criativa e política de juventudes racializadas a processos de periferização urbana, estabelecendo conexão imediata com experiências vividas por jovens do Dom Bosco em Juiz de Fora (Costa; Sacramento, 2023). Nas oficinas subsequentes de *Breaking*, Grafite e DJ,icineiros apresentaram o surgimento específico de cada elemento, identificando praticantes pioneiros, explicando evoluções técnicas e estéticas, mostrando referências brasileiras contemporâneas.

Após contextualizações históricas, cada icineiro compartilhou sua trajetória pessoal no hip-hop, conectando-a explicitamente a território: bairros de origem, dificuldades enfrentadas, formas através das quais o hip-hop forneceu alternativas existenciais, eventos dos quais participaram, redes territorializadas que integraram. Essas narrativas constituíram pedagogicamente núcleo fundamental das oficinas: jovens reconheceram em icineiros trajetórias possíveis, identificaram-se com histórias de periferização e resistência, compreenderam que o hip-hop não é cultura praticada apenas por celebridades distantes, mas prática territorial acessível a juventudes periféricas juiz-foranas.

O segundo momento consistiu em problematização territorial através de perguntas que buscaram estimular os jovens a conectarem elementos do hip-hop com suas experiências no Dom Bosco. Na oficina de MC/Rap integrada ao elemento Conhecimento, conduzi inicialmente a discussão sobre importância do quinto elemento, explicando que Conhecimento não é apenas "saber informações", mas consciência crítica sobre história do movimento, fundamentos éticos e políticos, compromissos com comunidades periféricas, compreensão de que o hip-hop é ferramenta de transformação social. O Menino da Vibe aprofundou essa discussão durante sua apresentação, explicando porque denomina-se "quinto elemento" aquilo que fundamenta e orienta os outros quatro, articulando saber com prática, teoria com vivência. Após essa introdução, propusemos três perguntas aos jovens: (1) Se tivessem um vulgo de MC, qual seria? (2) Qual seria nome para batalha de rima no Dom Bosco e onde aconteceria? (3) O que só tem no Dom Bosco?

A primeira pergunta estimulava a reflexão sobre identidade artística, processo através do qual os praticantes escolhem nomes que os representam no movimento, frequentemente conectando apelidos a características pessoais, referências culturais, territórios de origem. A segunda pergunta demandava imaginação territorial: pensar onde no bairro poderia ocorrer batalha de rima, quais espaços públicos seriam adequados, como nomear evento de forma que afirmasse identidade territorial do Dom Bosco. A terceira pergunta exigia que identificassem

especificidades do bairro, elementos distintivos que caracterizam Dom Bosco diferenciando-o de outros territórios periféricos de Juiz de Fora.

Cada jovem produziu também "grito" próprio, frase curta e ritmada que o mestre de cerimônia utiliza para animar a plateia antes de batalhas (exemplo: "Vai matar ou vai morrer? Vai morrer ou vai matar?", onde "matar" refere-se figuradamente a vencer oponente poeticamente). Ao final da oficina, realizamos batalha de rima onde alguns jovens atuaram como mestres de cerimônia enquanto outros batalharam, tudo conduzido pedagogicamente por Menino da Vibe que mediu o processo explicando regras, estimulando participação, celebrando criações dos jovens.

Na oficina de *Breaking*, Terrorista e eu, propusemos três perguntas: (1) Qual seria seu nome de b-girl ou b-boy? (2) Se fossem criar roda de *breaking* no Dom Bosco, onde seria um lugar interessante? (3) Qual seria o nome do grupo de dança? Após reflexões coletivas sobre essas questões, passamos à prática: Terrorista demonstrou fundamentos do *breaking* sequencialmente (*top rock*, *footwork*, *freezes*, *powermoves*), explicando história e função de cada movimento, conectando técnica corporal a ocupação espacial, demonstrando como dança transforma percepção de espaço e como corpos negros reivindicam através de movimentos direito de existir em territórios frequentemente negados a eles. Cada jovem, incluindo aqueles inicialmente tímidos, repetiu sequências de passos, experimentou movimentos, foi progressivamente soltando-se corporalmente, dançando com crescente autonomia e diversão.

Ao longo da oficina de Grafite, Pekena e eu propomos quatro questões: (1) Qual seria seu "nome disfarçado" se tivessem *tag* de grafite? (2) Já viram algum grafite pelo bairro? (3) Onde fariam grafite no Dom Bosco se pudessem? (4) O que o grafite poderia representar sobre o bairro? Após discussões coletivas, escolhemos parede no instituto e construímos colaborativamente desenho que representasse simultaneamente o instituto, o Dom Bosco e cada participante. Muitos jovens desejaram grafitar os próprios nomes, todos demonstraram curiosidade sobre manuseio de spray, experimentaram técnicas de pintura, participaram ativamente da criação coletiva que resultou em uma flor onde cada um aplicou conhecimentos técnicos aprendidos. A oficina encerrou-se com Pekena manifestando desejo de retornar ao instituto para realizar, futuramente e gratuitamente, grande intervenção artística programada coletivamente com jovens, proposta recebida com entusiasmo.

Durante a oficina DJ que conduzi, propus três questões: (1) Quem é seu DJ preferido? (2) Se pudessem organizar festa ou baile no bairro, qual seria o nome? (3) Montem playlist com três músicas que representam o bairro e vocês. As respostas à primeira pergunta

revelaram que todos os jovens mencionaram DJs de funk, um mencionou DJ de música eletrônica, evidenciando que referências sonoras cotidianas relacionam-se prioritariamente a gêneros musicais que circulam territorialmente em periferias brasileiras, não necessariamente a DJs de hip-hop especificamente.

Discussões sobre segunda e terceira perguntas estimularam reflexões sobre paisagens sonoras do Dom Bosco: quais músicas tocam nas ruas, em festas comunitárias, em bailes funk, em cultos religiosos, em carros de som? Como as sonoridades constituem territórios, marcam presenças, afirmam identidades culturais? Após discussões, cada jovem utilizou a controladora conforme eu direcionava sobre funcionamento de botões, técnicas de mixagem, formas de realizar transições entre músicas, escutando repertórios que cada um selecionou. Pensamos coletivamente em vinheta (tag musical) caso organizássemos festa no Dom Bosco, refletindo sobre como marcas sonoras identificam eventos territorialmente.

O terceiro momento, consistiu em reflexões coletivas através de rodas de conversa em que jovens e oficinairos dialogavam sobre relações entre elementos praticados e território, conectando experiências individuais a análises estruturais mais amplas sobre racismo espacial, periferização, direito à cidade. Essas rodas desenvolveram-se dialogicamente a partir de questões problematizadoras abertas: Como o hip-hop se relaciona com Dom Bosco? Como juventude periférica pode usar hip-hop para disputar narrativas sobre periferia? Jovens conectaram práticas artísticas experimentadas com reflexões críticas sobre condições espaciais que estruturam existências, produzindo conhecimentos territoriais que articulavam vivências cotidianas com análises conceituais mediadas por oficinairos e pesquisadora (Schmidt, 2006; Perondi, 2021).

As oficinas constituíram dispositivo metodológico central desta investigação, mas foram complementadas por instrumentos que permitiram sistematizar, registrar, analisar processos vivenciados. O diário de campo foi o instrumento através do qual registrei sistematicamente observações, reflexões, afetos, tensões vivenciadas durante as oficinas (Schmidt, 2006). Diferentemente de registro objetivo que pretende documentar fatos puros, o diário reconhece que a observação é sempre mediada por posicionamento de quem observa: o que percebo, como interpreto, que detalhes considero significativos, dependem de minha trajetória, referências teóricas, implicações políticas (Freitas, 2023).

O registro incluiu não apenas descrições de atividades realizadas, como também interpretações sobre significados produzidos, hipóteses analíticas emergentes, autocríticas sobre condução da pesquisa, emoções e afetos experimentados. Rer ler o diário após o

encerramento das oficinas permitiu reconstruir processos vividos, identificar padrões recorrentes, elaborar análises que articulam observações empíricas com reflexões teóricas.

Questionários qualitativos aplicados antes e após as oficinas captaram percepções territoriais de jovens, permitindo identificar transformações em modos de nomear relações com o Dom Bosco, compreender o hip-hop e imaginar possibilidades de expressão cultural no bairro (Thiollent, 2011). O questionário pré-oficina, intitulado "Juventude, Cultura e Cotidiano" (Anexo 1), estruturou-se em cinco eixos temáticos. O primeiro, "Você e o Dom Bosco", investigou cotidianos territoriais: como é o dia a dia no bairro, quais lugares jovens frequentam, se percebem espaços disponíveis para arte e expressão. O segundo, "Cultura, arte e o que você curte", mapeou práticas culturais cotidianas e repertórios artísticos prévios. O terceiro, "Hip-hop: o que você já viu, ouviu ou sente", investigou conhecimentos prévios sobre a cultura, incluindo pergunta analítica final: na opinião dos jovens, o hip-hop relaciona-se com a vida de juventudes periféricas e por quê? O quarto, "Vivências para além do bairro", ampliou a escala territorial investigando circulações por espaços culturais externos e percepções sobre desigualdades territoriais no acesso a equipamentos. O quinto, "Espaço aberto", estimulou imaginação propositiva: o que gostariam que existisse no Dom Bosco para juventudes, que projetos criariam se pudessem (Streck, 2016).

O questionário pós-oficina, "Juventude e Hip-Hop no Dom Bosco" (Anexo 2), retomou temas reorientando perguntas para captar transformações. O primeiro eixo, "Sobre você e o bairro", repetiu intencionalmente questões sobre vivência territorial, permitindo identificar mudanças em modos de nomear o Dom Bosco. O segundo, "Sua experiência com as oficinas de hip-hop", focalizou processos vivenciados: o que conheciam antes, como foi participar, que momentos marcaram e por quê. O terceiro, "Pensando sobre identidade e sentimentos", investigou dimensões afetivas: o que sentem após oficinas ao ouvirem rap ou verem grafite, se sentiram-se representados na cultura hip-hop, como avaliam relações entre o hip-hop e a vida no Dom Bosco. O quarto, "Juventude, bairro e futuro", deslocou reflexões para dimensões políticas: o hip-hop pode ajudar jovens a organizarem-se e lutarem por melhorias no bairro? O que gostariam que acontecesse no Dom Bosco para as juventudes? O quinto, "Fala livre", abriu espaço para reflexões não capturadas por perguntas estruturadas (Perondi, 2021).

Questionários qualitativos diferem de instrumentos quantitativos por não buscarem medir variáveis através de respostas padronizadas, mas criarem condições para jovens elaborarem narrativamente experiências territoriais, práticas culturais, percepções sobre o

hip-hop (Streck, 2016). A aplicação não seguiu formato de entrevista individual isolada, mas realizou-se em contexto grupal onde jovens escutavam perguntas, compartilhavam oralmente reflexões iniciais, escreviam respostas individuais, voltavam a dialogar coletivamente. Essa dinâmica articulou dimensões individuais e coletivas: cada jovem elaborou respostas singulares, mas o processo ocorreu mediado por diálogos onde uns estimulavam reflexões de outros (Aguiaar; Silva, 2021).

As rodas de conversa coletivas funcionaram como dispositivos de reflexão grupal onde jovens compartilharam experiências, elaboraram interpretações conjuntas, produziram análises sobre relações entre hip-hop e Dom Bosco (Nogueira neto, 2018). Diferentemente de entrevistas individuais que isolam sujeitos, as rodas permitem que conhecimentos emergjam de diálogos (Aguiar; Silva, 2021). As rodas desenvolveram-se organicamente a partir de temas emergentes durante oficinas, questões levantadas por jovens, provocações dosicineiros.

Registros audiovisuais, fotografias e vídeos documentaram práticas artísticas produzidas durante as oficinas, constituindo acervo que permite retornar a momentos significativos, analisar detalhes não percebidos inicialmente, compartilhar processos com a comunidade e com a comunidade acadêmica (Schimdt, 2006). Fotografias capturaram jovens rimando, dançando *breaking*, grafitando a parede do instituto, experimentando equipamentos de DJ. Vídeos registraram batalha de rima, rodas de *breaking*, processo de criação coletiva do grafite e mixagens realizadas pelos jovens. Esses registros não constituem apenas "ilustrações" de processos descritos textualmente, mas documentos que evidenciam concretamente práticas vivenciadas, expressões corporais, interações afetivas, produções artísticas que análises escritas não conseguem capturar plenamente.

Realizar oficinas de hip-hop em territórios periféricos exige reconhecer tanto precariedades estruturais que marcam periferias brasileiras quanto potencialidades criadas quando equipamentos comunitários consolidados se articulam com práticas culturais territorializadas.

O Instituto Amargem conquistou uma estrutura física adequada para o desenvolvimento de atividades educativas e culturais: espaços internos e externos que viabilizaram as práticas artísticas, equipamentos básicos para oficinas e gestão institucional profissionalizada. Essa estrutura, embora não conte com recursos especializados para todos os elementos do hip-hop (espelhos amplos para *breaking*, muros externos preparados para grafite, equipamentos sonoros profissionais para DJ), forneceu condições materiais fundamentais para realização das oficinas.

Osicineiros complementaram a infraestrutura institucional levando materiais e equipamentos necessários que o instituto não possuía. Mais significativo que investimento material, contudo, foi investimento de tempo, conhecimento, energia afetiva que oficineiros dedicaram gratuitamente às oficinas, participando voluntariamente motivados por compreensão política e ética sobre função pedagógica do hip-hop na formação de juventudes periféricas (Tejera; Siqueira Junior, 2025).

