



A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO: CARNAVAL, DISPUTAS, SENTIDOS E SIGNIFICADOS

Thiago de Souza Borges¹

Resumo: Em diálogo com algumas obras de Clóvis Moura e outras bibliografias, o presente artigo trata da formação daquilo que o sociólogo chama de “cultura negra de resistência”, em um contexto marcado pela relação dialética das duas principais classes sociais do período escravista, a dos “senhores” e dos “escravizados”, bem como as relações sociais e raciais no período pós-abolição. O texto apresenta ainda uma breve discussão sobre a corrente historiográfica denominada de “Nova História Cultural” e as suas possíveis contribuições no sentido de oferecer ferramentas teóricas para o estudo das construções simbólicas brasileiras. O objetivo principal é apresentar caminhos para pensar as elaborações culturais e simbólicas da população negra no Brasil, principalmente no carnaval de rua carioca.

Palavras-chave: Relações Raciais; Carnaval; Construções Simbólicas.

THE DIALECTIC OF MASTER AND SLAVE: CARNIVAL, DISPUTES, MEANINGS, AND SIGNIFICANCES

Abstract: In dialogue with some of Clóvis Moura's works by and other bibliographies, this article deals with the formation of what the sociologist calls “black culture of resistance”, in a context marked by the dialectical relationship between the two main social classes of the slavery period, the of the “masters” and the “enslaved”, as well as social and racial relations in the post-abolition period. The

¹Thiago de Souza Borges é bacharel em História, mestre e doutorando em música no PPGM da UNIRIO. Membro do Coletivo Negro e Grupo de Pesquisa Elza Soares, pesquisador do Laboratório de Etnomusicologia da UFRJ e do GPEMUDA. Mais conhecido como Thiago Kobe, já tocou com diversos artistas importantes da música popular, tendo também atuado diversas vezes como músico contratado em algumas das principais orquestras sinfônicas do Rio de Janeiro. E-mail de contato: thiago.kobe@gmail.com

text also presents a brief discussion on the historiographic current called "New Cultural History" and its possible contributions as a theoretical tool for the study of Brazilian symbolic constructions. The main goal is to present ways to think about the Brazilian black population's cultural and symbolic elaborations, mainly in Rio's street carnival

Keywords: Race Relations; Carnival; Symbolic Constructions

LA DIALÉCTICA DEL AMO Y DEL ESCLAVO: CARNAVAL, DISPUTAS, SENTIDOS Y SIGNIFICADOS

Resumen: En diálogo con algunas obras de Clóvis Moura y otras bibliografías, el presente artículo aborda la formación de lo que el sociólogo denomina "cultura negra de resistencia", en un contexto marcado por la relación dialéctica entre las dos principales clases sociales del período esclavista: la de los "amos" y la de los "esclavizados", así como las relaciones sociales y raciales en el período posabolición. El texto también presenta una breve discusión sobre la corriente historiográfica conocida como "Nueva Historia Cultural" y sus posibles contribuciones al ofrecer herramientas teóricas para el estudio de las construcciones simbólicas brasileñas. El objetivo principal es proponer caminos para reflexionar sobre las elaboraciones culturales y simbólicas de la población negra en Brasil, particularmente en el carnaval callejero de Río de Janeiro.

Palabras clave: Relaciones Raciales; Carnaval; Construcciones Simbólicas.

1. Introdução

Niger sum / Negro Sou

Sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal. (Guerreiro Ramos)²

Venho pesquisando carnaval de rua carioca nos últimos anos e devo dizer que, ao me dedicar a pensar tal festejo enquanto um espaço de disputas da população negra, emergem muitas perguntas a partir da tentativa de melhor compreender o

² Trecho selecionado como epígrafe do livro "A Questão Étnico-Racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-73)" (RAMOS, 2023). "Qual será a situação vital a partir de que seria melhor propiciada para o estudioso a compreensão objetiva do tema em tela? Ao autor, parece aquela da qual o homem de pele escura seja, ele próprio, um ingrediente, contanto que este sujeito se afirme de modo autêntico como negro. Quero dizer, começa-se a melhor compreender o problema quando se parte da afirmação – niger sum. Essa experiência do niger sum, inicialmente, é, pelo seu significado dialético, na conjuntura brasileira em que todos querem ser brancos, um procedimento de alta rentabilidade científica, pois introduz o investigador em perspectiva que o habilita a ver nuances que de outro modo, passariam despercebidas. Sou negro, identifico como *meu* o corpo em que o meu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil.

assunto sobre o qual se pretende falar: Que disputa é essa? Como ela se dá? O que mudou e o que se manteve ao longo do tempo? Essas questões são fundamentais, mas, talvez, a pergunta mais importante seja: O que, afinal de contas, está em disputa? Essa é a pergunta central, e é a partir dela que deve-se buscar refletir sobre as demais e, para tentar dar conta da complexa rede de embates que toma as ruas no período carnavalesco (desde meados do século XIX até os dias atuais, recorte temporal da minha pesquisa), é preciso se debruçar sobre o contexto histórico brasileiro.

2. Dialética do Senhor e do Escravo

Os conflitos gerados pelas contradições do sistema capitalista, fazem fluir focos de resistência que ao confluírem nas diversas formas de organização, tendem a se confluírem, formando um fluxo social, condição preliminar para viabilização do curso histórico da luta de classes. (Antônio Bispo dos Santos, 2023b, p. 87)

Início recorrendo a algumas formulações de Clóvis Moura. Em seu livro, “Dialética Radical do Brasil Negro” (MOURA, 2020) e em “Quilombos: resistência ao escravismo” (MOURA, 1993), ele faz uma análise dialética da história escravagista do Brasil e de suas consequências, dividindo tal período em duas fases, que seriam o “escravismo pleno” (de, aproximadamente, 1550 até 1850) e o “escravismo tardio” (de 1851 até 1888) (MOURA, 2020, p. 40). Apresenta-se, assim, um “modo de produção escravista”, que tem nas contradições entre “senhor e escravo” a sua dicotomia inerente e impulsionadora da dinâmica social (MOURA, 2020, p. 33), o que cria uma “racionalidade interna do escravismo” desenvolvida a partir da “dominação econômica” e “extraeconômica” compreendida a partir da totalidade dos elementos dessa estrutura. (MOURA, 2020, p 41-42). A “essência dialética” de tal modo de produção, está centrada nas relações entre a “classe senhorial”, a opressora (dona dos meios de produção, o que inclui as próprias pessoas escravizadas) e a classe oprimida mais importante, ou seja, a “classe escrava” (MOURA, 1993, p.9/ MOURA, 2020, p.48). Da mesma forma, a dinâmica de tal sistema de produção, bem como os elementos para a sua superação estrutural, estavam, justamente, no conflito entre essas duas classes principais.

