

O HUMANISMO NEGRO, SUA CULTURA E O CARNAVAL

[ARTIGO]

Ivan Cotrim

Fundação Santo André/Universidade Presbiteriana Mackenzie

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Focamos neste artigo a produção artística musical negra, resgatando momentos de erudição musical negra, no Brasil escravista, e destacando o samba e o carnaval, como centro de criação e produção negra a partir do período republicano. Pretendemos demonstrar o potencial artístico, intelectual negro, sua generidade humana, expressos na sua capacitação e produção, que elevou uma simples festividade carnavalesca ao reconhecimento internacional do país por meio desse evento.

Palavras-chave: Negro. Humanismo. Generidade. Musicalidade. Carnaval.

In this article we focus on black musical artistic production, rescuing moments of black musical erudition, in slavery Brazil, and highlighting samba and carnival, as a center of black creation and production from the republican period. We intend to demonstrate the artistic potential, black intellectual, his human generosity, expressed in his training and production, which elevated a simple carnival festivity to the international recognition of the country through this event.

Keywords: Black. Humanism. Generity. Musicality. Carnival.

En este artículo, nos enfocamos en la producción artística musical negra, rescatando momentos de erudición musical negra, en el Brasil esclavo, y destacando la samba y el carnaval, como centro de creación y producción negra de la época republicana. Pretendemos demostrar el potencial artístico, intelectual negro, su generosidad humana, expresada en su formación y producción, que elevó una simple fiesta de carnaval al reconocimiento internacional del país a través de este evento

Palabras clave: Negro. El humanismo. Generosidad. Musicalidad. Carnaval.

A cultura africana expandiu-se pelo mundo após a diáspora negra. A dispersão do negro, que se espalhou pelo globo a despeito da opressão e censuras sofridas, interferiu culturalmente em todas as regiões em que os cativos se instalaram submetidos a um processo de repulsivo desumanismo.

Sua difusão cultural foi se manifestando, e expressando, uma sensível sutileza ao patentear com ela algo da generidade humana indiferente a raça, que é sua compatibilidade potencial com razão humana. Potência essa comum aos distintos indivíduos diante de circunstâncias sociais, originárias, educacionais, desiguais ou igualitárias, das quais se desdobram as diferenças individuais, que não negam, ao contrário, confirmam a generidade humana.

Certamente, tal entendimento vai se tornando tanto mais necessário, e possível, quanto mais essa intersecção cultural avança, gerando inclusive demandas de pesquisas sociais, como foi ocorrendo já nos estertores do período da Ilustração. Ao mesmo tempo a diferenciação entre os homens, despertada nesse período em que a expansão do negro ocorria, e se intensificava de forma intercontinental, pesquisas e debates altamente diversificados em torno da igualdade humana fundiram-se com a perspectiva de liberdade política, ambas perspectivadas na Europa.

O século XVIII foi considerado, com justa razão, o século da ciência biológica, o que, de fato, fez mesclar com as determinações físicas biológicas a temática sobre igualdade humana, do ponto de vista filosófico humanista. Contudo, foi mantido no plano intelectual racional o caráter unitário do gênero humano. A abordagem de Lilia

Schwarcz sobre o tema expõe a questão a partir de seus inícios:

Herdeira de uma tradição humanista, a reflexão sobre a diversidade se torna, portanto, central quando, no século XVIII, a partir dos legados políticos da Revolução Francesa e dos ensinamentos da Ilustração, estabelecem-se as bases filosóficas para se pensar a humanidade como totalidade. Pressupor a igualdade e a liberdade como naturais levava à determinação da unidade do gênero humano [...] como um modelo imposto pela natureza (SCHWARCZ, 1993, p. 59).

Permanece em vigor nesse período o *jusnaturalismo* e, portanto, as bases naturais como referência para explicação da unidade social. A continuidade do tráfico de escravos negros mantém-se em paralelo no período da Ilustração, bem como a produção de uma riqueza científica nova, que criou múltiplos resultados.

No plano econômico, nesse momento, de orientação prática e mercantil, se coloca no interior da filosofia nascida na Escócia a concepção empirista sensualista, pautando a atividade humana, seu agir *desinteressado*, e orientado, pelas paixões de base natural. A reflexão filosófica de Locke, que alicerça o empirismo, foi desenvolvida posteriormente por Smith e Hume, respondendo a atividade prática-econômica como núcleo das pesquisas filosóficas e econômicas. A concorrência de mercado e o radical acento na individualidade ocupam a sociabilidade mercantil, em oposição aos resistentes laços comunitários, ainda presentes. Essa linha de pensamento ganhou com Hume o centro das discussões filosóficas ao sublinhar a plenitude da individualidade.