Esse trabalho voluntário expressa a ética do movimento hip-hop fundamentada em princípio de que conhecimentos adquiridos devem ser compartilhados com novas gerações, especialmente com juventudes periféricas que enfrentam condições de periferização, racialização e criminalização similares às vivenciadas por oficineiros em suas trajetórias. Minha participação como oficineira de DJ articula-se também a essa compreensão de que o hip-hop é ferramenta de conscientização territorial e que juventudes periféricas devem ter acesso a práticas culturais que afirmam direito de existir, criar, disputar narrativas sobre periferias (Souza; Raposo, 2020; Perondi, 2021).

A metodologia participativa exigiu vigilância ética constante durante todo processo investigativo. Essa postura ética materializou-se através de práticas concretas: compartilhamento do projeto de pesquisa com jovens e com coordenação do instituto antes do início das oficinas, solicitação de autorizações dos responsáveis respeitando protocolos institucionais e éticos de pesquisa com menores de idade, escuta atenta às falas e silêncios durante oficinas, registro respeitoso que não expõe jovens desnecessariamente, compromisso com devolução sistemática dos conhecimentos produzidos.

Após conclusão da pesquisa, está prevista a apresentação dos resultados no Instituto Amargem onde jovens, familiares, comunidade, oficineiros terão acesso a análises elaboradas, poderão dialogar criticamente com interpretações produzidas e avaliar a relevância social da investigação. Registros audiovisuais serão compartilhados com participantes, constituindo memória coletiva do processo vivido (Thiollent, 2011; Schmidt, 2006).

O próximo capítulo analisa modos através dos quais jovens nomearam relações com o Dom Bosco antes e após contato com hip-hop, transformações em percepções territoriais observadas entre questionário pré-oficina e pós-oficina, conhecimentos sobre cidade, periferia, racismo espacial, direito à cidade que emergiram das práticas artísticas e das rodas de conversa. Examina também formas específicas através das quais elementos do hip-hop (MC/Rap, DJ, *Breaking*, Grafite, Conhecimento) produziram reflexões territoriais diferenciadas, bem como processos através dos quais jovens articularam experiências

cotidianas no Dom Bosco com análises estruturais sobre segregação urbana, periferização, violências estatais. Demonstra-se, portanto, empiricamente como o hip-hop funciona pedagogicamente desenvolvendo consciência crítica territorial entre juventudes negras periféricas.

CAPÍTULO IV - “O HIP-HOP É O QUE O HIP-HOP FAZ”: PRÁXIS, TERRITORIALIDADES E A VOZ DA JUVENTUDE NO DOM BOSCO.

Este capítulo apresenta a análise dos dados empíricos produzidos através das oficinas de hip-hop realizadas com jovens do bairro Dom Bosco. Conforme detalhado no Capítulo III, a pesquisa-ação participativa se constituiu como metodologia central desta investigação, e os questionários aplicados antes e depois das oficinas funcionaram como instrumentos de captação das percepções, vivências e transformações experimentadas pelos participantes em relação ao território, à cultura hip-hop e às suas próprias identidades.

Os dados foram organizados em dois quadros correspondentes aos dois momentos da pesquisa. O primeiro reúne as respostas ao questionário pré-oficina (Anexo 1), aplicado antes do contato sistemático dos jovens com as atividades de hip-hop. O segundo organiza as respostas ao questionário pós-oficina (Anexo 2). Ambas as tabelas apresentam informações de identificação dos nove participantes - nome, idade, cor ou raça autodeclarada e rua de moradia no bairro - seguidas pelas perguntas dispostas em colunas e as respostas individuais organizadas por linhas, permitindo uma leitura tanto horizontal quanto vertical dos dados.

A metodologia de análise adotada neste capítulo privilegia a voz de cada jovem participante. Diferentemente de abordagens que fragmentam as falas em categorias temáticas descontextualizadas, optamos por analisar as respostas entrevistado por entrevistado, preservando a integralidade de suas narrativas e permitindo compreender as particularidades de cada trajetória, percepção e experiência territorial. Essa escolha metodológica está em consonância com os princípios da pesquisa-ação participativa, que reconhece os sujeitos da pesquisa como produtores legítimos de conhecimento sobre seus próprios territórios e vivências. Este capítulo organiza-se em cinco seções que articulam apresentação, análise e interpretação dos dados empíricos. A seção 4.1 analisa as respostas ao questionário pré-oficina, documentando conhecimentos prévios, percepções territoriais e vínculos culturais que os jovens manifestavam antes das vivências pedagógicas. A seção 4.2 examina as respostas ao questionário pós-oficina articuladas com análises das perguntas de quebra-gelo

realizadas durante as oficinas, identificando transformações nas formas de nomear, interpretar e imaginar relações entre hip-hop e território. A seção 4.3 compara sistematicamente respostas pré e pós-oficina de cada participante, documentando empiricamente permanências, rupturas e deslocamentos produzidos pelas vivências pedagógicas.

4.1. Os jovens da pesquisa: trajetórias, território vivido e aproximações com o hip-hop

Os nove jovens participantes das oficinas de hip-hop compartilham características demográficas significativas: todos se autodeclararam pretos ou pretas, têm entre 15 e 20 anos e residem em diferentes ruas do bairro Dom Bosco. Esse perfil não é contingente, mas expressa a própria conformação racial e socioespacial do território em que estão inseridos, um território negro.

O Dom Bosco é reconhecido, nesta pesquisa, como um território negro periférico, conforme discutido no Capítulo I. Trata-se de um espaço historicamente conformado no pós-abolição, no qual mais de 80% da população se autodeclara preta ou parda, e que é atravessado por processos sistemáticos de segregação socioespacial. Tais processos materializam o racismo estrutural por meio da precariedade infraestrutural, da negação de direitos territoriais e da estigmatização simbólica de seus moradores.

É o que muitas das falas dos jovens revelaram empiricamente pelas suas vivências. Apresentaremos, neste momento, nossos jovens interlocutores a partir, sobretudo, de sua visão sobre o bairro e sua aproximação prévia à cultura hip-hop. Estes dois marcadores serão, na seção seguinte, mobilizados para a construção das categorias empírica-analíticas.

Nossa primeira jovem é Chayene, 17 anos, preta, estabelece rotina estruturada entre escola, trabalho como estagiária no Amargem e atividades religiosas na Capela Imaculada Conceição, onde atua como vice-coordenadora do ministério das crianças. Sua territorialidade conecta-se fortemente à igreja, espaço onde exerce liderança juvenil. Ao descrever diferenças entre Dom Bosco e outras áreas da cidade, Chayene articula crítica à desigualdade socioespacial com experiências de discriminação racial e territorial, relatando que ao frequentar o shopping ou supermercado "as pessoas vão atrás dela por saberem que você mora numa comunidade". Seu desejo de que o bairro "voltasse à raiz" e oferecesse aulas de dança para todos revela nostalgia de práticas culturais comunitárias anteriores e reconhecimento da dança como elemento cultural importante.

Também Breno, 17 anos, preto, apresenta rotina dividida entre trabalho, escola e convivência no bairro. O jovem fala da inexistência de espaços de expressão artística, fora do "que é considerado arte". O Instituto Amargem aparece como único lugar que frequenta além

da própria rua, destacando o vínculo afetivo com Raphael, fundador da instituição. Sua percepção sobre diferenças entre Dom Bosco e outros bairros centra-se em questões de infraestrutura, destacando a precariedade da praça local comparada à equipamentos de bairros como São Pedro.

Ao contrário de Breno, Chayene reconhece a existência de espaços para expressão artística no bairro, mas identifica insegurança e medo do julgamento como obstáculos principais à participação juvenil. Seu conhecimento sobre hip-hop limita-se à dança (break), elemento que experimentou em oficina aos 7 anos no Amargem, e demonstra familiaridade com batalhas de rima através de redes sociais, citando MCs Salvador, "Dopre" e Barreto, além de Racionais MCs.

Essa percepção individual articula-se às narrativas coletivas registradas no período pré-oficina, que documentam empiricamente a produção racializada do espaço. Os jovens relataram a degradação da praça do bairro, com brinquedos danificados e quadra invadida por esgoto, a ausência de equipamentos culturais e a necessidade de deslocamento ao centro da cidade para acessar bens culturais. A isso somam-se experiências recorrentes de discriminação territorial em espaços centrais e de consumo.

Nesse sentido, a fala de Chayene, ao relatar que, ao frequentar o Bahamas ou o shopping, “as pessoas vão atrás dela por saberem que você mora numa comunidade”, opera como síntese dessas vivências. O episódio explicita como marcadores territoriais acionam processos de racialização e vigilância, produzindo suspeição permanente sobre corpos negros periféricos quando estes circulam por espaços historicamente destinados às classes médias brancas.

Essa conformação territorial não resulta de acaso ou escolhas individuais, mas de processos históricos de exclusão sistematicamente produzidos através de políticas urbanas, especulação imobiliária, subinvestimento público em periferias e naturalização de desigualdades socioespaciais enquanto ordem urbana legítima.

No entanto, conforme argumentado no Capítulo I, a partir de Rolnik (1989), Gonzalez (1982) e Almeida (2019), territórios negros periféricos constituem-se simultaneamente como espaços de exclusão e resistência. O Dom Bosco expressa essa dialética ao ser vivido pelos jovens tanto como lugar de precariedade e discriminação quanto como território de pertencimento, familiaridade e enraizamento afetivo, como revelam as narrativas produzidas nas pré-oficinas.

Novamente é Breno, que revela essa dupla dimensão ao demonstrar como sua relação com o Dom Bosco passa pelo pertencimento territorial, sobretudo ao afirmar que gosta do local onde cresceu e de frequentar a rua onde mora. Além disso, o jovem demonstra seu engajamento territorial concreto exemplificado na organização de festival de pipas no Chapadão em 2024. O jovem revela capacidade de mobilização.

Também, Gabriel, 17 anos, preto, divide o cotidiano entre escola, trabalho, no mercado Bahamas no centro, e participação em múltiplas atividades no Amargen (corrida, projeto "Voa Cria" sobre empreendedorismo, curso de robótica). Sua forte vinculação institucional contrasta com percepção de que "tá faltando tinta na comunidade", sinalizando que reconhece potencial artístico territorial não plenamente realizado. Apesar disso, contudo, o jovem estabelece relação afetiva forte com o bairro, afirmando preferir estar no Dom Bosco onde "se sente mais em casa", comparado a outros lugares, mas simultaneamente propõe melhorias estruturais como curso de barbeiro e futevôlei, sinalizando reconhecimento de carências territoriais. Gabriel nunca participou de atividades culturais fora do Amargen, evidenciando que, para o jovem, o instituto funciona como única porta de acesso à práticas formativas.

Gustavo, 20 anos, preto, participante mais velho e o primeiro e único aluno do Instituto Amargen aprovado na Universidade Federal de Juiz de Fora, onde cursa Educação Física, e mais um dos jovens dessa pesquisa. Seu cotidiano reduziu contato com a vizinhança do Dom Bosco, privilegiando a convivência com amigos da faculdade. Contudo, mantém vínculos territoriais através do Amargen e da casa de Nisy (outra participante).

Nisy, 19 anos, preta, apresenta perfil mais culturalmente articulado entre as participantes. Pratica dança zouk no centro (Praça da Estação) toda terça-feira e frequenta múltiplos espaços de hip-hop na cidade: Space Hip-Hop (rodas de conversa, batalhas, dança), o evento Dança das Pretas no Porão do Street (bairro Esplanada), Centro Cultural Dnar Rocha. Diferentemente de outros participantes que concentram sociabilidade no Amargen, Nisy identifica divisões territoriais internas ao Dom Bosco: "pessoal da rua do meio não fala muito com quem mora no chapadão, quem mora no 511 não fala com o pessoal da rua do meio", narrando a fragmentação espacial que dificulta a organização coletiva. A jovem ainda afirma categoricamente que fora das ONGs (Amargen e Semente) "não tem espaço" para expressão juvenil.

Maria Vitória, 19 anos, preta, estabelece distinção territorial clara ao afirmar que prefere estar no Dom Bosco porque "se sente mais à vontade". Para a jovem, um bairro

periférico seria onde "vai muita gente periférica", enquanto o centro é onde "vai muito playboy".

Thales, 15 anos, preto, é o mais jovem dentre nossos interlocutores. Sua relação com o bairro expressa-se principalmente através da praça do Dom Bosco, espaço que frequenta "sempre" para encontrar amigos e praticar atividades recreativas. Em oposição aos outros participantes que criticam a degradação da praça, Thales a identifica como lugar central de sociabilidade juvenil. Reconhece amplamente a existência de espaços para expressão artística no bairro ("sim bastante"). Frequenta o Parque Municipal com amigos para atividades esportivas e aquáticas, mas afirma preferir Dom Bosco onde "fica mais à vontade". Propõe oficina de desenho, articulando interesse pessoal com desejo de compartilhamento territorial de conhecimento.

Juan, 19 anos, preto, demonstra perfil culturalmente engajado e reflexivo. Divide tempo entre curso de cabeleireiro, trabalho com entregas pelo iFood e treinos de judô/jiu-jitsu. Sua territorialidade expressa-se através de múltiplas escalas: aprecia o "ponto mais alto do morro" pela vista, joga bola na rua. Além de frequentar o Amargen, circula por espaços culturais da cidade como Space Hip-Hop, Batalha do Bandeirantes e grupo de poemas no bairro Bandeirantes. Diversamente dos participantes anteriores, Juan articula críticas à invisibilidade do Amargen entre moradores do próprio Dom Bosco, sinalizando que "tem pessoas que não dão visão para o Amargen" apesar das oportunidades oferecidas. O jovem também estabelece análise territorial sofisticada ao comparar Dom Bosco com bairros como Olavo Costa e Vila Ideal, identificando que a diferença principal não é ausência de projetos sociais, mas "pensamento arcaico e fechado" das pessoas que se limitam ao futebol e não buscam "experiências novas". Reconhece a transformação pessoal proporcionada pelo Amargen.