Ao propor tal entendimento, Moura não ignora a existência de outras relações de trabalho ao longo do período escravista, mas tais formulações me parecem fundamentais para a compreensão do contexto, principalmente do escravismo pleno e das transformações sociais que estariam em acelerado curso durante a segunda metade do século XIX e das quais, como ressalta o próprio intelectual, participaram de forma decisiva as “camadas intermediária livres” (MOURA, 2020, p 41). Seguindo com as elaborações do sociólogo, havia uma contradição entre parcelas de escravizados que, em um comportamento ambíguo, interiorizavam os valores do

sistema (MOURA, 2020, p 32), e parcelas escravizadas que lançavam mão de qualquer possibilidade de combate, por exemplo, as fugas. O equilíbrio entre o antagonismo e a aceitação, que é a condição básica para a manutenção do sistema de produção, era imposto através do “controle social” (MOURA, 2020, p 38-39). Tal controle era construído a partir de um largo conjunto de ferramentas da classe senhorial que, por sua vez, eram contrapostas pelos escravizados criando uma relação dialética assim descrita pelo intelectual:

Para compreender a racionalidade que se desenvolve através da dominação econômica e extraeconômica no modo de produção escravista temos de dirigir a nossa ótica não para o comportamento bom ou mau dos seus agentes principais – senhores e escravos –, mas para a totalidade do comportamento dos componentes da sua estrutura, isto é, valores sociais e instrumentos materiais que garantiam seu equilíbrio através da coerção extraeconômica como: o tronco, a gargalheira, o anjinho, o açoite, a prostituição forçada, a desarticulação familiar, a cristianização compulsória, a etiqueta escrava em relação ao senhor, o homossexualismo imposto, a tortura nas suas diversas modalidades; e, por outro lado, os fatores extraleais de desequilíbrio dessa racionalidade como: a desobediência do escravo, a malandragem, o assassinio de senhores e feitores, a fuga individual, a fuga coletiva, a guerrilha nas estradas, o roubo, o quilombismo, a insurreição urbana, o aborto provocado pela mãe escrava, o infanticídio do recém-nascido, os métodos anticoncepcionais empíricos e a participação do escravo em movimentos da plebe rebelde. (MOURA, 2020, p 42)

Concomitantemente, coexistindo com as diversas ferramentas de enfrentamento elencadas acima, as culturas africanas dominadas foram reelaboradas como “cultura afro-brasileira de resistência” (MOURA, 2020, p 209). O desenvolvimento de tal reelaboração cultural, em um sentido profundamente político, passa por diversos aspectos, entre eles, a língua. Sendo originários de diversas etnias, foi necessário o esforço de criação de uma “língua geral”, ou daquilo que Yeda Pessoa de Castro apresenta como um “dialeto das senzalas” (MOURA, 2020, p 233).

Sabida a importância substantiva da comunicação linguística para a interação entre grupos sociais, nada mais natural do que se ver nessa estratégia do escravo um mecanismo de defesa importantíssimo para este conseguir, especialmente nas senzalas, um código de linguagem abrangente capaz de transmitir, a todos, suas estruturas básicas de pensamento e a sua mundividência ideológica. Podemos dizer, mesmo, que tal medida se constituiu em um ato político, na acepção mais ampla de abrangente do termo. Foi a partir da comunicação, transcendendo as limitações criadas pela multiplicidade de línguas, que os africanos começaram a unir-se ante a “desgraça comum”, na expressão do Conde dos Arcos.

Acima da senzala, com o seu falar em desenvolvimento dinâmico, havia a casa grande, o aparelho de dominação do senhor que também usava a língua para transmitir os seus valores e interesses. À medida que os escravos se organizavam para o trabalho ou para se oporem a ele, já podiam, através da linguagem livre, articular as suas formas de comportamento grupal. (MOURA, 2020, p 234)

Outro importante componente cultural destacado por Moura são as “religiões africanas”, tidas como perigosas e, portanto, proibidas e combatidas por práticas de cristianização como batizados coletivos e coercitivos (MOURA, 2020, p 234-235).

Ou seja, língua, aspectos religiosos e demais construtos socioculturais foram transformados pelos negros, durante a escravidão, em “cultura de resistência social”, amalgamando-se em contraposição à cultura do dominador. Como destaca Moura, toda defesa do oprimido é “sociologicamente ambígua” (MOURA, 2020, p 236-237).

Aquele que não pode atacar frontalmente procura formas simbólicas ou alternativas para oferecer resistência a essas formas poderosas. Dessa forma, o sincretismo assim chamado não foi a incorporação do mundo religioso do negro à religião dominadora, mas, pelo contrário, uma forma sutil de camuflar internamente os seus deuses para preservá-los da imposição da religião católica. (MOURA, 2020, p 237)

Moura aponta no sincretismo uma maneira de disfarçar seus valores culturais, porém, preservando sempre seus “significados simbólicos originais”. Se existe a permanência de sentidos originais, existem, paralelamente, a criação de novos sentidos, seja em contato dialético com a cultura do colonizador, seja no contato “fraterno” entre diferentes etnias, culturas, cosmogonias, espiritualidade ou religiosidades do continente africano. A síntese desses múltiplos encontros afrodiáspóricos em fricção, negociação e mascaramentos com a cultura do colonizador se encontra muito bem descrita no trecho a seguir da dissertação de Lucio Sanfilippo:

O candomblé surge como uma forma de preservar a religiosidade que os próprios negros praticavam em suas nações, suas terras, seus espaços sagrados. Foi preciso que se identificassem semelhanças e suas particularidades também entre as etnias africanas trazidas nos navios. Omolu, por exemplo, o Orixá das chagas – como já dito, identificado com o católico São Lázaro - o que causa e cura as doenças, é tido dentro dos candomblés chamados Ketu, como herdado das tradições fon, em que há Voduns com este perfil, como Sapatá e Ajunsun. O mesmo acontece com o rei cobra Bessem dos Jejes, cultuado e ressignificado como Oxumarê nos candomblés Ketu. Foi necessário reinvenção. Achar uma forma de fazer conviver no mesmo espaço Voduns, Orixás e Inquices que eram, no território africano, cultuados separadamente, com suas especificidades, nas cidades, nos reinos e terras que lhes cabiam. No candomblé, eles vivem e convivem. Seus paramentos, sua rezas, cores, pedras, folhas, contas, cantos, toques de atabaques, oriquis, orôs e comidas resistem, dentro das possibilidades de reconstruções, tais quais seus gostos nas terras de origem. É que a nova religião é como uma representação geográfica e política do que acontecia outrora na África. O terreiro – também chamado roça ou barracão –, agora, é o continente africano, reservando um quarto ou casa para representar o orixá, inquice ou vodum em seu reino particular no continente africano. E lá eles são louvados, com a mesma fé e com os símbolos possíveis, adaptados que foram à realidade que lhes foi imposta. (SANFILIPPO, 2016, p. 33)

O mesmo processo verificado nos aspectos religiosos se deu na língua, aonde os povos bantos incorporaram inúmeros vocábulos na estrutura do português. Porém, tal contribuição, ao invés de ser vista como um fator de enriquecimento da língua, é entendida como um linguajar “chulo”. Processos análogos são verificados na indumentária, na culinária, na música e arquitetura. De tal forma que o conjunto de contribuições culturais advindas de africanos e seus descendentes fica reduzido àquilo que se entendeu por folclore (MOURA, 2020, p 237-238) o sociólogo afirma que:

As culturas africanas, durante a escravidão, e dos afro-brasileiros, depois, diante dessa manobra asfixiadora da classe senhorial e do seu aparelho ideológico, passaram à função de instrumento de autodefesa dos oprimidos social étnica e economicamente. Durante a quilombagem os negros rebeldes encontravam em alguns dos seus padrões culturais elementos de proteção social. (MOURA, 2020, p 238)

Em seguida:

Tanto as culturas banto, quanto as sudanesas que para aqui vieram, tinham isto em comum: transformaram-se em anteparos de resistência do escravo. O escravo resistia com as armas das quais dispunha e as suas culturas desempenharam um papel meramente simbólico, outras vezes de veículo ideológico de lutas mais abrangentes da sociedade escravista. (MOURA, 2020, p 240)

Todo esse longo diálogo com a obra de Clóvis Moura tem por objetivo destacar a importância do escravismo na estrutura social até a abolição, sem perder de vista o complexo conjunto de processos que atuaram na dissolução de tal modelo, principalmente a partir do início da década de 1850, com a passagem do escravismo pleno para o escravismo tardio. Destaco tal relevância para apontar a centralidade da dialética do senhor e do escravo e da conformação da racionalidade escravista como pontos centrais da estrutura do sistema escravista. Em tal relação dialética, fica evidente que, ao lado das demais formas de antagonismo e combate ao sistema (como fugas, assassinatos e outros), a cultura dos negros, reelaborada como “cultura de resistência”, e suas diversas construções simbólicas, assumem um papel de destaque em diversas práticas e estratégias de enfrentamento.

O fim do modo de produção escravista vai levar, obviamente, a profundas mudanças estruturais nas quais os processos de adaptação da população negra se deram de forma complexa e diversa.

Após a Abolição, no entanto, houve um período no qual o negro não encontrava possibilidades de se integrar economicamente e encontrar a sua identidade étnica de forma não fragmentada e confusa. Daí uma fase onde ele, como o elemento mais onerado no processo de passagem da escravidão para o trabalho livre, desarticulou-se, psicológica e culturalmente. Mas sempre procurou, em nível organizacional, reencontrar-se. (MOURA, 2020, p 274)

Não se deve, porém, supor que tais processos de transformação da população negra em trabalhadores livres, ou seja, a sua incorporação em uma sociedade, agora não mais estruturada pelo binômio senhor X escravo, mas sim em uma “sociedade de classes” (FERNANDES, 2008), se deram de maneira repentina. Pelo contrário (como será visto com maior aprofundamento adiante), principalmente a partir da segunda metade do século XIX, as diversas estratégias de tal população como contraposição ao regime escravista e em busca de liberdade (aqui entendida em uma concepção ampla), promoveram um grande número de alforrias, sejam compradas pelos próprios negros ou por meios judiciais (principalmente a partir de argumentos de ilegalidade baseados nas leis de proibição ao tráfico desde 1831). Tais estratégias reuniam negros escravizados, livres, em situação “de ganho” ou “vivendo por si”. Além disso, o movimento abolicionista era também um poderoso motor de mudanças. Todo esse conjunto de fatores, culminando na abolição em 1888, com a implementação da república no ano seguinte, levou a uma reorganização estrutural que teria no desenvolvimento das formas de controle social e exploração econômica da população negra o seu ponto central. Como tal, profundamente influenciada pelo sistema que, como diz Moura, “estabeleceu as relações de produção fundamentais na estrutura dessa sociedade e direcionou o tipo de desenvolvimento subsequente de instituições, de grupos e de classes, após a Abolição”. (MOURA, 1993, p.7-8)

Abro aqui um espaço para trazer (e colocar em diálogo) as ideias de outro intelectual negro que é um importante nome da sociologia brasileira, Guerreiro Ramos. A proposição do conflito entre senhores e escravos (o qual, não chegaria a ser superado) como um elemento central, foi trabalhada ainda em 1950 por Guerreiro Ramos e outros participantes do “I Congresso do Negro Brasileiro”.

Tomo por base o importante livro organizado pelo historiador Muryatan S. Barbosa reunindo textos do sociólogo que abordavam a questão étnico-racial, intitulado “A Questão Étnico-Racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-73)” (RAMOS, 2023). Destaco o texto “Senhores e Escravos no Brasil” (RAMOS, 2023), no qual o pensador faz uma crítica aos estudos que, focados no, assim chamado, “problema do negro”, defendiam uma tese de que tais relações (entre senhor e escravo), no caso brasileiro, teriam se dado mais pela “compreensão” e “conciliação” do que pela “luta e conflito permanente”. Aliado a tal hipótese estão os estereótipos do “senhor bom”, paternal e tolerante, e, paralelamente, o “escravo submisso” e acomodado. Como um contraponto a tal ideário, Ramos traz duas teses que haviam sido defendidas por Amaury Porto de Oliveira e por Oracy Nogueira no citado congresso e que, respectivamente, defendiam que era imprescindível, nos estudos sobre o Brasil escravagista, a compreensão dos escravizados enquanto classe participante das relações de produção; e que tais relações eram fortemente conflitivas.