Esse critério marca o empirismo sensualista, que reorientou a compreensão da sociabilidade humana, caudatária à determinação natural, pondo acento na individualidade. Despontando, com isso, uma indefinida relação de indivíduo e gênero, pois o empirismo sensualista se torna prisioneiro de uma abstrata singularidade humana, que emerge com a ruptura dos laços comunitários, substituídos pelas relações de mercado. Essa contradição ideológica permanecerá insolúvel até finais do iluminismo. Focando nas relações estéticas sua apreensão e interpretação, a título de exemplo Hume mostra que o gosto *estético* é uma expressão singular, uma espécie de juiz interno a cada indivíduo que qualifica o padrão artístico. Em sua obra de análise estética, Luc Ferry nos indica os profundos embaraços de Hume ao defender o individualismo pleno, e cita seu próprio argumento: “O gosto de todos os indivíduos não é igualmente válido’ [...] mas existem regras da arte e que essas regras traduzem um acordo, ‘acerca do que agradou universalmente em todos os países e em todas as épocas’” (FERRY, 1994, p. 89 apud COTRIM, 2011, p. 213). Na confirmação da contraditória exposição humeana, ele destaca outra expressão do filósofo empirista: “O mesmo Homero, que deliciava Atenas e Roma a dois mil anos, ainda é admirado em Paris e Londres” (COTRIM, 2011, p. 89), indicando que, mesmo o filósofo escocês, implacável empirista sensualista, defensor do individualismo pleno, não pode sustentar, às últimas consequências, tal posição. De qualquer forma a compreensão da relação entre indivíduo e gênero se manteve indeterminada, até o século XIX, dificultando ainda mais a defesa das condições de igualdade dos indivíduos.

A sinuosidade conceitual que caracteriza esse período de passagem de século tenta deixar para trás as contradições sobre a relação de indivíduo e gênero abrindo portas novamente para a unidade humana. Lilia Schwarcz apresenta o argumento no qual essa característica positiva se repõe:

O final do século XVIII representa, dessa forma, o prolongamento de um debate ainda não resolvido. Prevalencia, porém, certo otimismo próprio da tradição igualitária que advinda da Revolução Francesa e que tendeu a considerar os diversos grupos como ‘povos’, ‘nações’ e jamais como raças diferentes em sua origem e conformação (SCHWARCZ, 1993, p. 63).

Entretanto, essa positividade sobre a unidade humana terá vida curta. Essa concepção desenvolvida ainda, por efeito da revolução burguesa sofrerá grave inflexão:

Com efeito, o termo *raça* é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos [...] Delineia-se a partir de então certa reorientação intelectual, uma reação ao Iluminismo em sua visão unitária da humanidade (SCHWARCZ, 1993, p. 65).

Desta forma desponta, na ultrapassagem do século XVIII, século em que as pesquisas biológicas foram dominantes, uma recusa aos argumentos que davam suporte científico ao igualitarismo humano societário. Certamente, as pesquisas nascidas no seio dos estudos de biologia suscitaram questões novas, e as teses sobre o igualitarismo

vão perdendo terreno para os diversos ramos teóricos racistas.

Na abordagem de Lilia Schwarcz observa-se que: “Esse tipo de viés foi encorajado, sobretudo pelo nascimento da frenologia e antropometria, teorias que passavam a interpretar a capacidade humana tomando em conta a proporção do cérebro dos diferentes povos” (SCHWARCZ, 1993, p. 67). A autora afirma que: “A frenologia alcança tal visibilidade que acaba sendo amplamente utilizada, [...] e insistia-se na idéia de que as diferentes raças humanas constituiriam, ‘espécies diversas’, ‘tipos’ específicos, não redutíveis, seja pela aclimatação, seja pelo cruzamento, a uma única humanidade” (SCHWARCZ, 1993, p. 66).

Em meio a essa transição o empirismo sensualista perdeu sua importância histórica deixando aberto um importante ponto, que será resgatado no quadro do desenvolvimento filosófico alemão. Trata-se exatamente da *atividade* humana.