Kailaine, 19 anos, preta, trabalha na gráfica do Instituto Amargen, concluiu ensino médio via EJA em 2025 e prestou ENEM para Serviço Social na UFJF. Sua relação com o bairro é marcadamente restrita: afirma ser "muito retraída em questão de pessoas" e circular pouco pelo Dom Bosco, apesar de gostar da "vibe" da Rua Itajubá onde reside. Diferentemente de outros participantes que identificam diferenças entre centro e periferia, Kailaine afirma não sentir diferença entre espaços culturais, destacando apenas que no Dom Bosco falta "organização". Kailaine atribui a ausência de iniciativas culturais juvenis à "falta do primeiro passo de vontade dos jovens", responsabilizando-os por não ocuparem espaços disponíveis. A jovem também demonstra interesse por religiosidade enquanto fenômeno

cultural (não praticante), afirmando que "gosta de saber das religiões" porque isso a "encanta".

Maria, 16 anos, preta, mais jovem entre participantes mulheres, apresenta perfil inicialmente desinteressado. Sua rotina resume-se a escola e Amargem, onde acompanha as irmãs pequenas que fazem cursos, tendo desenvolvido posteriormente gosto por percussão e jiu-jitsu. Para a jovem, a praça do bairro poderia ser utilizada como um espaço para expressão. Seu tempo livre dedica-se a "ouvir música e dormir".

As narrativas juvenis revelam o Dom Bosco como um território marcado por contradições: simultaneamente espaço de precariedade, discriminação e restrição de oportunidades, e lugar de pertencimento, sociabilidade e produção de sentidos. As diferentes formas de engajamento, circulação e vínculo afetivo dos jovens evidenciam, mesmo antes da realização das oficinas, que o bairro é vivido de maneira desigual, mediada por trajetórias individuais e inserções institucionais, mas mantém centralidade simbólica comum.

Os jovens falam, simultaneamente, de dimensões positivas e negativas do território. Todos mantinham vínculos afetivos com o bairro, preferindo estar no Dom Bosco onde sentiam-se "mais à vontade" comparado ao centro ou bairros de classes médias. Essa preferência não configura conformismo com precariedades, mas expressa construção territorial de pertencimento, familiaridade, redes de sociabilidade que constituem o bairro como lugar vivido, não apenas espaço funcional. Simultaneamente, articulavam críticas densas sobre infraestrutura degradada, falta de oportunidades, discriminação territorial, fragmentação comunitária.

Essa ambivalência confirma o caráter dialético dos territórios negros periféricos, onde o racismo estrutural coexiste com práticas de resistência, criação cultural e disputas pelo direito à cidade. Essas percepções pré-oficina também documentam o que Santos (2022) denomina "pedagogias da ausência": processos através dos quais juventudes periféricas aprendem territorialmente sobre o que lhes é negado, desenvolvendo consciência sobre desigualdades socioespaciais através de experiências cotidianas de exclusão, discriminação, precariedade.

Jovens do Dom Bosco não precisaram de oficinas de hip-hop para reconhecer que vivem em território marcado por ausências de direitos; essa consciência estruturava previamente suas relações territoriais, constituindo conhecimento tácito produzido através de vivências cotidianas. É a partir desse pano de fundo territorial que se configuram os distintos níveis de conhecimento e aproximação com a cultura hip-hop entre os participantes.

Os jovens participantes apresentam níveis distintos de conhecimento e aproximação com a cultura hip-hop, que variam desde o distanciamento quase total até um repertório consistente e reflexivo. Essas diferenças estruturam não apenas suas referências culturais, mas também a forma como articulam território, identidade e expressão juvenil.

No polo de menor familiaridade, encontram-se Kailaine e Maria Vitória. Kailaine afirma nunca ter tido “afinidade nenhuma” com o hip-hop, mantendo uma relação distante com a cultura. Ainda assim, reconhece que, “como uma menina preta”, deveria conhecer a história de seu povo, sinalizando consciência racial dissociada de engajamento cultural efetivo. Suas referências musicais restringem-se a Emicida, sobretudo a música Amarelo, ouvida no contexto escolar, e Leall. Sua principal proposição cultural não se vincula diretamente ao hip-hop, mas à criação de uma casa de festas no bairro, revelando o desejo por lazer territorializado sem deslocamento ao centro. Maria Vitória, por sua vez, manifesta interesse pontual em batalhas de rima vistas no TikTok, que considera “legal” pela habilidade técnica dos MCs, mas associa o hip-hop apenas a “rimas” e “pessoal dançando”, classificando-o como algo “engraçado” e pouco interessante. Suas referências musicais concentram-se exclusivamente no trap (Orochi, MC Cabelinho). Apesar do conhecimento superficial, reconhece que o hip-hop “tem a ver” com a vida no Dom Bosco e propõe a criação de uma batalha de rima mesmo “não sabendo muito”, indicando abertura para aprendizagem.

Em um nível intermediário de aproximação, estão Gabriel, Breno e Gustavo, que reconhecem o hip-hop como linguagem cultural, mas demonstram limites conceituais ou vínculos fragmentados. Gabriel associa o hip-hop à música e à dança, mas apresenta confusão conceitual ao questionar se Racionais MCs “é rap” e ao afirmar que Filipe Ret “já foi rap”, mas hoje faz trap, sugerindo que compreende o rap sobretudo como música de mensagem e contestação. Suas referências centrais são do trap (Caio Luccas, MC Cabelinho), gênero que identifica mais diretamente com sua vivência cotidiana. Breno, diferentemente de outros participantes, mantém contato superficial com a cultura hip-hop, associando-a principalmente à música, com referências que misturam rap (Mano Brown) e trap (Orochi), sem aprofundamento nos elementos ou na dimensão política da cultura. Gustavo, por sua vez, demonstra interesse mais consistente pela dança e pela dimensão corporal da cultura, embora associe o hip-hop de forma genérica à “arte e estilo de rua”. Suas referências musicais incluem a rapper Duquesa, indicando abertura à diversidade dentro do movimento. O jovem elabora ainda uma leitura de classe explícita ao afirmar que não escuta “música clássica” ou

“música de classe alta” por não corresponder à sua realidade periférica, preferindo funk e rap. Frequenta aulas de dança no grupo Remiwl, no Centro Cultural Bernardo Mascarenhas, e reconhece a “diferença gritante” de estrutura e acesso entre equipamentos centrais e periféricos, embora atribua parte da não ocupação dos espaços à falta de iniciativa juvenil.

No polo de maior familiaridade e elaboração crítica, encontram-se Juan, Nisy e Thales. Juan possui conhecimento consistente sobre o hip-hop, que associa diretamente à liberdade e à liberdade de expressão. Seu repertório musical é diversificado, incluindo rap contemporâneo (Emicida), trap (Brandão, Alee) e rap clássico (Sabotage, Racionais MCs), conhecimento adquirido em grande medida pela convivência com um tio que possuía aparelhagem de som. Juan demonstra interesse por múltiplos elementos da cultura, como grafite e batalhas, e articula reflexões críticas sobre território e circulação cultural. Nisy também apresenta repertório sólido e diversificado, associando o hip-hop a lazer, inclusão e sociabilidade, com referências que incluem Djonga, BK e rappers femininas como Ajuliacosta, Tasha e Tracie. Sua análise territorial é sofisticada ao afirmar que o hip-hop “tem a ver” com o Dom Bosco por ter nascido da experiência comunitária e da circulação da favela para o centro. Diferencia ainda o público do Space Hip-Hop, no centro, daquele que participaria de um evento no bairro, destacando motivações distintas de consumo cultural. Thales, o mais jovem, articula o hip-hop à dança, à expressão e à superação pessoal, conectando dimensão artística e subjetiva. Suas referências musicais mesclam R&B (Chris Brown), MCs de batalha (JP, César MC) e trap (Teto). Vivenciou grafite e batalhas de rima presencialmente desde a infância e elabora compreensão política ao afirmar que o hip-hop se relaciona ao Dom Bosco por ser expressão cultural e instrumento de empoderamento de jovens negros e pobres.

As respostas ao questionário pré-oficina revelam diversidade considerável nas formas como cada jovem se relaciona com o território, com práticas culturais, com o Instituto Amargem e com elementos da cultura hip-hop. Essas diferenças individuais evidenciam heterogeneidade das juventudes periféricas e permitem examinar como as oficinas de hip-hop afetam distintamente jovens com trajetórias, interesses e vínculos territoriais variados. Essas percepções pré-oficina constituem ponto de partida fundamental para compreender transformações que emergirão nas respostas pós-oficina, analisadas na seção seguinte.

4.2. Impactos e ressignificações: A percepção juvenil após as oficinas de hip-hop.

Pedagogias espaciais englobam múltiplas formas através das quais os territórios ensinam e são ensinados. Deste modo, as oficinas de hip-hop realizadas no Dom Bosco

assumiram essa função. As respostas registradas neste segundo momento permitem examinar transformações, permanências e elaborações nas percepções dos participantes sobre o bairro Dom Bosco, sobre suas próprias identidades e sobre a cultura hip-hop. Além das entrevistas individuais estruturadas, as oficinas incluíram momentos de quebra-gelo com perguntas coletivas que estimularam reflexões sobre identidade, território e cultura.

Breno, 17 anos, após as oficinas, reforça visão positiva sobre morar no Dom Bosco, destacando que cresceu no bairro e considera "tranquilo", contrariando percepções externas de periculosidade. Diferentemente do questionário pré-oficina onde conhecimento sobre hip-hop limitava-se a associações vagas com música, Breno agora articula compreensão mais densa: hip-hop como "forma de expressão" e "mensagem que uma pessoa está tentando passar". O momento que mais o marcou nas oficinas foi a presença doicineiro Robson (Menino da Vibe), evidenciando que vínculos afetivos com educadores estruturam processos pedagógicos.

Após participação nas oficinas, Breno passa a "tentar entender qual o significado" quando ouve rap, grafite ou batalha de rima, sinalizando desenvolvimento de escuta atenta e curiosidade interpretativa ausentes anteriormente. Estabelece conexão entre hip-hop e superação pessoal ao afirmar que "pessoas vem do nada e não desistem e conseguem chegar no objetivo", identificando-se com narrativas de resistência. Breno articula análise sobre função pedagógica do hip-hop: "você escuta porque a pessoa tem experiência" e isso pode fazer "você mudar a visão errada", reconhecendo a música como tecnologia de transformação subjetiva.

Diferentemente da proposta pré-oficina focada em escola de futebol, agora propõe organização que distribua cestas básicas e "local para jovens se reunirem, conversarem, abrirem a mente e fazer cursos com desconto", articulando assistência material com formação cultural, evidenciando ampliação de horizontes sobre o que constitui direito territorial.

Chayene, 17 anos, mantém relação afetiva positiva com Dom Bosco e suas percepções sobre desigualdades espaciais permanecem aguçadas. Conhecia apenas break antes das oficinas, mas após participação afirma que "adorou" e "conseguiu entender e conhecer melhor o que é o hip-hop". A oficina de break foi a sua preferida, permitindo "se soltar e se sentir à vontade para dançar", experiência corporal que a fez "querer voltar a dançar" e "ir em eventos assistir". O momento mais marcante foi quando oicineiro Terrorista demonstrou técnica "freeze" do *breakdance*, revelando que gestualidades corporais específicas produzem fascínio e desejo de aprendizagem.

Após oficinas, Chayene passou a assistir "muitas coisas de batalha de rima no tiktok" e relaciona esse consumo cultural com explicações que Menino da Vibe ofereceu sobre "como acontece para chegar até os duelos nacionais", evidenciando que conhecimento sobre estrutura organizacional do hip-hop amplia interesse por consumir conteúdos relacionados. Diferentemente da associação pré-oficina do hip-hop apenas à dança, agora articula compreensão política: "quando pensa em hip-hop, agora penso na palavra resistência dos povos e em cultura de uma comunidade que quer expressar suas emoções e valor a vida".

Estabelece uma análise sobre hip-hop como prática territorializada que exige "viver e pensar no que já aconteceu com você e o que vai acontecer, tudo isso pensando onde você mora e as pessoas em volta". Chayene propõe que a prefeitura organize "eventos desde shows até festas de rua" e que moradores "deviam procurar fazer mais coisas para as crianças" usando a praça nos finais de semana, articulando responsabilização do Estado com protagonismo comunitário. Reforça pedido de "mais oficinas de dança", sinalizando continuidade de interesse despertado pela experiência.

Gabriel mantém percepção positiva sobre Dom Bosco enfatizando união comunitária: "é todo mundo unido" e "todo mundo conhece todo mundo". Antes das oficinas não conhecia nenhum elemento do hip-hop exceto ter "ouvido falar" da batalha do Bandeirantes, e o grafite foi o elemento que mais gostou de conhecer. Diferentemente de outros participantes que destacam momentos específicos marcantes, Gabriel enfatiza a experiência geral: "nunca tinha feito uma oficina assim", chegou para "ver como era", gostou e "quis ficar". Após as oficinas, quando vê conteúdos sobre hip-hop "lembra das oficinas e pensa em como foi no dia", evidenciando que vivências pedagógicas tornaram-se referência mnemônica através da qual interpreta cultura.

Inicialmente afirmou "nunca se viu representado", mas imediatamente corrigiu reconhecendo identificação com músicas de trap que "falam da vivência e realidade dele". Estabelece conexão entre hip-hop e sociabilidade ao afirmar que "nas batalhas todos tão unidos e todos zoam um ao outro" de forma similar a como "lida com os amigos dele", revelando que práticas de brincadeira e zoação características do bairro encontram correspondência nas dinâmicas das batalhas. Acredita que hip-hop pode unir jovens "buscando por melhorias".