Em outro trecho do mesmo livro, “Os Estudos Sobre o Negro Brasileiro” (RAMOS, 2023), ele aprofunda a reflexão e acrescenta novas camadas à sua crítica, afirmando que tais estudos estariam “atrasados” e comprometidos com os aspectos

pitorescos da questão. Talvez isso se desse por influência de antropólogos, sociólogos e folcloristas estrangeiros que desenvolviam estudos meramente descritivos, tendência que se justificaria pelo “complexo imperialista” de tais países – estudiosos brasileiros produziam suas pesquisas como se fossem desenvolvidas por pesquisadores estrangeiros. Os estudos sobre o negro no Brasil tenderiam a mumifica-lo, tratando-o sob uma perspectiva folclorista e reconstitutiva de tendências meramente descritivas, inocentes e diversionistas.

Tais críticas, para lá de pertinentes, apontam para duas importantes questões intimamente relacionadas. A primeira é o que Ramos vai nomear de “resíduos de etnocentrismo” (RAMOS, 2023) nos trabalhos antropológicos e sociológicos. A segunda questão está relacionada ao fato de o “problema negro” ser, em geral, abordado por escritores brancos. Chegando Guerreiro a disparar tal provocação:

Não será o estereótipo mencionado acima uma dessas elaborações ideológicas, uma racionalização de escritores brancos ou de qualquer forma ligados à estrutura de dominação do branco? Se os estudos sobre os negros fossem realizados preponderantemente por negros, não teriam eles assumido um outro caráter? (RAMOS, 2023, p. 97)

Percebe-se que as reflexões críticas apresentadas acima colocam Guerreiro Ramos como um dos precursores, não só dos estudos e reflexões sobre as relações étnico-raciais no Brasil – incluindo os estudos sobre branquitude, como, por exemplo, um dos seus mais conhecidos textos: *Patologia Social do “Branco” Brasileiro* (RAMOS, 2023), publicado em 1955 –, mas também da proposição de uma “descolonização” do pensamento. Como aponta o Muryatan Barbosa no texto de apresentação do livro por ele organizado, o autor, ainda em 1945, já usava o termo “descolonizar”, apontando para a urgência de tal processo (BARBOSA, 2023).

Em outro texto, intitulado “Um Herói da Negritude” (RAMOS, 2023), em uma homenagem póstuma a Aguinaldo Camargo, relaciona a questão do “problema do negro” a um importante elemento do presente trabalho, a ideia de “negritude”. Tal concepção seria um pilar central do Teatro Experimental do Negro (TEN) – criado em 1944, no Rio de Janeiro, por Abdias Nascimento, e do qual Ramos participou ativamente entre 1949 e 1955 (BARBOSA, 2023, p. 17) – segundo o sociólogo:

É todo um humanismo que se contém nessa ideia-força, um humanismo que postula um niger sum na mesma acepção em que Tertuliano afirmava o seu homo sum, isto é, uma comoção idiossincrática do universo, resultante de uma peculiaríssima compenetração de fatores históricos e biológicos, semelhante, por exemplo, às circunstâncias, à cosmovisão judaica.

Oferece esse humanismo a todo negro, a todo mestiço, uma verdadeira terapêutica espiritual, a libertação do medo e da vergonha de proclamar sua condição racial, a possibilidade de desmoralizar os equívocos em torno do homem de cor suscitados por uma longa etapa da história do Ocidente. (RAMOS, 2023, p. 106)

Para o sociólogo, a “tese da negritude”, afirmada por intelectuais negros, representaria a superação do “imperialismo” antropológico e sociológico no que diz respeito ao “problema do Negro no Brasil”. E, numa ácida provocação, que destaca não só o caráter eurocêntrico de tais estudos, mas que aponta para uma reflexão sobre branquitude, Guerreiro arremata trazendo um anedótico episódio do Congresso Afro-Brasileiro. O escritor Fernando Goes sugere a criação de um “Congresso do Branco Brasileiro”, levando Ramos a pensar que em tal evento deveriam constar tópicos como “dimensões antropométricas do branco, tatuagens do branco, hábitos alimentares do branco, religiões e ídolos do branco, criminalidade do branco, indumentária e habitação do branco etc.” (RAMOS, 2023, p. 108)

De maneira irônica, Guerreiro Ramos traz para o centro do debate a questão da branquitude. Segundo ele, no já citado I Congresso do Negro Brasileiro, foi trazida para discussão a tese de Ironides Rodrigues sobre “a estética da negritude”, alvo de diversas críticas por, supostamente, ter um “propósito racista de exaltação do negro”, sendo ferrenhamente defendida por Aguinaldo Camargo que, percebendo o valor e potencial catártico do termo, inverteu a questão afirmando que era preciso “‘reeducar o branco’ no sentido de adestrá-lo para a convivência democrática com os homens de cor [...]” (RAMOS, 2023, p. 107). E é justamente colocando o “problema do branco” (RAMOS, 2023, p. 226) que, em *A Patologia do “Branco” Brasileiro*, Ramos abordará (considerando aspectos subjetivos e materiais) o tema da dominação exercida pelo branco sobre a sociedade brasileira.

Diz ele:

Para garantir a espoliação, a minoria dominante de origem europeia recorria não somente à força, à violência, mas a um sistema de pseudojustificações, de estereótipos ou a processos de domesticação psicológica. A afirmação dogmática da excelência da brancura ou a degradação estética da cor negra era um dos suportes psicológicos da espoliação. (RAMOS, 2023, p. 231)

O que me traz de volta às formulações de Clóvis Moura. No livro “Sociologia do Negro Brasileiro” (MOURA, 2019), ele aponta que a ideologia racista brasileira, além de possuir “resíduos da superestrutura escravista”, precisou também reformular os mitos raciais. (MOURA, 2019, p.39). Esse processo se deu pensando o negro em tudo aquilo que o diferenciava do branco, naquilo que seriam suas “marcas”, suas “especificidades (MOURA, 2019, p.39-43). É através desse processo, de destacar ou inventar elementos negativos específicos que caracterizariam a população negra, que se cria um imaginário depreciativo que, não só justifica, mas reforça as condições de exploração a quais está submetida essa população.