Hegel, leitor de Smith, conferiu à sua teoria econômica importância singular. A atividade humana, centrada na economia, cumprirá papel essencial na filosofia hegeliana, que será a inclusão do papel ativo do homem. Ele destaca a atividade reconhecendo tratar-se de uma determinação central da vida, da qual extrai sua compreensão sobre *autoconstrução* humana. O filósofo prussiano supera as definições antropológicas em andamento, mas, prisioneiro do *idealismo objetivo* supõe que o produto social dessa atividade seja enriquecedor do espírito absoluto, fulcro de sua filosofia, e não a vida real, mundana, dos homens. Certamente Hegel deu um largo passo na

compreensão histórica do papel ativo do homem, como afirma Hegel de Lukács: “Hegel se encontra assim com toda uma nova propositura sobre a posição da prática humana no sistema de filosofia, [...] para Hegel o trabalho, a atividade econômica do homem, constitui agora, por assim dizer, a forma originária da prática humana” (LUKÁCS apud COTRIM, p. 103).

Contudo, a determinação efetiva da propositura de autoconstrução em Hegel, idealista objetivo, nos coloca, novamente, diante do dilema da relação de indivíduo e gênero, de um ser social também indefinido, cuja resolução será encontrada em Marx, a partir de sua apreensão da vida real dos homens, como *ser social*; pergunta-se então, que ser é esse? Conforme Marx: “Os homens, ao pôr em ação essa essência, *criam*, produzem a *comunidade humana*, a entidade social, que não é um poder abstrato-universal, enfrentado ao indivíduo singular, senão a essência de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, seu próprio espírito, sua própria riqueza” (MARX, 1974, p. 137 apud COTRIM, 2011, p. 213). E mais adiante reafirma Marx: “a vida produtiva é vida genérica. É vida criando vida. No modo da atividade vital reside o caráter duma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre, consciente, é o caráter genérico do homem” (MARX apud COTRIM, 2011, p. 243). Nesse sentido vemos que Marx supera tanto a autoconstrução abstrata de Hegel quanto o histórico problema da relação abstrata de indivíduo e gênero. O trabalho, a atividade vital do homem corresponde, à sua essência, à vida genérica, que enquanto gênero só pode efetivar-se na forma comunitária, de total interdição à auto-suficiência individual.

Embora tendo-se solucionado essa contradição filosófica, que ocupou o período da Ilustração, permaneceu no século XIX, a continuidade do fluxo de escravos para a América, e para o Brasil que, aliás, foi o último país a romper com a escravidão.

Mas a história é implacável, e, na última década do século XIX despontam as primeiras ações imperialistas. Sua característica mais abarcante será a transformação da lógica livre concorrência do capital, em capital monopólico. Importante notar, que a nova dinâmica do capital imperialista afetou todo o tecido social, principalmente nos núcleos onde as tensões de sociais eram mais agudas, onde as contradições políticas se mantiveram sem resolução.

Com a presença das relações imperialistas opera-se uma ruptura com as relações do velho capital livre-concorrente, pois o capital monopólico, imperialista, imprimiu uma reestruturação naquelas relações sociais e econômicas ainda resistentes no globo. E é exatamente no bojo desse processo que questionamentos de toda ordem floresceram aprofundando as transformações e reorientando novas relações políticas. O processo de descolonização africana, por exemplo, ganhou peso e dinamismo no âmbito das alterações em curso, e a luta teórica tendo a questão do negro em foco, se liberta das amarras ideológicas colonialistas, que haviam se mantido tanto nas colônias quanto no continente africano. Certamente o capital imperialista criou brechas, e não pode controlá-las, possibilitando a detonação de movimentos revolucionários a partir da consciência dos negros, nesse momento, para enfrentamento não só do colonizador, mas da grande constelação conceitual, tramada e urdida, em décadas,

na justificativa de manutenção das relações impostas pela colonização. Some-se a isso o fato de que, nas primeiras duas décadas do século XX, na Europa, dominaram grandes movimentos revolucionários em países como Itália, Alemanha, Hungria e outros, dos quais emergiu a Revolução Russa. Numa tal ambientação política as discussões sobre o igualitarismo humano foram necessariamente resgatado, alavancando a discussão sobre a superação das desigualdades e pondo novamente em foco o negro e as contradições raciais que permaneceram irresolutas. Porém, o avanço imperialista desdobrou-se nas guerras mundiais, convertendo a história humana numa destruição brutal e no abominável genocídio de judeus. A retomada das lutas contra o racismo, pela igualdade social dos homens, pela democratização nas relações políticas só pode ter lugar com o fim da guerra.