Diferentemente da visão pré-oficina onde o Dom Bosco aparecia como espaço de união automática, agora diferencia: bairro "sem projeto" (sem Amargem ou Semente) "não fica tão unido", e união verdadeira se sente apenas entre pessoas do Amargem. Critica o estado da

praça afirmando que "não tem jeito" porque "arrumam passa um tempo e já tá tudo acabado", mas sugere que "se tivesse gente pra cuidar da praça duraria mais", responsabilizando ausência de gestão comunitária e não apenas vandalismo. Reforça "ideia de que o Dom Bosco precisa de união", sinalizando que oficinas fortaleceram percepção sobre necessidade de organização coletiva.

Gustavo destaca aspectos práticos de morar no Dom Bosco (proximidade com centro e UFJF), mantendo visão pragmática sobre território. Antes das oficinas "só escutava as músicas, mas não conhecia a fundo" e "achava que hip-hop eram só músicas de 'xingar'", percepção estereotipada que as oficinas ajudaram a transformar. O que mais chamou atenção foi "a cultura em si e as explicações dos estilos e a história do hip-hop", evidenciando que dimensão pedagógica sobre origens e contextos históricos produziu impacto. Gustavo afirma que a experiência foi "gratificante" e "foi se identificando aos poucos", revelando processo gradual de aproximação com a cultura.

Diferentemente de Gabriel que destaca momentos específicos, Gustavo afirma que "no geral é uma coisa que quer levar pra vida", sinalizando incorporação duradoura de aprendizagens. Após as oficinas, "lembra das oficinas quando vai para as aulas de dança" e "quando assiste a batalhas de rima no tiktok", evidenciando que vivências pedagógicas estruturam novas formas de consumir e praticar cultura. Sente-se representado porque "pessoas do hip-hop falam de um jeito que ele consegue entender", destacando linguagem e códigos compartilhados.

Estabelece análise territorial sofisticada: hip-hop "tem a ver" com Dom Bosco mas "depende de pessoa pra pessoa", e para ele relaciona-se com "vivência de estar na periferia e viver as coisas às vezes com a polícia, às vezes com amigos e colegas". Articula possibilidade de mobilização através do rap: se tivesse "talento pra parte musical poderia criar um rap" sobre rua sem asfalto há 4 anos próxima à casa de Nisy, "para rimar a favor do bairro", reconhecendo música como tecnologia de denúncia e reivindicação. Propõe que "crianças do bairro fossem mais crianças" criticando que "meninos de 12 anos já estão agindo como adolescentes" e responsabilizando pais por influenciarem essa aceleração, revelando preocupação com preservação da infância enquanto categoria social ameaçada no território.

Juan reforça tranquilidade de morar no Dom Bosco contrapondo percepções externas: "quem não é de fora tem uma visão totalmente diferente" e não entende que "mesmo assim é pacífico". Antes das oficinas tinha "conhecimento vago" e achava que hip-hop "parecia um bicho de sete cabeças", expressão que evidencia distância e complexidade percebidas. O que

mais chamou atenção foi "o conjunto sobre as pessoas e conhecer os oficinairos" e "como todo mundo estava aprendendo junto", destacando dimensão coletiva e horizontal do processo pedagógico onde "acabam repassando para os amigos". Juan sentiu-se "acolhido" e depois da oficina "começou a ter amigos para falar de hip-hop", evidenciando que participação criou uma rede de sociabilidade estruturada por interesse cultural compartilhado.

Uma experiência marcante foi "sentir que conheceu um 'novo mundo'" com "tanta informação que não estava esperando", revelando que oficinas produziram ruptura epistemológica e abertura de horizontes. Após as oficinas, sente "satisfação" e "se sente leve" ao ouvir rap, grafite ou batalha porque "agora sabe a história por trás" e "aprecia mais entendendo o motivo porque cada pessoa faz o que faz". Estabelece distinção entre consumo desinformado e escuta situada: "quando você sabe sobre a história da pessoa no hip-hop você tem uma visão mais cirúrgica e séria sobre aquilo". Sente-se representado "principalmente nas danças" articulando interesse pessoal com elemento cultural.

Reconhece que hip-hop tem a ver com "algumas pessoas sim outras não" do Dom Bosco, e sua função mobilizadora "depende de como ele é abordado": "pode ser apresentado como uma arte" ou "como uma luta de resistência". Propõe "mais oportunidades" para jovens através de projetos "ilimitados com portas abertas para qualquer arte ou esporte", onde o trabalho fosse "voluntário, ou não, que desse experiência", ampliando o modelo do Amargem. Finaliza afirmando que "é importante as pessoas não terem medo" e "não se travarem" porque "quando aprendem estão ensinando uns aos outros", defendendo pedagogia horizontal e encorajando jovens a não se "brekar" (limitar).

Kailaine, oferece respostas mais elaboradas e reflexivas comparadas ao questionário pré-oficina. Descreve viver no Dom Bosco como "mistura de sentimentos": reconhece "dificuldades, falta de oportunidade", mas também "lugar onde todo mundo se conhece, onde tem história e onde muita gente luta todo dia pra seguir em frente", articulando dimensões negativas e positivas do território. Mantém crítica à desigualdade espacial afirmando que centro "acaba sendo onde tudo acontece, enquanto o bairro fica mais esquecido". Já conhecia hip-hop antes, mas "não era muito fã", via "mais como um estilo musical e cultural diferente do que eu costumo consumir".

A participação nas oficinas foi "interessante porque mostrou um lado do hip-hop que eu não conhecia tanto", especialmente "como ele é usado como forma de expressão, de denúncia e de identidade". O que mais marcou foi "perceber como muitas pessoas se sentem representadas ali" e como "falas sobre vivência, luta e realidade do bairro fizeram sentido",

evidenciando que mesmo não sendo "fã do movimento" reconhece legitimidade de identificações alheias.

Após as oficinas, passou a "ouvir e ver essas coisas com mais respeito e atenção" e "entende melhor a mensagem e o peso que aquilo carrega", sinalizando transformação de postura de distanciamento para reconhecimento. Não se vê "totalmente representada" mas identifica-se "com a parte que fala de luta, resistência e querer uma vida melhor", elementos transversais a experiências periféricas independente de gosto musical. Estabelece análise clara: "hip-hop fala de periferia, desigualdade, sonhos e dificuldades, que são coisas presentes na vida de quem mora aqui. Mesmo quem não curte, vive situações parecidas com as que o hip-hop retrata".

Acredita que hip-hop "pode ser uma ferramenta pra dar voz aos jovens, tirar eles de caminhos ruins e mostrar que eles podem se expressar e lutar por mudanças através da arte". Propõe diversificação de oportunidades: "mais projetos culturais, esportivos e educativos. Não só do hip hop, mas várias opções, pra cada jovem se encontrar em algo". Participaria de novas oficinas "porque é uma forma de aprender, conhecer novas realidades e entender melhor o bairro e as pessoas", mesmo não sendo algo que consome cotidianamente. Finaliza reconhecendo a importância do hip-hop: "Ele não é só música, é voz, é história e é resistência. O bairro precisa de mais espaços onde os jovens possam se expressar e serem ouvidos".

Maria, 16 anos, apresenta transformações perceptivas significativas. A relação com o bairro modificou-se após frequentar Amargem: "quando se mudou achava chato" mas depois "fez novos amigos e começou a se enturmar". Antes das oficinas "o hip-hop não fazia diferença porque ela não conhecia e não procurava saber", postura de desinteresse que as oficinas alteraram. Achou "legal a batalha de rima" considerando-a "mais interessante", revelando que elemento verbal/perfomático produziu maior engajamento.

Após oficinas, estabelece contraste explícito entre antes e depois: "antes via e não se importava" mas agora "se ver algo relacionado ao hip-hop acontecendo vai chegar perto para ver mesmo", exemplificando que anteriormente "se passasse e visse alguém rimando passava direto nem ligava" e agora "ganhou mais interesse". Sente-se representada especificamente no "break". Segundo a jovem, "porque gostou e achou legal e por ela antes não gostar", mas "não sabe explicar como essa mudança aconteceu", evidenciando transformação afetiva que não articula racionalmente. Reconhece que hip-hop tem a ver com "algumas pessoas que se sentem à vontade" e "pessoas que gostam não tem vergonha". Estabelece análise sobre hip-hop como tecnologia de organização: "quando você fala 'vou participar do hip-hop' você

já cria um compromisso, uma responsabilidade e assim pode se organizar melhor", identificando participação cultural como produtora de rotinas.

Descreve o processo de envolvimento progressivo: "no começo faz por fazer e depois vira paixão se entregando para o movimento e fazendo parte de um grupo", reconhecendo dimensão coletiva da prática. Propõe "batalha de rima no bairro na praça do Dom Bosco", articulando o elemento que mais a interessou com espaço territorial simbólico. Participaria de novas oficinas "porque achou muito interessante e poderia se informar mais", sinalizando continuidade de curiosidade despertada.

Nisy mantém avaliação positiva sobre morar no Dom Bosco destacando "localização" e proximidade com serviços, desconstruindo "fama de perigoso" ao afirmar que "perigo tem em todo lugar, mas você tem que saber onde tá andando". Já conhecia hip-hop "num geral" e "sempre achou legal porque pode se expressar sem achar que tem alguém julgando", evidenciando compreensão prévia sobre dimensão libertadora da cultura. Gostou das oficinas, "descobriu coisas que não sabia" e "entendeu bastante coisa", afirmando ter sido "boa experiência". O que mais chamou atenção foi "questão do MC" especificamente compreender que "ninguém se torna MC geralmente você recebe esse título da comunidade", utilizando oficinairo Menino da Vibe como exemplo: "se ele quisesse fazer as batalhas e ninguém do bairro quisesse ele não ia pra frente então ele é uma construção, precisa de um fundamento da comunidade para fazer acontecer 'a vibe'".

Essa percepção evidencia uma compreensão sofisticada sobre legitimação coletiva de lideranças culturais. Momento marcante foi entender que "cultura das batalhas de rimas têm a ver mais com quem te apoia do que o que você constrói porque às vezes você rima pouco mas tem alguém que acredita em você", revelando centralidade do reconhecimento comunitário sobre performance individual. Após as oficinas, "lembra das oficinas" quando ouve hip-hop e "fica pensando nas aulas de break pensa nos passos que pode fazer dentro do quarto", evidenciando incorporação corporal de conhecimentos que se manifestam em práticas privadas. Sente-se representada "na dança principalmente" porque "não tem lugares que ela vá que a pessoa a conheça e não saiba que ela dança" e faz parte do grupo Remiwl, estabelecendo que "onde ela vai ela representa a dança e o hip-hop também é assim".

Diferentemente de outros participantes que afirmam hip-hop ter a ver com Dom Bosco, Nisy responde negativamente: "no Dom Bosco falta a parte de pensar coletivo" e culturas existentes são "por causa de projetos de ongs".. Identifica ONGs como "ponto de cultura", mas afirma que "se tivesse um coletivo do bairro, ela acha que teria mais a ver com o hip-hop

porque o pensamento das pessoas de cada rua é diferente", revelando análise aguçada sobre fragmentação territorial e necessidade de articulação coletiva autônoma.

Propõe uso regular da praça como "ponto de cultura" criticando que "pessoas tratam a praça com descaso" e "se tivesse acesso ao lazer seria diferente". Gostaria de ver "senso de coletividade" no bairro. Participaria de novas oficinas "porque gosta da cultura independente de onde é" e tem "bagagem de conhecimento" que oferece "experiência diferente do que o pessoal do Dom Bosco está acostumado", posicionando-se como potencial multiplicadora de saberes.

Thales mantém avaliação positiva sobre Dom Bosco afirmando que "acha bom", "acha tranquilo" e "não pretende se mudar". Antes das oficinas "achava que o hip-hop era só música", percepção limitada que oficinas ampliaram. Achou participação "interessante" e a oficina de break foi a que mais chamou atenção, padrão similar a outros jovens que destacaram elemento corporal/perfomático. Momento marcante foi "a atividade que fez no papel sobre o MC onde precisava pensar um local no bairro para fazer uma roda de rima", evidenciando que exercícios de imaginação territorial produziram reflexão sobre espacialidades possíveis.

Após as oficinas, quando vê algo relacionado ao hip-hop "pensa na parceria entre os amigos", revelando que a cultura passou a ser associada a vínculos afetivos e colaboração. Diferentemente de Nisy, que não se sente representada por identificar falta de pensamento coletivo no bairro, Thales responde negativamente à representação pessoal, mas afirma que hip-hop "tem a ver" com Dom Bosco "porque é a realidade", estabelecendo distinção entre identificação individual e pertinência territorial da cultura. Acredita que hip-hop pode ajudar jovens porque "é uma forma de superação e junto dá pra fazer muitas coisas", articulando dimensão subjetiva (superação) com potencial organizativo (fazer coisas coletivamente). Propõe a reforma da praça, "principalmente o campinho de futebol", mantendo foco em infraestrutura esportiva, mas agora especificando o equipamento deteriorado. Participaria de novas oficinas "porque gostou", justificativa simples que evidencia satisfação com a experiência.

Durante as oficinas, perguntas de quebra-gelo foram realizadas no início de cada encontro como estratégia pedagógica para criar ambiente de confiança, estimular reflexões sobre identidade e território, e conectar elementos do hip-hop com vivências cotidianas no Dom Bosco. As respostas coletivas a essas perguntas revelam padrões territoriais significativos que complementam análises individuais.

Na oficina de MC/Rap integrada ao elemento Conhecimento, três perguntas estruturaram reflexões identitárias e espaciais. Ao escolherem "vulgos de MC", jovens relacionaram predominantemente suas escolhas a sobrenomes, ruas de moradia e topônimos do bairro, evidenciando processo de nomeação identitária ancorado no território. Essa vinculação entre identidade artística e localização espacial configura operação política de afirmação territorial: nomear-se através de referências ao Dom Bosco significa reivindicar pertencimento e legitimar-se para falar sobre e a partir da periferia. Questionados sobre onde realizariam batalha de rima no Dom Bosco, seis dos nove jovens responderam "a praça", três mencionaram "a escola onde frequentam".