Mais uma vez, o sociólogo identifica na cultura um elemento fundamental de contraposição ao modelo vigente de subalternização. Segundo ele, na medida em que um “grupo diferenciado”, ou seja, um grupo caracterizado por uma “marca”, em uma outra fase de desenvolvimento ideológico, passa a atribuir valores positivos a essa marca, revalorizando o que foi socialmente inferiorizado, esse passa a ser um

“grupo específico” (MOURA, 2019, p. 148-149). E o exemplo dado pelo sociólogo para tal transformação de “grupo diferenciado” em “grupo específico” está justamente no carnaval, no qual, quando o negro, através de estratégias de “inversão simbólica” e “auto afirmação”, consegue inverter o seu status, e obter o domínio simbólico da cidade. Esse exemplo reafirma o caráter político da festa de uma forma totalmente distinta do branco (BORGES, 2023, p. 62-64; MOURA, 2019). De tal forma que:

O negro, dessa maneira, não via o carnaval como uma simples festa da mesma forma que o branco vê. Era, de certo modo, o momento mais importante da sua vida, do ponto de vista de autoafirmação social, cultural e étnica. (MOURA, 2019, p. 182)

Ao descrever tal processo de formação de um “grupo específico” no carnaval, Moura se refere, especificamente, às escolas de samba, destacando que tais agremiações, por causa dos processos de mudança resultantes de pressões externas, acabaram deixando de desempenhar tal atribuição. Segundo ele, a “sociedade branca”, ao perceber o potencial organizacional de tais agrupamentos carnavalescos, transformou-os em mero componente do carnaval oficial, esvaziando seus sentidos políticos. Um processo de “folclorização” e “corrupção” que, através da paulatina institucionalização, as transforma em atração turística para estrangeiros e “burguesia nativa” (MOURA, 2019, p.182). Tal crítica encontra eco em diversos intelectuais e sambistas e é o principal fator motivador da criação, em 1975, do Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo (BORGES, 2023, p. 71; BUSCÁCIO, 2005, p. 70).

Moura se refere especificamente às escolas de samba, que não são o foco de minha pesquisa, mas entendo que as suas proposições podem ser aplicadas a outras organizações culturais e, mais especificamente, às carnavalescas. Tal hipótese se revela ainda mais viável quando ele apresenta um contraponto entre dois marcos históricos da década de 1920, a Semana de Arte moderna e a criação das escolas de samba. Moura diz:

Não é uma coincidência, é uma convergência e ao mesmo tempo uma dissidência. Enquanto a cultura dominante se autoafirmava no modernismo, procurando suprir o descompasso entre a realidade e a cultura das elites, a cultura popular, plebeia, não institucional, não acadêmica ou simplesmente renovadora do próprio código libertário tradicional, punha na rua as escolas de samba, num transbordamento do negro do morro, pois ele já não se continha mais nos seus grupos específicos religiosos costumeiros, ou nos pequenos cordões ou ranchos carnavalescos. Vinham para o asfalto exhibir a sua contracultura. (MOURA, 2019, p.182)

Em uma reflexão altamente instigante, Moura aponta esse exercício de contracultura das escolas de samba ocupando o asfalto (numa noção de segregação espacial da cidade cindida entre morro e asfaltoque vai fazendo cada vez mais sentido ao longo do século XX, mas que, anteriormente, apresentou outras formas) como um transbordamento de outros grupos específicos. Ou seja, agora com um

alcance nacional (e até internacional), elas transbordavam o papel exercido, não só por terreiros, mas também por outros modelos de agrupamentos carnavalescos negros (anteriores às escolas) que, com um alcance mais “local”, também tomavam as ruas exercendo a importante função política que o negro deu à festa desde que começou a reapropriar os seus signos e sentidos.

Como aponta João José Reis, as festas negras, aqui entendidas (como propõe o historiador) como aqueles festejos que tem na população negra o seu elemento majoritário e propulsor, têm um caráter profundamente polissêmico e polimorfo que confunde as forças que tentam lhes impor controle e, ocasionalmente, repressão (REIS, 2002). Tal confusão servia, por um lado para enevoar a visão das forças de controle brancas, por outro acabava também por turvar o acesso que temos hoje a tais festejos, já que a imensa maioria das fontes foi produzida justamente pelos brancos com seus termos generalizantes como “batuque” e “samba”, por exemplo. Desta forma que pouco sabemos a respeito dos sentidos construídos e entendidos pela própria população negra. Pouco sabemos também a respeito de tais práticas sonoras e suas respectivas danças. Por outro lado, temos amplo acesso a fontes que descrevem o temor provocado por tais práticas e a consequente repressão que lhes era imposta. Não é difícil supor que ali havia um forte teor político e um caráter contra-hegemônico com sentidos de resistência e enfrentamento às bárbaras condições impostas de exploração, desumanização, epistemicídio e outras mazelas que poderiam ser reunidas naquilo que Abdias Nascimento, acertadamente, chama de “genocídio” (NASCIMENTO, 2016).

Outro ponto basilar é uma dupla noção que apontara o fato de que essa dialética do senhor e do escravo, bem como os tais “resíduos da superestrutura escravista” e consequentes mitos racistas, não cessaram de se atualizar e recriar, e seguiram estruturando a nossa atual sociedade, subalternizando e precarizando a população negra. Se tal elemento serve para a maximização de lucros dos grandes empresários, contribuindo para a superexploração da mão de obra dessa população no plano estrutural (ALMEIDA, 2020), no âmbito institucional ele serve para a manutenção dos privilégios da branquitude e para a preservação de seu “pacto narcísico” (BENTO, 2002; 2022; 2014a; 2014b). Por outro lado, existe a noção de que os diversos processos de enfrentamento negro em tal dialética sempre tiveram a cultura como um ponto fundamental que, ao longo do tempo, foi atravessando um sem número de processos de transformação e reinvenção, mas mantiveram o seu caráter contra-hegemônico. Como informa Sueli Carneiro, o ativismo cultural é “o lócus da resistência mais persistente da experiência negra desde a escravidão.” (CARNEIRO, 2020, p. 268).

“O Movimento Negro é um educador”, essa é a frase que abre e que edifica o livro da professora Nilma Lino Gomes “O Movimento Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação” (GOMES, 2018). Essa é a tese principal do livro, e, a partir dela, se pensa o Movimento Negro Brasileiro, não só como educador, mas também como “produtor de saberes emancipatórios e um sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil”, saberes esses que se

transformando em reivindicações, se tornando, em parte, políticas públicas no início do século XXI (GOMES, 2018, p.13-14). O movimento negro torna-se assim um agente fundamental no processo de reorientação epistemológica e política que coloca outras temáticas no cerne das preocupações, não só das ciências sociais e humanas, como também das jurídicas e de saúde.