A recorrência massiva da praça enquanto local imaginado para eventos de hip-hop é particularmente reveladora quando consideramos que este mesmo equipamento foi identificado no questionário pré-oficina como espaço "abandonado", "degradado", com "brinquedos estragados" e quadra invadida por esgoto. A escolha da praça deteriorada como lugar desejado para evento cultural materializa tentativa de converter equipamento público abandonado pelo Estado em espaço de ação política e cultural, disputando simbolicamente o direito de ocupar, ressignificar e politizar espaços públicos periféricos.

Quando perguntados "o que só tem no Dom Bosco?", sete jovens responderam "Instituto Amargen", dois mencionaram "baile do chapadão". As respostas quantificam a centralidade afetiva e funcional do Amargen nas experiências juvenis, confirmando análises anteriores, enquanto menção ao baile funk evidencia hibridismos culturais que caracterizam paisagens sonoras periféricas, revelando que jovens não estabelecem fronteiras rígidas entre gêneros musicais.

Na oficina de *Breaking*, perguntas seguiram estrutura similar. Os nomes de b-girl/b-boy escolhidos vincularam-se a sobrenomes, ruas e bairro, porém incorporando estilizações gráficas características da cultura hip-hop (substituição de letras por "x", grafias não convencionais), que funcionam como marcadores identitários sinalizando pertencimento ao movimento. Quanto aos locais propostos para rodas de *breaking*, respostas distribuíram-se entre praça, instituto e ruas específicas, confirmando a centralidade desses espaços nas imaginações territoriais juvenis. Os nomes imaginados para grupos de dança incluíram "equipe caos" e denominações em inglês, idioma que carrega simbolicamente referências às origens estadunidenses do hip-hop.

A oficina de Grafite propôs quatro questões que articularam arte urbana com território. Todos os jovens escolheram siglas para substituir nomes completos em suas "tags", prática

que dialoga simultaneamente com tradição do grafite (assinaturas estilizadas) e com necessidade histórica de proteção identitária face à criminalização. Questionados sobre a presença de grafites no bairro, todos responderam afirmativamente, indicando familiaridade visual com arte urbana. Quanto aos locais onde realizariam grafites, sete jovens mencionaram a praça, dois indicaram Amargem, confirmando mais uma vez a centralidade simbólica da praça degradada nas imaginações espaciais.

Quando perguntados o que grafite representaria sobre o bairro, cinco jovens responderam "a arte", quatro afirmaram "a cultura do rap", evidenciando compreensão de que grafite não é ornamentação decorativa mas prática cultural que comunica identidades, territorialidades e resistências. Durante esta oficina, jovens e aicineira Pkena construíram colaborativamente desenho de flor na parede do instituto, escolha que carrega simbolismo potente em território marcado por estigmas de violência: flores representam vida, beleza, delicadeza, crescimento, elementos frequentemente negados a periferias através de narrativas midiáticas centradas em morte e criminalidade.

A oficina de DJ estruturou-se através de três perguntas que revelaram paisagens sonoras territoriais. Questionados sobre DJs preferidos, todos os nove jovens mencionaram DJs de funk, um citou DJ de música eletrônica, nenhum mencionou DJs de hip-hop especificamente. Esse dado documenta que paisagens sonoras do Dom Bosco constituem-se primordialmente através do funk enquanto gênero hegemônico em festas comunitárias, bailes de rua e aparelhagens domésticas. Os nomes propostos para festas ou bailes evidenciaram literacia espacial operando através de denominações territorializadas: "Baile do Biscoito" (nome de morro do Dom Bosco), "Bailinha da Grotta" (apelido de rua), "Baile do Chapadão" (baile que já existe no bairro), entre outros.

A vinculação entre nomes de festas e topônimos locais demonstra processo através do qual jovens territorializam eventos culturais, inscrevendo-os simbolicamente no Dom Bosco. As *playlists* montadas revelaram hibridismo cultural denso: quatro participantes selecionaram duas músicas de trap uma de funk; cinco escolheram duas de funk e uma de trap. A presença massiva de trap nas *playlists* que deveriam "representar o bairro e vocês" documenta centralidade que gênero ocupa nas referências juvenis contemporâneas, evidenciando que jovens do Dom Bosco não estabelecem hierarquias rígidas entre gêneros musicais, circulando entre funk e trap como paisagens sonoras complementares associadas a festas, bailes e celebrações corporais.

De forma sintética, as oficinas de hip-hop ofereceram mediações pedagógicas que permitiram aos jovens nomear, organizar e projetar sentidos sobre experiências previamente vividas no Dom Bosco. Ao articular conhecimento histórico, práticas culturais e exercícios de imaginação espacial, as oficinas ampliaram a capacidade de leitura crítica do território e de formulação de intervenções possíveis, configurando o hip-hop como práxis pedagógica situada.

A seção seguinte examinará comparativamente respostas pré e pós-oficina de cada participante, identificando permanências, rupturas e deslocamentos nas relações com território, identidade e cultura hip-hop.

4.3. Diálogos e deslocamentos: A efetividade da pedagogia hip-hop no território.

Esta seção examina as respostas dos participantes nos dois momentos da pesquisa, identificando transformações, permanências e deslocamentos produzidos pela participação nas oficinas de hip-hop. As comparações não buscam estabelecer relações causais simplistas entre oficinas e transformações subjetivas, mas documentar empiricamente processos através dos quais vivências pedagógicas territorializadas afetaram formas de ver, nomear e imaginar possibilidades. Importa observar não apenas o que mudou, mas também o que permaneceu.

Para tanto, as respostas são agora sistematizadas em dois quadros. O primeiro apresenta a matriz analítica elaborada a partir da sistematização comparativa dos perfis dos participantes, cruzando cada trajetória individual com os eixos analíticos definidos: compreensão do hip-hop, qualidade da escuta cultural, relação com o território e formas de proposição e agência. Embora as experiências e os efeitos da participação nas oficinas sejam singulares, a organização dos dados nesse formato permite identificar padrões, deslocamentos e contrastes entre os jovens, sem reduzir a análise a descrições individuais isoladas.

O quadro pretende, portanto, apresentar de forma sintética e comparável como diferentes níveis de repertório cultural, inserção territorial e envolvimento prévio se articulam na produção de leituras, práticas e proposições distintas a partir da experiência formativa, entre cada jovem da pesquisa.

Quadro 1 - Matriz analítica – Perfil dos participantes × Eixos de análise.

Participante	Compreensão do hip-hop	Escuta cultural	Relação com o território	Propostas / Agência
Breno (17)	Superficial; associa sobretudo à	Consumo musical, sem	Forte pertencimento afetivo; crítica	Mobilização comunitária pontual (festival de pipas), não articulada à cultura.

	música (rap/trap).	interpretação contextual.	centrada em infraestrutura.	
Chayene (17)	Restrita ao break e às batalhas via redes; em transição para leitura política.	Reconhece valor simbólico, mas com mediação do medo do julgamento.	Territorialidade mediada pela igreja; leitura racializada da desigualdade.	Proposta nostálgica de retomada cultural; dança como direito territorial.
Gabriel (17)	Confusa; dificuldade de distinguir rap e trap.	Escuta baseada na identificação cotidiana (trap).	Forte vínculo afetivo; leitura genérica de carências territoriais.	Propostas estruturais e profissionalizantes (curso, esporte).
Gustavo (20)	Estereotipada, mas aberta à diversidade estética.	Escuta corporal e sensível, menos histórica.	Reconhece infraestrutura, mas responsabiliza jovens pela não ocupação.	Propostas difusas; ênfase em individuação e “descoberta de talentos”.
Juan (19)	Consistente e historicamente situada; hip-hop como liberdade.	Escuta interpretativa e contextualizada.	Leitura territorial sofisticada; crítica ao fechamento cultural local.	Postura propositiva e implicada; ampliação de projetos multilinguagens.
Kailaine (19)	Distante; reconhecimento o legitimador, não identitário.	Escuta respeitosa, não engajada.	Circulação restrita; minimiza desigualdade centro-periferia.	Proposta focada em lazer (casa de festas); baixa agência coletiva.
Maria (16)	Muito superficial; hip-hop como rima/entretenimento.	Escuta inicial, mediada por redes sociais.	Forte preferência pelo bairro; leitura dicotômica centro/periferia.	Proposta embrionária (batalha de rima); abertura à aprendizagem.

Os participantes mais jovens, apresentaram transformações mais evidentes no eixo da compreensão do hip-hop e da escuta cultural, deslocando-se do desconhecimento ou de leituras estereotipadas para um reconhecimento básico da cultura e o surgimento de interesse ativo. Já entre os participantes mais velhos, observaram-se deslocamentos qualitativamente mais complexos, especialmente nos eixos da agência, da leitura territorial e da proposição coletiva, evidenciando maior capacidade de articular cultura, política e organização comunitária. Essa diferença indica que a idade não determina a intensidade da transformação produzida pelas oficinas, mas influencia sua qualidade, na medida em que maior maturidade social amplia a possibilidade de converter repertório cultural em leitura estrutural do território e em proposições coletivas mais elaboradas.

Observou-se uma tendência diferenciada segundo o marcador de gênero. As participantes meninas apresentaram transformações particularmente significativas no eixo da legitimação cultural, deslocando-se do desinteresse, do distanciamento para o reconhecimento de sua função política e expressiva. Em seus relatos, o eixo da agência aparece associado à ampliação do repertório de direitos, à crítica à exclusão territorial e à valorização de espaços seguros de expressão coletiva. Entre os meninos, os deslocamentos concentraram-se mais fortemente na escuta interpretativa, na dimensão pedagógica do hip-hop e na articulação entre cultura e organização comunitária. Essa diferenciação indica que o gênero opera como marcador de acesso simbólico à cultura: para as meninas, a oficina funcionou como dispositivo de autorização cultural, enquanto para os meninos atuou sobretudo como dispositivo de sofisticação analítica de práticas previamente reconhecidas.

No que se refere ao nível de envolvimento prévio com o hip-hop, observou-se que participantes com baixo ou nenhum contato anterior apresentaram mudanças mais visíveis nos eixos da compreensão e da escuta, frequentemente descritas como processos de descoberta ou ampliação do universo cultural. Entre aqueles com envolvimento prévio consolidado, não se identificou ruptura, mas um adensamento crítico, sobretudo nos eixos da leitura territorial, da legitimação comunitária e da responsabilização coletiva. Em alguns casos, esse aprofundamento resultou inclusive em processos de radicalização crítica, expressos pela negação da existência de uma relação efetiva entre hip-hop e território quando ausente uma organização coletiva autônoma. Essa diferença indica que o envolvimento prévio fez com que as oficinas adquirissem um efeito formativo-reflexivo, marcado pela complexificação conceitual.

Já o segundo quadro foi construído a partir da análise comparativa dos relatos e proposições dos participantes antes e após a realização das oficinas, reorganizando os dados empíricos não por indivíduo, mas por eixos analíticos transversais. Ainda que se reconheça que os efeitos da experiência sejam distintos e particulares para cada jovem, do ponto de vista metodológico é possível construir categorias analíticas que permitem compreender, de forma mais abrangente, os efeitos da participação nas oficinas. Essa opção metodológica permite explicitar padrões de transformação compartilhados, destacando deslocamentos conceituais, perceptivos e propositivos produzidos pela experiência pedagógica.

O quadro pretende representar, de forma sintética e visual, como as oficinas promoveram mudanças e permanências na compreensão do hip-hop, na qualidade da escuta cultural, na relação com o território e nas formas de agência coletiva, evidenciando o hip-hop

como dispositivo formativo capaz de reconfigurar modos de leitura e intervenção no espaço urbano periférico. Diferentemente do quadro-síntese sociobiográfico, que enfatiza a variação dos efeitos segundo perfis individuais, este quadro privilegia a análise transversal, evidenciando como determinadas transformações se manifestaram de maneira recorrente entre os participantes, ainda que com intensidades e formulações distintas.

Quadro 2 – Transformações produzidas pelas oficinas de hip-hop, por eixo analítico.

Eixo analítico	Antes das oficinas	Após as oficinas
Compreensão do hip-hop	Associação vaga à música, dança ou lazer; presença de estereótipos ligados à contestação difusa ou desconhecimento total dos elementos culturais.	Reconhecimento do hip-hop como cultura multifacetada, historicamente situada e politicamente orientada, compreendida como forma de resistência, expressão comunitária e tecnologia pedagógica.
Qualidade da escuta cultural	Escuta descontextualizada, baseada no consumo ou na familiaridade superficial; dificuldade de atribuir significado às práticas culturais.	Desenvolvimento de escuta interpretativa e contextualizada, capaz de relacionar práticas culturais a experiências históricas, territoriais e afetivas compartilhadas.
Relação com o território	Pertencimento afetivo ao bairro coexistindo com leituras genéricas sobre união comunitária ou críticas pouco elaboradas à infraestrutura.	Leitura territorial mais complexa, distinguindo convivência de coletividade, reconhecendo desigualdades internas, ausência de gestão comunitária e fragmentações espaciais.
Propostas para o bairro	Ideias centradas em infraestrutura física, esporte convencional ou lazer despolitizado; em alguns casos, ausência completa de proposições.	Propostas articuladas entre cultura, formação, assistência e organização coletiva, com ativação simbólica de espaços públicos e corresponsabilização entre moradores e poder público.
Agência e responsabilização	Postura predominantemente diagnóstica, com deslocamento da responsabilidade para o Estado ou para “a comunidade” de forma abstrata.	Assunção de posição propositiva, com reconhecimento da própria implicação na mobilização coletiva e na sustentação de práticas culturais no território.