Fator essencial do “Movimento Negro Brasileiro” em cumprimento de tais papéis é a operação de “ressignificação” da raça. Ao positivar e politizar a raça, entendendo-a como potência emancipadora, o Movimento produz um processo de indagação da própria história brasileira, propondo novos instrumentos e enunciados teóricos, políticos, analíticos e ideológicos para pensar o racismo em sua dimensão estrutural e em sua apresentação e vivência cotidiana, como elemento de centralidade e imbricado com as desigualdades sociais (GOMES, 2018, p. 21-26).

Aqui cabe trazer uma conceituação elaborada pela autora sobre o que vem a ser Movimento Negro. Gomes acolhe um caminho declaradamente mais abrangente do que o de outros autores, assumindo que a discussão conceitual não é seu foco, entendendo que as diversas conceituações que, por fim, discordam entre si a respeito do que seria ou não cabível de ser entendido em tal categoria, são diferentes caminhos interpretativos para pensar o mesmo fenômeno.

De forma que, para Gomes:

Entende-se como Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o objetivo explícito de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento das barreiras impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade. Trata-se de um movimento que não se reporta de forma romântica à relação entre os negros brasileiros, à ancestralidade africana e ao continente africano da atualidade, mas reconhece os vínculos históricos, políticos e culturais dessa relação, compreendendo-a como integrante da complexa diáspora africana. Portanto, não basta apenas a presença e a participação dos negros na história, na cultura e louvar a ancestralidade negra e africana para que um coletivo seja considerado como Movimento negro. É preciso que nas ações desse coletivo se faça presente e de forma explícita uma postura política de combate ao racismo. Postura essa que não nega os possíveis enfrentamentos no contexto de uma sociedade hierarquizada, patriarcal, capitalista, LGBTfóbica e racista. (GOMES, 2018, p. 23-24)

Em minha pesquisa de mestrado (BORGES, 2023) e em publicações relacionadas a ela (BORGES, 2022; 2024), eu aponto uma série de intelectuais que pensaram a importância política da cultura para a população negra, bem como a urgência da ressemantização daquilo que Moura chama de marcas, ou seja, da construção de uma noção positiva de negritude – “Negritude” sendo aqui entendida (tal qual aponta Kabenguele Munanga) como “uma reação negra a uma agressão branca” (MUNANGA, 2020, p. 15), sendo, portanto, arma e/ou ferramenta de combate da população negra. Porcuro, assim, apontar as ligações diretas ou

indiretas de tais bibliografias com a festa carnavalesca. Um exemplo é o “Quilombismo” de Abdias Nascimento, que pensa diversas organizações culturais negras como quilombos legalizados atuando em rede com outras formas de organização (NASCIMENTO, 2019, p. 281-284). Essa rede incluiria inclusive os próprios quilombos (no sentido mais estrito do termo), cuja importância foi pensada por Beatriz Nascimento, em sua dimensão cultural enquanto elemento de perpetuação (NASCIMENTO, 2021); ou, ainda a própria criação do GRES Quilombo e as elaborações críticas de Candeia e Isnard (1978); outra maneira de pensar as “redes” quilombista propostas por Nascimento é a partir das teias de “Ananse” (Deusa Aranã, divindade da cultura Fanti-Ashanti), pensadas por Zélia Amador de Deus (2008) como elemento de ligação solidária, unindo os “filhos de Ananse”, ou seja, os negros do continente africano e os em diáspora; Lélia Gonzalez (2020b) propõe reflexões sobre o papel da passista negra nas escolas de samba, entre outras discussões; Kabenguele Munanga (2020) apresenta elaborações a respeito da negritude; Eduardo Granja Coutinho (COUTINHO, 2014), expõe reflexões sobre contra-hegemonia e seus diálogos com a obra de Muniz Sodré (1998; 2019) e com seu conceito de Arkhé negra.

Não faz sentido me repetir sobre o que já está sintetizado em outros textos. Tão pouco faz sentido cansar o/a leitor/a com tal exercício. O que quero ressaltar é a importância de pensar as disputas políticas do negro no Brasil dentro de suas especificidades históricas; atentar para a enorme relevância de elaborações simbólicas do negro a respeito de si mesmo, e o papel fundamental da cultura em todos esses aspectos; e apontar para o fato de que tais elementos, apresentados com exatidão e brilhantismo na obra de Clóvis Moura, encontram larga ressonância em uma série de intelectuais fundamentais para a interpretação e entendimento do Brasil e suas complexas questões como os citados acima.

Tal noção de “construções simbólicas do negro sobre si”, componente fulcral da presente pesquisa, carece de uma adequada abordagem teórica e esse será o tema dos parágrafos a seguir.

3. Construções Simbólicas Negras e a Nova História Cultural

Conforme foi dito anteriormente, é de interesse deste artigo pensar as construções simbólicas, direta ou indiretamente ligadas ao carnaval de rua, elaboradas por pessoas negras. Tal perspectiva, de pensar um processo histórico através de (entre outros elementos) suas “representações”, acaba aproximando o presente texto de um importante campo historiográfico das últimas décadas, a História Cultural, ou, Nova História Cultural (BURKE, 2008; PESAVENTO, 2014). Essa corrente historiográfica, apesar de ter raízes bem mais remotas – que podem ser identificadas naquilo que Peter Burke denomina “História Cultural Clássica” e uma “grande tradição”, no período que se estende de 1800 até 1950 (BURKE, 2008, p.14) –, se consolidou através da expressão “Nova História Cultural” (NHC) somente

no final da década de 1980, quando a historiadora Lynn Hunt publica, nos Estados Unidos, um livro homônimo de grande alcance, sendo um marco para aquela que viria a ser, talvez, a forma dominante da historiografia no país. A expressão NHC passa a diferenciar esse movimento tanto da “Nova História Francesa”, quanto de suas “irmãs”, como a “história social” (BURKE, 2008, p. 67-68).

Essa nova corrente historiográfica seria fruto da, assim chamada, “crise dos paradigmas explicativos da realidade”. Um sintoma de mudanças ocorridas desde 1978 por eventos e processos como a guerra do Vietnã, a ascensão do feminismo e o surgimento da *New Left*, derivando daí uma ruptura epistemológica que aponta para um esgotamento dos regimes e modelos globalizantes que aspiravam a “totalidade”. Com “novos grupos” ascendendo e assumindo papéis de maior protagonismo, tem-se o que se pode entender por uma complexificação do real. Sandra Jatahy Pesavento destaca que tal crise, advinda de críticas aos sistemas globalizantes, desde o fim da segunda guerra mundial, afetou as ciências humanas como um todo, mas foi a história a que sofreu maior impacto (apesar de ser, dentre as demais, a última ciência humana a passar por tais transformações). E, dentro da historiografia, as duas correntes que mais sentiram esse baque foram a marxista e a dos Annales. Isso se deve ao fato de que essas eram as principais correntes historiográficas vigentes – já que outras correntes, como o historicismo e o positivismo, já se encontravam, de certa forma, superadas. Dentro de ambas, aliás, já se gestavam tais críticas, sendo elas próprias (a história francesa dos Annales e o neomarxismo inglês), propulsoras da NHC, estando, entre os anos 1960 e 1980, trabalhando com modelos de história social que já avançavam para os domínios da história cultural (PESAVENTO, 2014, p. 7-32).

E, afinal de contas, do que se trata essa nova perspectiva? Pesavento responde dizendo que “trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo.” (PESAVENTO, 2014, p. 15) É assim que autores tão diversos como Roger Chartier, Robert Danton e Carlo Guinzburg, apesar de trabalhos bastante distintos entre si, podem ser pensados em conjunto., Por terem, como um aspecto comum e fundamental, a questão da “produção de sentidos”, lidando com a ideia de “construções de sentido que se manifestam em palavras, discursos, imagens, coisas e práticas.” (PESAVENTO, 2014, p. 17).

Pode-se perceber, como aponta Pesavento, que “representação” é uma categoria central para a NHC. Incorporada pelos historiadores a partir das formulações de Marcel Mauss e Émile Durkheim, ela advém dos estudos desses pesquisadores, no início do século XX, sobre os, assim chamados, “povos primitivos atuais”. Essa categoria investiga o que seriam as “formas integradoras da vida social”, aquilo que traz coesão como normas, instituições, imagens e ritos, que seriam entendidas como representações. Dotadas de uma força coerciva e integradora, são também explicativas do real, sendo por meio delas que os indivíduos dão sentido ao mundo. Existe uma noção de “substituição” do real que

aponta para uma ambiguidade do conceito. Não se trata de uma cópia do real e sim uma construção feita a partir dele (PESAVENTO, 2014, p. 40-41).

As representações são também portadoras do simbólico, ou seja, dizem mais do que aquilo que mostram ou enunciam, carregam sentidos ocultos, que, construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo e se apresentam como naturais, dispensando reflexão. (PESAVENTO, 2014, p. 42).

Começam a ficar mais evidente algumas implicações sociais das representações. A NHC traz para o centro noções como “narrativa” – que seria também uma representação, sendo uma formulação sobre o passado –; o “imaginário”; e o “discurso” (PESAVENTO, 2014, p. 42-43). E, como um ponto em comum, destaco os elementos de “disputa” e de “poder”, que envolvem todos esses conceitos. E é justamente a noção de disputa simbólica, ou de disputa de poder através do simbólico, que mais interessa aqui. Como aponta a historiadora:

Aquele que tem o poder simbólico de dizer e fazer crer sobre o mundo tem o controle da vida social e expressa a supremacia conquistada em uma relação histórica de forças. Implica que esse grupo vai impor a sua maneira de dar a ver o mundo, de estabelecer classificações e divisões, de propor valores e normas, que orientam o gosto e a percepção, que definem limites e autorizam os comportamentos e os papéis sociais. (PESAVENTO, 2007, p. 41-42).

Segundo Peter Burke, existem quatro teóricos fundamentais para a construção das bases teóricas da NHC que levaram historiadores a se preocuparem com as noções centrais de “representações” e “práticas”. Seriam eles Mikhail Bakhtin, Norbert Elias, Michel Foucault e Pierre Bourdieu: Bakhtin desperta o interesse dos historiadores pelo seu clássico “Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento”, de 1965 (de grande interesse para esse trabalho). Ali são trazidos conceitos como “carnavalização”, “linguagem do mercado”, “destronar” e “realismo grotesco”, que passaram a ser largamente usadas na NHC. Existe ainda a questão das diferentes vozes, tratadas pelo autor como “polifonia”, “poliglossia” ou “heteroglossia” que apontam para o carnaval, não através de uma visão redutora e simplista de um espaço subversivo, mas sim como espaço de vozes diversas e dissonantes; Elias presta especial atenção à cultura e à “civilização”. No livro “O Processo Civilizador”, de 1939, apresenta os conceitos de “fronteira da vergonha” e “fronteira da repugnância”, apontando processos de “pressão social pelo autocontrole” que excluía números crescentes de comportamentos da chamada sociedade educada, trazendo entre outros, o conceito de “habitus” que seria, mais tarde, trabalhado por Bourdieu; Foucault, ferrenho crítico das noções teológicas da história, trazia uma abordagem em termos de “genealogia”. Abrindo espaço para pensar descontinuidades e rupturas. Foi ainda um pensador que colocou no centro de sua análise o “discurso”, inspirando autores como Edward Said e seu clássico “Orientalismo”. Por fim, Bourdieu, traz para o centro da cena o conceito de “campo”, além de caminhos teóricos como a teoria da prática (sendo o conceito de “habitus”

trabalhado nela), reprodução cultural e “distinção”. Traz ainda os conceitos fundamentais de “capital cultural” e “capital simbólico” (BURKE, 2008, p. 67-77).

Ainda segundo o historiador inglês, a história cultural não é um monopólio dos historiadores, tendo um caráter multidisciplinar e interdisciplinar, no qual encontramos, como “vizinhos próximos”, a antropologia, a história literária e a história da arte. Estariam também próximos muitos outros estudos como os de “folclore” e etnologia (BURKE, 2008, p. 168-171). Outro campo aonde pesquisadores passam a se definir como historiadores culturais é a “musicologia”. Tal aproximação se dá, segundo Burke, pela reação do campo ao já citado “Orientalismo” de Said. Os historiadores da arte teriam reagido a tal publicação ainda na década de 1980, já os da música somente em 1990. Isso se deu quando o próprio Said, um entusiasta da ópera, levantou uma discussão sobre a imagem do oriente, essencialmente exótica, apresentada na ópera “Aída”, de Giuseppe Verdi, abrindo caminho para debates e estudos futuros no campo da música e da musicologia (BURKE, 2008, p. 85-86).