No eixo relação com o território, o quadro mostra um deslocamento qualitativo do reconhecimento de precariedades materiais e desigualdades socioespaciais, já presente antes das oficinas, para uma compreensão mais complexa do território como espaço de disputa simbólica, cultural e política. As oficinas não criaram a consciência da desigualdade, mas ampliaram a capacidade de nomeá-la, interpretá-la e vinculá-la a processos históricos e raciais. Observa-se, nesse eixo, a passagem de leituras centradas exclusivamente na infraestrutura (praça, quadra, equipamentos) para proposições que articulam pertencimento, identidade territorial e possibilidade de intervenção cultural situada.

No eixo compreensão do hip-hop, as transformações aparecem de forma mais nítida. O quadro registra o deslocamento de percepções restritas, hip-hop como música, dança ou entretenimento, para entendimentos que o reconhecem como movimento cultural, político e pedagógico. Amplia-se a consciência sobre suas origens históricas, sua vinculação com territórios negros periféricos e sua função enquanto linguagem de denúncia, resistência e organização coletiva. Mesmo entre participantes que não se tornaram praticantes, observa-se transformação na forma de escutar, ver e atribuir sentido à cultura.

O eixo formas de engajamento cultural aponta que as oficinas produziram menos adesão imediata a práticas organizadas e mais mudanças nas disposições subjetivas. O quadro apresenta deslocamentos do desinteresse ou da passividade para posturas de curiosidade, atenção e reconhecimento da legitimidade cultural do hip-hop. Em alguns casos, houve intensificação de práticas já existentes; em outros, aproximação inicial ou abertura para participação futura. Esse eixo revela que o principal efeito das oficinas foi a ativação de disposições culturais e não a conversão automática em militância ou atuação contínua.

No eixo proposições para o bairro, o quadro sintetiza uma transformação significativa na imaginação territorial. As propostas pré-oficina, frequentemente centradas em demandas genéricas por infraestrutura ou lazer, deram lugar a formulações mais situadas, que articulam cultura, território e coletividade. Emergiram ideias como batalhas de rima na praça, oficinas culturais, espaços de encontro e projetos que combinam formação, expressão e cuidado comunitário. Esse deslocamento indica fortalecimento da capacidade de imaginar o território como produto de ações coletivas e não apenas como espaço dado ou carente.

Por fim, o quadro permite observar limites claros das transformações produzidas. Permanecem estáveis os vínculos afetivos com o bairro, as preferências musicais dominantes (trap e funk), a centralidade do Instituto Amargem como mediador cultural e a ausência de práticas auto-organizadas consolidadas após as oficinas.

Para interpretar esses deslocamentos, mobiliza-se a categorização proposta por Oliveira (2006), que identifica cinco estratégias territoriais do hip-hop, celebração, comunicação, construção política interna, auto-organização e pedagógica, compreendidas não como tipos excludentes, mas como dimensões que se articulam nas práticas concretas do movimento.

A estratégia de celebração refere-se a espaços de encontro lúdico, festas, rodas e batalhas que afirmam corporeidades negras periféricas historicamente excluídas de equipamentos culturais legitimados, reivindicando direito de criação e produção cultural própria através de ocupação festiva de ruas, praças e quadras. Essa estratégia manifestou-se claramente nas oficinas através do elemento *breaking* e das propostas juvenis de nomear festas territorializadas. A recorrência da praça como espaço imaginado para rodas de break e batalhas de rima, mencionada por seis dos nove jovens, indica uma tentativa de ressignificar um equipamento público degradado como lugar de encontro e celebração cultural. Conforme argumenta Oliveira (2006), não se trata de naturalizar a precariedade, mas de politizar o uso do espaço público por meio de práticas festivas que afirmam que "nós também temos direito de estar aqui, de usar este espaço, de fazer dele lugar de alegria e cultura".

A estratégia de comunicação visa romper o silenciamento imposto às periferias, utilizando paisagem urbana e meios locais para difundir discursos do movimento através de grafites e outras formas de expressão visual que afirmam direito de comunicação e visibilidade. Essa estratégia manifestou-se nas oficinas de grafite onde jovens escolheram siglas para tags, identificaram presença de grafites no bairro e propuseram realizar intervenções na praça e no Amargem. Esta estratégia, articula-se com o que Oliveira (2006) denomina direito de expressão: possibilidade de periferias narrarem a si mesmas, disputando representações hegemônicas que frequentemente retratam territórios negros apenas através de chaves de violência, carência, problema social.

A estratégia de construção política interna refere-se a espaços criados para debate teórico e organização institucional do movimento, onde se discute relação com Estado, questões raciais, segregação urbana e estratégias de mobilização. Essa estratégia manifestou-se nas oficinas através das rodas de conversa e momentos de reflexão coletiva sobre território, identidade e cultura. As perguntas de quebra-gelo funcionaram como dispositivos de construção política interna ao estimularem jovens a refletirem sobre especificidades territoriais ("O que só tem no Dom Bosco?"), a conectarem práticas culturais com vivências periféricas ("O hip-hop tem a ver com a vida de quem mora aqui?"), a

identificarem possibilidades de mobilização ("O hip-hop pode ajudar jovens a se organizarem?"). Esses momentos reflexivos produziram análises mais sofisticadas sobre fragmentação comunitária, responsabilidades compartilhadas entre Estado e moradores, diferenças entre união aparente e organização efetiva.

A estratégia de auto-organização refere-se à capacidade do movimento de gerir a si mesmo através de coletivos que integram elementos do hip-hop de forma autônoma, exercitando direito de auto-organização local. Essa estratégia manifestou-se menos explicitamente nas oficinas, uma vez que intervenção pedagógica foi temporalmente limitada e mediada por oficineiros externos. Entretanto, as propostas juvenis de criarem eventos no bairro (batalhas de rima, festas, oficinas de desenho) sinalizam germens de disposição para auto-organização. Essas propostas evidenciam que oficinas estimularam imaginação sobre possibilidades de gestão coletiva de práticas culturais territorializadas, fundamento necessário para desenvolvimento posterior de auto-organização efetiva.

A estratégia pedagógica utiliza o hip-hop como ferramenta de ensino e socialização de jovens, transmitindo técnicas e consciência política através de oficinas em escolas e projetos sociais, garantindo direito ao conhecimento e profissionalização. As oficinas realizadas no Dom Bosco configuram-se precisamente como manifestação dessa estratégia pedagógica: vivências estruturadas que articularam aprendizagem prática de elementos do hip-hop (break, MC, grafite, DJ) com reflexões sobre território, identidade e desigualdades sociais.

Para aprofundar a compreensão dessas transformações, retoma-se o conceito de consciência espacial (Gomes, 2017), entendido como a capacidade de nomear-se a partir do território e disputar narrativas sobre a periferia. A vinculação entre identidade artística e localização espacial, expressa em vulgos, nomes de festas e referências territoriais, não constitui mero recurso estilístico, mas uma operação política de afirmação territorial. Conforme Souza (2011) e Oliveira (2006), nomear-se a partir da periferia implica reivindicar o direito de falar desde esse lugar e disputar narrativas que historicamente desqualificam esses territórios. Em contextos de estigmatização, afirmar-se como "MC do Chapadão" ou propor um baile territorializado é um gesto de afirmação identitária e de disputa simbólica por dignidade territorial.

As oficinas também promoveram processos de literacia espacial ao tornarem explícitas relações frequentemente tácitas entre sujeitos, cultura e território. Esses exercícios não criaram vínculos territoriais inexistentes, mas tornaram conscientes e verbalizáveis relações frequentemente tácitas entre sujeitos e lugares.

Isso se refletiu nas propostas juvenis para o bairro, que passaram de demandas abstratas por infraestrutura ou atividades recreativas convencionais para projetos culturais territorializados que articulam formação, expressão, assistência social e construção de espaços de convivência. Tal deslocamento indica que as oficinas fortaleceram a capacidade de imaginar territórios como produtos de ações coletivas, disputas políticas e intervenções culturais.

As transformações mais significativas produzidas pelas oficinas não se expressaram em mudanças radicais de vínculos territoriais ou inserção dos jovens em movimentos sociais organizados, mas em deslocamentos qualitativos nas formas de perceber, interpretar e imaginar possibilidades sobre territórios, culturas e identidades. Os relatos dos jovens indicam a passagem de um consumo descontextualizado para uma escuta informada e crítica.

A passagem de consumo desinformado para escuta situada historicamente configura dimensão pedagógica fundamental: conhecimento contextualizado transforma passividade em apropriação crítica. Essas transformações não configuram meras mudanças de preferências estéticas, mas desenvolvimento de disposições atentas, curiosas, interpretativas que caracterizam postura crítica face a práticas culturais.

O hip-hop funcionou como tecnologia de leitura crítica do território. Ferramenta que contribui para ler o território a partir de chaves analíticas que conectam cultura com política, arte com resistência, expressão com mobilização. Chayene explicita essa dimensão ao afirmar que o hip-hop exige pensar a própria trajetória em relação ao lugar onde se vive e às pessoas ao redor. Juan complementa ao reconhecer que o hip-hop pode ser apresentado tanto como arte quanto como resistência, indicando que o enquadramento pedagógico estrutura formas através das quais a cultura é apropriada.

As oficinas enquadraram deliberadamente hip-hop não apenas como entretenimento, mas como movimento cultural-político territorializado em periferias negras, estratégia que produziu efeitos nas formas como jovens passaram a compreender e relacionar-se com a cultura.

Mesmo entre jovens que não se identificaram plenamente com o hip-hop, como Kailaine, observou-se transformação relevante: do desinteresse para o reconhecimento da legitimidade e do “peso” social da cultura. Isso evidencia que as oficinas produziram efeitos para além da adesão estética, desenvolvendo capacidade de reconhecer legitimidade de práticas culturais alheias e compreender funções sociais do hip-hop para além de preferências estéticas individuais.

Em síntese, os dados indicam que as oficinas de hip-hop funcionaram como pedagogias espaciais multidimensionais que produziram transformações qualitativas nas percepções dos nove jovens participantes sobre território, cultura e identidade. Essas transformações manifestaram-se através de: ampliação de conhecimentos sobre cultura hip-hop com transformação de posturas de desinteresse em engajamento; desenvolvimento do vocabulário político-cultural para nomear processos territoriais (resistência, expressão, mensagem, organização, coletividade); desenvolvimento de consciência e literacia espacial; maior capacidade de imaginar intervenções territorializadas; e fortalecimento de disposições para participação cultural coletiva.

Ao mesmo tempo, os limites da intervenção são evidentes. Permaneceram os vínculos territoriais estáveis; preferências musicais por trap e funk; críticas à desigualdade socioespacial que precediam oficinas; centralidade do Instituto Amargem. A praça manteve-se simultaneamente criticada e desejada como espaço de intervenção, revelando contradições não resolvidas. As estratégias territoriais de construção política interna e auto-organização manifestaram-se de forma germinal, não plenamente desenvolvidas. Por fim, nenhum jovem relatou ter iniciado práticas organizativas concretas no bairro após oficinas, evidenciando que deslocamentos subjetivos não se traduziram automaticamente em mobilizações coletivas efetivas.

Essas constatações reconhecem que transformações subjetivas profundas e consolidação de práticas organizativas exigem temporalidades mais longas, continuidades institucionais, articulações com movimentos sociais consolidados, condições que extrapolam uma intervenção pedagógica pontual em uma pesquisa acadêmica.

As oficinas, contudo, plantaram sementes: forneceram repertórios conceituais, estimularam imaginações, fortaleceram disposições, produziram vínculos entre jovens mediados por interesse cultural compartilhado. Se essas sementes germinarão em práticas organizativas sustentáveis dependerá de múltiplos fatores que ultrapassam as possibilidades dessa pesquisa.

O capítulo demonstrou, assim, que o hip-hop, quando mediado pedagogicamente por meio de oficinas territorializadas, produz influências multidimensionais relevantes sobre juventudes periféricas, incidindo sobretudo no plano das disposições subjetivas, da consciência espacial e das formas de relação com o território, a cultura e a própria identidade. Mais do que promover adesões imediatas a práticas culturais organizadas, as oficinas atuaram como dispositivos formativos que ampliaram repertórios, qualificaram a escuta, produziram

vocabulário político-cultural e fortaleceram a capacidade dos jovens de nomear, interpretar e imaginar seus territórios como espaços de disputa e possibilidade.

Ao funcionar como pedagogia espacial, o hip-hop mostrou-se capaz de transformar modos de ver, sentir e pensar o lugar vivido, criando condições simbólicas e cognitivas para futuras ações coletivas e para a afirmação territorial de juventudes negras periféricas. Esses achados reforçam a potência do hip-hop não apenas como expressão artística ou prática cultural, mas como tecnologia pedagógica situada, cuja eficácia se manifesta na produção de consciência crítica, na valorização do pertencimento e na ampliação das possibilidades de participação cultural e política, ainda que seus efeitos organizativos mais estruturados dependam de temporalidades, continuidades institucionais e articulações que extrapolam o escopo de uma intervenção pontual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação investigou as interações entre a juventude negra do bairro Dom Bosco e o movimento hip-hop, procurando compreender como esta expressão cultural e política contribui para a vivência de sujeitos historicamente marginalizados. Nela, buscamos compreender as influências do hip-hop no fortalecimento do pertencimento, na formação de identidades e no incentivo à mobilização. A pesquisa demonstrou como o hip-hop, na sua dimensão simbólica e concreta, pode ser apropriado como uma prática pedagógica de construção de lugar, promovendo novas espacialidades e vínculos afetivos que fundamentam formas de intervenção no espaço urbano.