Este texto não trata de uma produção historiográfica vinculada à NHC. Porém, o conjunto de reflexões e abordagens da NHC e dos teóricos que lançaram suas bases conceituais podem contribuir para orientar e alicerçar os caminhos aqui propostos. Uma das propostas aqui é ajudar a fazer uma leitura da produção historiográfica da história social sobre carnaval – cuja principal referência é o livro de Maria Pereira Cunha, “Ecos da Folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920” (CUNHA, 2001) e trabalhos por ela orientados como “Carnavais da Abolição: Diabos e Cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)” (BRASIL, 2011); “O Carnaval das Letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX” (PEREIRA, 2004) –, atentando para a questão das construções simbólicas negras e seus sentidos políticos. Sob tal perspectiva, as reflexões teóricas trazidas nos parágrafos anteriores constituem uma importante bússola.

4. Considerações Finais

A noção de “resistência” atribuída à cultura acaba por combater ideias equivocadas como, por exemplo, a de que haveria nessa cultura algum tipo de passividade inerente. É de interesse fundamental desse texto, e de toda a minha pesquisa, defender que a “resistência” negra exercida em torno, e por meio, da “cultura” é (e foi), antes de tudo, forma de “enfrentamento” à desumanização e exploração legitimadas por e baseadas nas hierarquizações raciais; ao epstemicídio; ao genocídio – no sentido proposto por Abdias, que inclui, mas não se restringe à morte física dos sujeitos negros, abrangendo também a perseguição de sua cultura, suas espiritualidades, saberes e outros elementos basilares na construção e afirmação coletiva do ser –; ou seja, a toda uma construção social desigual estruturada pelo racismo. Tal resistência cultural está ao lado de todas as outras

formas de enfrentamento elaboradas e efetivadas, individual e/ou coletivamente pela população negra ao longo da história brasileira.

Se, tal qual defende Sueli Carneiro, a cultura é o lócus privilegiado de tal resistência, o carnaval é um de seus pontos de maior potência, se não o seu ápice. Potência esta construída pelas elaborações e reelaborações produzidas por tal população por meio de elementos trazidos da África; pelos amálgamas culturais produzidos através dos contatos forçados de diferentes etnias em meio ao sistema escravista; pelos contatos culturais promovidos pelos fluxos migratórios negros dentro do território nacional; pelos processos de ressemantização da cultura imposta pelo colonizador; e pelas invenções geradas pela engenhosidade negra em meio (e em contraposição) ao conjunto de violências, exploração e desigualdades abissais da sociedade brasileira.

Muitas páginas equivocadas já foram escritas sobre o carnaval justamente por ignorarem (ou não darem a justa importância) a tais elementos. O presente texto é tão somente um esforço no sentido de, em conjunto com a rica bibliografia apresentada, atuar no sentido de consolidar uma chave de leitura da festa, colocando no centro as relações raciais e as construções e (re)criações simbólicas negras.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

BARBOSA, Muryatan S. Por uma Descolonização das Relações Étnico-Raciais e do Brasil: A visão de Guerreiro Ramos. *A Questão Étnico-Racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-73)*. 1ª. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Notas sobre a expressão da branquitude nas instituições. Identidade, Branquitude e Negritude: contribuições para a psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014b.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *O Pacto da Branquitude*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresárias e no poder público*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2002.

BORGES, Thiago de Souza. A revitalização do carnaval carioca: um contexto de disputas políticas e étnico raciais. *DEBATES - Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Música*, v. 26, n. 1, p. 33–46, 1 nov. 2022.

Disponível em: <http://seer.unirio.br/revistadebates/article/view/12626>. Acesso em: 4 abr. 2023.

BORGES, Thiago de Souza. Carnaval carioca e práxis-sonora: o batuque enquanto um fazer político afro-brasileiro. *Revista Música e Cultura*, v. 13, n. 1, p. 107–131, 2024. Disponível em: <https://www.abet.mus.br/wp-content/uploads/2024/01/Carnaval-Carioca-e-Praxis-Sonora.pdf>.

BORGES, Thiago de Souza. *Na Luta é Que a Gente Se Encontra: uma análise etnomusicológica do Bloco Revolucionário do Proletariado "Comuna Que Pariu!"* 2023. Dissertação de Mestrado – UNIRIO, Rio de Janeiro, 2023.

BRASIL, Eric. *Carnavais da Abolição: Diabos e Cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)*. 2011. Dissertação de Mestrado – UFF, Niterói, RJ, 2011.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929 - 1989): a revolução francesa da historiografia*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2010.

BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BUSCÁCIO, Gabriela Cordeiro. *"A Chama Não Se Apagou": Candeia e a GRAN Quilombo - movimentos negros e escolas de samba nos anos 70*. [S. l.]: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia Universidade Federal Fluminense, 2005.

CANDEIA, Isnard. *Escola de Samba: a árvore que esqueceu a raiz*. 1. ed. Rio de Janeiro: Lidor/SEEC, 1978.

CARNEIRO, Sueli. *Política Cultural e Cultura Política: contradições e/ou complementaridades. Escritos de uma vida*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

COUTINHO Eduardo Granja. *A comunicação do oprimido e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Mórula, 2014.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da Folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DEUS, Zélia Amador de. *Os herdeiros de ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade*. 2008. Belém: Universidade Federal do Pará, 2008.

FERNANDES, Florestan. *A Integração Do Negro Na Sociedade De Classes - Volume 1*. São Paulo: Globo, 2008.

GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2018.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MAMIGONIAN, Beatriz Galotti; GRINBERG, Keila. *Lei de 1831. Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MOURA, Clóvis. *Dialética Radical do Negro*. 3. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. 3ª. São Paulo: Editora Ática, 1993.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4ª. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Kilombo e memória comunitária: Um estudo de caso. Uma História Feita Por Mãos Negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *O Carnaval das Letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX*. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História cultural*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A Questão Étnico-Racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-73)*. 1ª. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

REIS, João J. *Tambores e Temores: a festa negra na bahia na primeira metade do século XIX. Carnavais e Outras F(r)estas: Ensaios de história social da cultura*. Campinas: UNICAMP, 2002.

SANFILIPPO, Lucio Bernard. *Aguere caminhos de transbordamento na afro-diáspora*. 2016. Dissertação de Mestrado – UERJ, Rio de Janeiro, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Confluências Sociais: uma contribuição para o seminário da TM. Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: AYÔ, 2023.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro brasileira*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2019.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o Dono do Corpo*. 2ª. Rio de Janeiro: MAUAD, 1998.