Esta dissertação avançou em três frentes principais. No primeiro capítulo, situou-se o problema de pesquisa e fundamentou-se teoricamente a análise da produção racializada do espaço urbano, conectando conceitos de geografia crítica às práticas culturais dos territórios estudados. O segundo capítulo aprofundou a investigação sobre o hip-hop como prática cultural que reconfigura sentidos de território e identidade, evidenciando seu potencial pedagógico e de resistência nas experiências das juventudes negras do bairro. O terceiro capítulo abordou a metodologia de pesquisa-ação e a articulação com a arte-educação, detalhando como a abordagem participativa permite reconhecer as juventudes negras do bairro como coautoras de conhecimento geográfico. Por fim, o terceiro capítulo apresentou os resultados e discussões, evidenciando como as experiências e práticas dessas juventudes, em diálogo com organizações territoriais como o Instituto Amargem, produzem narrativas espaciais singulares, tensionando categorias teóricas estabelecidas e oferecendo contribuições concretas para a Geografia das Juventudes.

A síntese interpretativa dos achados revela que as oficinas de hip-hop atuaram como potentes pedagogias espaciais. Os resultados evidenciam que a imersão na cultura hip-hop produziu transformações qualitativas nas percepções juvenis, manifestadas pelo desenvolvimento de um vocabulário político-cultural que permitiu aos jovens não apenas descrever a sua realidade, mas nomear criticamente os mecanismos de segregação. Observou-se que o fortalecimento do pertencimento ocorre através de um deslocamento qualitativo: o vínculo afetivo-territorial, muitas vezes restrito ao espaço doméstico ou da rua próxima, expande-se para um vínculo político-cultural articulado com a cidade. A formação de identidades foi potencializada pela incorporação de camadas que dialogam com a

ancestralidade e a localização geográfica, fomentando uma consciência espacial que afirma a dignidade periférica contra a estigmatização externa.

Neste sentido, a pesquisa demonstra que o hip-hop não é apenas um "objeto de estudo" da Geografia, mas uma forma de ler, escrever e disputar a produção do espaço. Embora o incentivo à mobilização tenha permanecido primordialmente em dimensões subjetivas, o trabalho documentou o germe de futuras práticas organizativas, evidenciando que a consciência da desigualdade é o primeiro passo para a reivindicação do direito à cidade.

As contribuições desta pesquisa situam-se em múltiplas frentes. Teoricamente, a articulação entre a produção racializada do espaço urbano e a análise situada das práticas culturais demonstra como categorias da geografia crítica se manifestam em territórios específicos. Metodologicamente, o trabalho oferece um modelo de intervenção pedagógica replicável, fundamentado na pesquisa-ação, que utiliza a arte-educação para produzir conhecimento geográfico sem separar a academia da práxis social. Socialmente, a investigação reforça a importância vital de organizações territoriais, como o Instituto Amargem, que funcionam como pontos de resistência onde a presença do Estado é frequentemente marcada apenas pela vertente repressiva. Além disso, a pesquisa contribui para o adensamento do campo da Geografia das Juventudes ao propor uma metodologia de pesquisa que toma o ponto de vista das juventudes negras do bairro como posição analítica, reconhecendo-as não apenas como objeto de investigação, mas como sujeitos produtores de leituras territoriais, narrativas espaciais e formas próprias de interpretação da cidade.

Apesar dos avanços, a pesquisa encontrou limitações, como o recorte temporal circunscrito, que não permitiu acompanhar a durabilidade das transformações subjetivas em longo prazo, e o número de participantes focado na densidade qualitativa. Estas lacunas abrem caminho para desdobramentos futuros que podem ampliar a escala e a profundidade desta investigação. No campo acadêmico, sugerem-se estudos longitudinais que acompanhem se a consciência espacial despertada nas oficinas se traduz em engajamentos políticos institucionais ou coletivos no futuro. Há também uma demanda fértil por pesquisas que cruzem a cultura hip-hop com as interseccionalidades de gênero e sexualidade nas periferias de Juiz de Fora, investigando como jovens mulheres e a população LGBTQIA+ ressignificam esse território a partir de suas próprias vivências.

Em termos de escala, caminhos futuros podem envolver o mapeamento das redes de circulação destes artistas para além do Dom Bosco, compreendendo como o trânsito entre diferentes bairros e o centro da cidade configura uma cartografia de resistência que extrapola

o local. No âmbito das políticas públicas, os resultados aqui apresentados podem servir de subsídio para o desenho de programas de educação não-formal que reconheçam o hip-hop como ferramenta de emancipação, incentivando o financiamento público para organizações comunitárias que já realizam esse trabalho de base. A replicação desta metodologia em outros contextos urbanos permitiria uma análise comparativa sobre como o hip-hop se adapta às especificidades de diferentes "Dom Boscos" pelo Brasil, refinando a compreensão sobre as estratégias territoriais da juventude negra.

Espera-se que esta dissertação tenha contribuído para o adensamento teórico, rigor metodológico e relevância social de estudos sobre hip-hop e juventudes periféricas no Brasil. Compreender hip-hop como pedagogia espacial significa reconhecer que a cultura não determina mecanicamente transformações políticas, mas fornece repertórios, vocabulários, imaginações que fortalecem capacidades de juventudes periféricas de lerem criticamente seus territórios e imaginarem futuros mais justos. Investigações como esta podem contribuir fornecendo conhecimentos situados que informem práticas educativas, culturais e políticas comprometidas com justiça espacial e reconhecimento de dignidade das periferias brasileiras.

Como ensina a poética de Emicida em Principia, "tudo, tudo, tudo que nóiz tem é nóiz", pois o movimento compreende que "o que de fato nos mantém de pé é o que nos mantém unidos". Essa união, forjada nos morros e nas rimas, reitera que, apesar das ausências do Estado, a periferia se faz presença e potência, pois, em última análise, "a vida é um sopro e o que a gente deixa é o rastro" e o hip-hop é o rastro de dignidade e resistência deixado pela juventude no espaço urbano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO, Mary Garcia. **Ser jovem no Brasil hoje: políticas e perfis da juventude brasileira**. Cadernos Adenauer XVI, n. 1, p. 13-24, 2015.

ACSELRAD, Henri. **Vulnerabilidade ambiental, processos e relações**. In: ENCONTRO NACIONAL DE PRODUTORES E USUÁRIOS DE INFORMAÇÕES SOCIAIS, ECONÔMICAS E TERRITORIAIS, 2., 2006, Rio de Janeiro. Comunicação... Rio de Janeiro: FIBGE, 2006.

ACSELRAD, Henri (Org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fundação Heinrich Böll, 2004.

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello do Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

AGUIAR, Marcia de Medeiros; SILVA, Arthur Pedro de Moraes da. **Oficinas educativas como metodologia no processo ensino-aprendizagem: construção e práticas**. Pesquisa e Debate em Educação, Juiz de Fora, v. 11, n. 2, p. 1-13, e31842, jul./dez. 2021.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Cartografia & Fotografia Étnica: Territorialidade Quilombola**. Geobaobás, Brasília, DF, v. 1, n. 1, p. 1-69, 2018

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

ALMEIDA NUNES, Gilcerlândia Pinheiro de. **"A Integração do Negro na Sociedade de Classes": uma difícil via crucis ainda a caminho da redenção**. Florestan Fernandes. Cronos, Natal-RN, v. 9, n. 1, p. 247-254, jan./jun. 2008.

ANDRADE, Elaine Nunes de (Org.). **Rap e educação, rap é educação**. São Paulo: Summus, 1999.

BARBOSA, Ana Mae. **Arte-Educação no Brasil: realidade hoje e expectativas futuras**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 170-182, set./dez. 1989.

BARRETO, Ana Claudia de Jesus. **O lugar do negro em Juiz de Fora-MG: segregação ambiental, espaço e raça**. Revista Pós Ciências Sociais, v. 15, n. 30, p. 197-214, 2018.

BARRETO, Sônia Regina. **Mapeamento de risco em áreas de ocupação irregular no município de Juiz de Fora - MG: o caso do bairro Dom Bosco**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

BARROS, Rodolfo Arruda Leite de. **Golden Gulag: prisões, excedentes, crise e oposição na Califórnia globalizada**. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 3, p. 799-819, set./dez. 2016.

BATISTA, Rita de Cassia Souza Félix. **Clubes negros na espacialidade urbana de Juiz de Fora**. 2015. 213 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2015.

BATISTA, Vera Lúcia Viana. **Italianos em Juiz de Fora: trabalho e história oral**. Revista Convergência Crítica, n. 9, 2016.

BATISTA, Vera Lúcia Viana. **O trabalho dos negros livres na "Manchester Mineira"**. Juiz de Fora: Funalfa, 2015.

BENCHIMOL, Jaime Larry. **Pereira Passos: um Haussmann tropical**. A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2007.

CALLAI, Helena Copetti. **Aprendendo a ler o mundo: a geografia nos anos iniciais do ensino fundamental**. Cadernos Cedes, Campinas, v. 25, n. 66, p. 227-247, maio/ago. 2005.

CAMINHA, Julia Vilela. O comum como ação coletiva no espaço e cotidiano. **Revista Eletrônica História, Natureza e Espaço**, v. 7, n. 1, 2018.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CERIACO, Michel da Silva; CORROCHANO, Maria Carla. **Rap e o Movimento Negro Educador: Juventude negra no protagonismo da Lei 10.639/03**. Revista Artes de Educar, v. 10, n. 1, 2024.

CERIACO, C. A. S.; CORROCHANO, M. C. **O rap como letramento racial e social: experiências de jovens artistas periféricos**. Revista Brasileira de Educação, v. 29, 2024.

CASSAB, Clarice. **“Contribuição à construção das categorias jovem e juventude: Uma introdução”**. *Locus: Revista De História* 17 (2). Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20352>. Acesso em: 15 dez. 2025.

CASSAB, Clarice. **Imagens e narrativas: uma proposta de construção de metodologia para pesquisa sobre juventudes e cidade**. Caminhos de Geografia, Uberlândia, v. 24, n. 95, p. 145–159, 2023. DOI: 10.14393/RCG249567025. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/view/67025>. Acesso em: 15 jan. 2026.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CORROCHANO, Maria Carla; CERIACO, Michel da Silva (Michel Yakini-Iman). **RAP e o movimento negro educador: juventude negra no protagonismo da Lei 10.639/03**. Revista Interinstitucional Artes de Educar, v. 10, n. 1, p. 269-284, jan. 2024.

COSTA, Victor Hugo Sodré da; SACRAMENTO, Ana Claudia Ramos. **RAP e educação, RAP é geografia: oficina para crianças**. GeoUERJ, Rio de Janeiro, n. 43, e76441, 2023. DOI: 10.12957/geouerj.2023.76441.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Bairros Negros e Cidades Negras: Conceitos Necessários para a Inclusão das Populações Negras nas Histórias da Cidades Brasileiras**. Revista Campo da História, v. 8, n. 1, p. 273-286, 2023

_____. **Críticas ao pensamento das senzalas e da casa grande**. Revista Espaço Acadêmico, Maringá, v. 13, n. 150, p. 84-100, nov. 2013

_____. **Educação, cidade e afrodescendência: As formas territoriais e políticas do racismo no Brasil**. In: PIZZI, Laura Cristina Vieira; FUMES, Neiza de Lourdes Frederico (org.). Formação do pesquisador em educação: identidade, diversidade, inclusão e juventude. Maceió: Edufal, 2007

_____. **História e Memória de Bairros de Maioria Afrodescendentes**. In: VASCONCELOS, José Gerardo et al. (org.). Interfaces Metodológicas na História da Educação. 1. ed. Fortaleza: Edições da UFC, 2007a. v. 1, p. 77-89

_____. **Racismo antinegro, um problema estrutural e ideológico das relações sociais brasileiras**. Política Democrática, Brasília, v. 7, p. 118-127, 2008

_____. **Os Negros Não Se Deixaram Escravizar: Temas para as aulas de história dos Afrodescendentes**. Revista Eletrônica Espaço Acadêmico, v. 69, p. 1-10, 2007

_____. **Serviço Social e população negra: Conceitos para uma análise estrutural do racismo antinegro**. In: BRITO, Angela Ernestina Cardoso; CUNHA JUNIOR, Henrique (org.). Serviço Social e a população negra: a encruzilhada. Montes Claros: Caminhos Iluminados, 2015. p. 15-36

CRUZ, Claudete Robalos da. **Paulo Freire e Milton Santos: fundamentos para uma pedagogia do espaço**. 2014. 174 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

DAYRELL, J.. (2007). **A escola "faz" as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil**. Educação & Sociedade, 28(100), 1105–1128. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302007000300022>

DIAS, Carolina Nascimento; PEREIRA, Eliane Regina. **Hip hop na ONG: os sentidos produzidos por crianças e adolescentes em oficinas de danças**. [S. l.: s. n.], [2017].

DOS SANTOS, Renato Emerson. **Agendas & agências: a espacialidade dos movimentos sociais a partir do Pré-Vestibular para Negros e Carentes**. 2006. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

DOS SANTOS, Renato Emerson. **Expressões espaciais das relações raciais: algumas notas**. Boletim Campineiro de Geografia, v. 12, n. 1, p. 11-27, 2022.

DOS SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP et Alii; Brasília: ABPN, 2012.

FALS BORDA, Orlando. **Ciencia propia y colonialismo intelectual**. 2. ed. Bogotá: Editorial Nuestro Tiempo; Oveja Negra, 1971

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro à sociedade de classes**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1964.

FRANÇA, Danilo. Racialização urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 36, n. 107, 2021.

FRANCO, Maria Amélia Santoro. **Pesquisa-ação: lembretes de princípios e de práticas**. Revista Eletrônica Pesquiseduca, Santos, v. 11, n. 25, p. 358-370, set./dez. 2019

FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira**. São Paulo: Olho d'Água, 1995

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, Rudinei Telier de. **E assim falou o Bronislaw**. Pelotas, RS: [s. n.], 2023.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

GILMORE, R.W.; ANTIPON, L.C.; ALVES, C.N.; NOVO, M.F. Ruth Wilson Gilmore – **Freedom is a place**. Ruth Wilson Gilmore e a Geografia Abolicionista. *Geosp*, v. 28, n. 1, e-222824, jan./abr. 2024.

GILMORE, Ruth Wilson. **Golden Gulag: prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California**. Berkeley: University of California Press, 2007.

GILMORE, Ruth Wilson. **Geografia da abolição e o problema da inocência**. In: JOHNSON, G. T.; LUBIN, A. (org.). *Futures of Black Radicalism*. Nova York: Verso, 2017. p. 225-240.

GOMES, Jamila Reis. **A Cultura Hip-Hop: Saberes e resistências cotidianas ordinários dos habitantes do seu lugar de vida**. Salvador: UFBA, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **Intelectuais Negros e Produção do Conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira**. In: SOUSA SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 419–441.

GOMES, Renan Lélis. **Território usado e movimento hip-hop: cada canto um rap, cada rap um canto**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, UNICAMP, Campinas, 2012.

GROPPO, Luís Antonio; ANTÔNIO, Severino. **A participação do educador na pesquisa em Educação Sociocomunitária: observação participante e pesquisa participante**. In: MIRANDA, A.; BISSOTO, M. L. (orgs.). *Metodologia em Educação Sociocomunitária*. 2016

GROPPO, Luís Antonio **Introdução à Sociologia da Juventude** – Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 164 p. : il. ; 21 cm. Inclui bibliografia. ISBN: 978-85-462-1076-3

GUTIÉRREZ LUNA, Diana Itzu. **Territorialidades no-patriarcales**. In: CATTANEO, Dilermando; CÂMARA, Marcelo Argenta; SILVEIRA, Renata Ferreira da (Orgs.). Geografias das R-existências. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2021.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. **A mediação dos vínculos territoriais para a construção coletiva de espaços do viver**. In: CATTANEO, Dilermando; CÂMARA, Marcelo Argenta; SILVEIRA, Renata Ferreira da (Orgs.). Geografias das R-existências. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2021.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

JAUMONT, Jonathan; VARELLA, Renata Versiani Scott. **A Pesquisa Militante na América Latina: trajetória, caminhos e possibilidades**. Direito & Práxis, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 414-464, 2016.

JOAQUIM, Felipe Ferreira; CAMARGO, Maria Rosa Rodrigues Martins de. **Revisão bibliográfica: oficinas**. Educação em Revista, Belo Horizonte, v. 36, e218538, 2020.

KATUTA, Ângela Massumi. **As geografias e as cartografias como instrumentos de emancipação e lutas em defesa da dignidade das existências**. In: CATTANEO, Dilermando; CÂMARA, Marcelo Argenta; SILVEIRA, Renata Ferreira da (Orgs.). Geografias das R-existências. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2021.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Tradução: Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. 4. ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. 1. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 1991

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001

LEITE, Ana Luiza; LEMOS, Dannyela da Cunha. **Utilização da pesquisa-ação no campo das ciências sociais aplicadas**. READ. Revista Eletrônica de Administração, Porto Alegre, v. 28, n. 1, p. 65-91, jan./abr. 2022

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LOURAU, René. **Análise institucional**. Petrópolis: Vozes, 1975. (Resenha de M. Helena Novaes, Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada, v. 28, n. 2, 1976).

LEWIN, Kurt. **Action research and minority problems**. Journal of Social Issues, v. 2, n. 4, p. 34-46, 1946

MALLMANN, Elena Maria. **Pesquisa-ação educacional: preocupação temática, análise e interpretação crítico-reflexiva**. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, v. 45, n. 155, p. 76-98, jan./mar. 2015

MARICATO, Ermínia. **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Alfa-Omega, 1979.

MASOLO, Dismas A. **Filosofia e Conhecimento Indígena: uma perspectiva africana**. In: SOUSA SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009, p. 507–530.

MASSEY, Doreen. **Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MENESES, Maria Paula. **Corpos de violência, Linguagens de Resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo**. In: SOUSA SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009, p. 177–213.

MONTEIRO, Verônica Sibere Ferraz. **O Hip-Hop em Viçosa-MG: Trajetórias socioespaciais dos rappers pelo espaço urbano (2010-2020)**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2021.

NOGUEIRA NETO, José Maria. Metodologias participativas e juventudes: vivências grupais como dispositivos para educação em direitos humanos. In: V CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO (CONEDU), 2018, Olinda. Anais... Olinda: CONEDU, 2018.

NUNES, João Arriscado. **O Resgate da Epistemologia**. In: SOUSA SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009, p. 215–241.

NOVAES, Marcos Bidart Carneiro; SOUZA, Andréa Claudia de; DRUMMOND, Joceli Regina. **Pesquisa participante a serviço da emancipação e da ruptura de silêncios: uma**

experiência no Brasil. Revista Brasileira de Psicodrama, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 39-51, jan./jun. 2019

OLIVEIRA, Denilson Araújo de. **Juventude e territorialidades urbanas: uma análise do hip hop no Rio de Janeiro.** Revista de Geografia (PPGEO-UFJF), v. 2, n. 1, 2012.

OLIVEIRA, Denilson Araujo de. **Por uma significação geográfica do Movimento Hip Hop. 2004.** Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

OLIVEIRA, Denilson Araujo de. **Territorialidades no mundo globalizado: outras leituras de cidade a partir da cultura Hip Hop na metrópole carioca.** 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

OLIVEIRA, Jess de; BARBOSA, Jorge Luiz. A rua é nóiz - Fundamento Hip-Hop e Direito à Cidade. **Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia (ENANPEGE),** 2023.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. **Negros e imigrantes em Juiz de Fora (1854-1914).** In: BASTOS, Wilson de Lima; ANTONACCI, Maria Antonieta (Orgs.). Memórias e experiências de imigrantes. São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

OSUMARÉ, H. **The africanist aesthetic in global hip-hop: power moves.** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.

PERONDI, Maurício. **Possibilidades de construção de uma metodologia participativa de pesquisa com jovens.** Revista Educação, Cultura e Sociedade, Sinop, v. 11, n. 1, p. 103-118, jan./jun. 2021.

PINHEIRO, N. V.; SELLIN, W. D.; SILVA, F. D. T.; SILVA, C. F. da C. R. da. **Revisitando a oficina pedagógica como metodologia de ensino e aprendizagem: aportes teóricos e indicações metodológicas.** Revista Eletrônica de Educação, v. 18, e6406201, p. 1-19, jan./dez. 2024.

PLÁCIDO, Ricardo do Ó. **Territórios Negros: Cartografias e etnicidades na experiência do rap paulistano (1970-1990).** Dissertação (Mestrado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Outros horizontes para a geografia pela vida, pela dignidade e pelo território.** In: CATTANEO, Dilermando; CÂMARA, Marcelo Argenta; SILVEIRA, Renata Ferreira da (Orgs.). *Geografias das R-existências*. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2021.

RATTS, Alex. **A geografia entre aldeias e quilombos: territórios étnicos no Brasil.** In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alex (Orgs.). **Geografia: leituras culturais.** Goiânia: Alternativa, 2003.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. **Sociabilidade, hoje: leitura da experiência urbana.** Caderno CRH, Salvador, v. 18, n. 45, p. 411-422, set./dez. 2005.

RODRIGUES, Glauro Bruce. **Geografias Insurgentes: um olhar libertário sobre a produção do espaço urbano através das práticas do movimento hip-hop.** Dissertação de Mestrado - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em Geografia, Rio de Janeiro, 2005. 329 p.

ROLNIK, Raquel. **A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo.** São Paulo: Studio Nobel; FAPESP, 1997.

ROLNIK, Raquel. **Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro.** *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, n. 17, p. 29-41, 1989.

ROSE, Tricia. **Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America.** Hanover, NH: University Press of New England / Wesleyan University Press, 1994.

DE SÁ, Marcelo Henrique. **Juiz de Fora, uma cidade negra: análise sobre a dimensão racial do espaço.** *Élisée, Rev. Geo. UEG*, v.13, n.1, e1312411, 2024.

SANTOS, Clézio dos. Por uma pedagogia espacial: Geografia e o pensamento freireano. **Revista Eletrônica Pesquiseduca**, Santos, v. 14, n. 35, p. 763-776, maio/ago. 2022.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, María Laura. **O Brasil: Território e sociedade no início do século XXI.** 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Milton. **O retorno do território. Território : globalização e fragmentação.** Tradução . São Paulo: Hucitec, 1998

SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e meio técnico-científico informacional.** São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Cristiane. **Pedagogia espacial e relações étnico-raciais: o território como currículo.** Rio de Janeiro: DP&A, 2022.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. Pesquisa participante: alteridade e comunidades interpretativas. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 11-41, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930).** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** In: SOUSA SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009, p. 23–71.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Um Ocidente Não-Ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal.** In: SOUSA SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009, p. 445–485.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SOUSA SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009, p. 9–19.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop.** São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SOUZA, Maciana de Freitas e; RAPOSO, Patricia Lorena. **Resenha da obra "Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade".** Revista Interinstitucional Artes de Educar, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 416-421, jan./abr. 2020. DOI: 10.12957/riae.2020.45738.

STRECK, Danilo Romeu. **Metodologias participativas de pesquisa e educação popular: reflexões sobre critérios de qualidade.** Interface - Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v. 20, n. 58, p. 537-547, 2016.

TEJERA, Daniel Bidia Olmedo; SIQUEIRA JUNIOR, Kleber Galvão de. **Rap e duelo de rima na escola: experiências com base na pedagogia hip hop. Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 51, e288408, 2025. DOI: 10.1590/S1678-4634202551288408por.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. 18. ed. São Paulo: Cortez, 2011

TURRA NETO, Nécio. Movimento Hip-Hop do Mundo ao Lugar: Difusão e territorialização. **I Seminário de Pesquisa Juventudes e Cidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2011.

VIEIRA, Daniele Machado. **Territórios negros em Porto Alegre: RS (1800–1970): geografia histórica da presença negra no espaço urbano**. Belo Horizonte: ANPUR, 2021. E-book.

VILLAÇA, Flávio. **Espaço intra-urbano no Brasil**. São Paulo: Studio Nobel/FAPESP/Lincoln Institute, 2001.

VITAL, Bruno; KREHAN, Luiz Felipe; VERSOLATO, Rafael; ALCANTARA, Vitor. **A pesquisa militante "A juventude trabalhadora da educação": uma parceria entre a Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação e a Escola Nacional Paulo Freire**. Revista Ciências do Trabalho, n. 27, maio 2025.

**ANEXO 1 - ROTEIRO DE ENTREVISTA – JUVENTUDE, CULTURA E COTIDIANO
(PRÉ-OFICINA DE HIP-HOP) (antes da participação nas oficinas).**

1. Você e o Dom Bosco

1. Como é o seu dia a dia aqui no bairro?
2. Tem algum lugar aqui no Dom Bosco que você gosta muito de ir? O que você faz lá?
3. Você sente que tem espaço pra jovem fazer arte, se expressar ou criar coisas aqui no bairro?

2. Cultura, arte e o que você curte

4. O que você curte fazer no seu tempo livre? (Ex: ouvir música, dançar, desenhar, jogar bola, mexer na internet...)
5. Tem algum tipo de arte ou cultura que te chama atenção? (pode ser música, dança, moda, vídeo, grafite, etc.)
6. Você já participou de alguma atividade cultural, tipo oficina, roda de conversa, sarau, festa de rua ou algo do tipo? Onde foi? Como foi?

3. Hip-hop: o que você já viu, ouviu ou sente

7. Você conhece o hip-hop? O que vem à sua cabeça quando escuta essa palavra?
8. Já ouviu rap? Conhece algum(a) artista? Tem alguma música que te marcou?
9. E sobre grafite, dança de rua, batalha de rima... já viu ou participou de algo assim? Onde?
10. Na sua opinião, o hip-hop tem a ver com a vida dos jovens da quebrada? Por quê?

4. Vivências para além do bairro

11. Fora do Dom Bosco, tem algum lugar que você gosta de ir para ver ou viver alguma arte ou cultura? Onde é? O que acontece lá?
12. Você sente diferença entre os espaços culturais de fora e os que existem (ou não existem) aqui no bairro?

5. Espaço aberto

13. Se pudesse criar um projeto ou atividade aqui no bairro, o que você faria?

**ANEXO 2 - ROTEIRO DE ENTREVISTA – JUVENTUDE E HIP-HOP NO DOM BOSCO.
(PÓS-OFFICINA DE HIP-HOP) (depois da participação nas oficinas).**

Entrevista com jovens participantes das oficinas de hip-hop após a realização das oficinas

1. Sobre você e o bairro

1. Como é viver aqui no Dom Bosco pra você?
2. Quando você precisa ou vai no centro da cidade é por qual motivo?

2. Sua experiência com as oficinas de hip-hop

3. Antes das oficinas, você já conhecia algo sobre o hip-hop? O que achava?
4. Como foi participar das oficinas? O que mais te chamou atenção?
5. Teve algum momento, fala ou atividade que te marcou mais? Qual e por quê?

3. Pensando sobre identidade e sentimentos

6. Depois das oficinas, o que você sente quando ouve uma música de rap, vê um grafite ou uma roda de rima?
7. Você se viu representado(a) em alguma parte da cultura hip-hop? De que jeito?
8. Você acha que o hip-hop tem a ver com a vida de quem mora aqui no Dom Bosco? Por quê?

4. Juventude, bairro e futuro

9. Você acha que o hip-hop pode ajudar os jovens a se organizarem, se expressarem ou lutarem por melhorias no bairro? Como?
10. O que você gostaria de ver acontecendo aqui no Dom Bosco para os jovens?
11. Se rolassem mais oficinas ou eventos parecidos, você participaria? Por quê?

5. Fala livre

12. Tem alguma coisa que você gostaria de falar sobre o hip-hop, sobre você ou sobre o bairro que não perguntamos, mas que é importante pra você?