Voltam à baila, após a guerra, as elaborações teóricas revolucionárias reorientando as ações em vários pontos da África. Pensadores das áreas humanas, filósofos, literatos e outros progrediram na direção revolucionária, cujo desfecho não poderia ser outro senão o que foi tratado por revolução africana.

O alcance ideológico conseguido contou com um efetivo processo de sensibilização cultural que embasou a auto-estima das populações negras, dentro e fora da África, trata-se da noção de *Négritude* que, possivelmente teve origem norte-americana alcançando o Brasil, se expandido para Europa, em particular na França, e atingindo a África negra.

Essa noção de *Négritude* nascida nas primeiras décadas do século XX respondeu

a um grande arco de questões instadas com o avanço imperialista, que descortinou as contradições internas da colonização Africana reverberando nos núcleos intelectuais negros nas Américas e Caribe, estimulando sua consciência na recuperação dos valores culturais negros. Desta forma, A literatura definida como negro africana surge nesse contexto plural do início do século XX” (DURÃO, 2016, p. 32). As discussões e a produção intelectual que emergem nesse contexto têm por finalidade desfazer o padrão de desigualdade racial insuflado pelo colonialismo: “O complexo de inferioridade e o complexo de dependência da África representam os dois lados de uma mesma medalha colonial” (MAZRUI, 2010, p. 771 apud DURÃO, 2016, p. 24), e se torna, portanto, o ponto de partida para a sensibilização política do negro.

Vários pensadores deram um passo à frente na recuperação da cultura negra estimulados pelo conceito de *Négritude*. Leopold Sédar Senghor, Senegalês entusiasta do conceito de *Négritude* “foi um dos primeiros pensadores africanos a se oporem à hipótese de que a África não possuía uma civilização” (DURÃO, 2016, p. 24-25). Senghor estudou na Sorbonne com bolsa de estudo do governo Frances. Sua ambientação em Paris reorientou seus posicionamentos sobre a *Négritude* permitindo uma abertura para as questões africanas até então incipientes. “Em suas próprias palavras, Paris era o maior museu de obra de arte negro-africana que conheceu [...] Ele logo compreendeu que em Paris havia toda uma geração de africanos e antilhanos que poderiam fazer florescer os valores da *art-nègre* dentro de si mesmos” (DURÃO, 2016, p. 27).

A partir da segunda década do século XX floresce no núcleo artístico parisiense manifestações musicais e poéticas produzidas pelos intelectuais negros. A confluência artística desse momento encontra-se com o movimento criado pelos negros norte americanos conhecidos por *Harlem Renaissance*. O Renascimento do Harlem teve grande influência sobre os artistas franceses, “significou, de alguma forma, a concretização de uma *intelligentsia* estadunidense que explorou valores do primitivismo e da criatividade artística, sobretudo através do conceito ‘soul’, baseado na ideia de redescoberta de uma ausência negra” (DURÃO, 2016, p. 33). A presença do jazz em Paris proporcionou uma reafirmação da cultura negra no seio de múltiplas manifestações em dinâmica. “Vale lembrar, por exemplo, que André Breton, um dos mais consagrados escritores franceses da época e um dos incentivadores do surrealismo foi quem assinou o prefácio do livro de Aimé Césaire em *Cahier d’un retour au pays natal*” (DURÃO, 2016, p. 32-33). Césaire nasceu na Martinica mantendo relações de profunda amizade com Senghor; foi um dos mais importantes poetas surrealistas, na avaliação de A. Breton, e trabalhou na defesa e difusão dos conteúdos culturais do negro, e ao lado de Senghor abraçou o conceito de *Négritude* no resgate dos valores literários africanos.

Figuras humanas de padrão inconfundível pavimentaram o plano intelectual revolucionário na África e fora dela. A lista de revolucionários negros que se manifestaram como tal é extensa. Evidenciaremos apenas alguns, ao lado de Senghor e de Césaire, como Frantz Fanon e Amílcar Cabral, no restrito espaço deste trabalho, no sentido de reduzir a lacuna

deixada pela baixa difusão no Brasil de suas produções intelectuais.

Frantz Fanon, nascido na Martinica, possessão francesa, teve formação nessa língua. Formou-se em medicina na França, especializando-se em psiquiatria, em 1951. Em seu retorno a Martinica, em 1945, retomou contato com o grande amigo e referência intelectual Aimé Césaire. Sua ação revolucionária foi exercida na luta pela libertação política da Argélia, suas aspirações pautaram-se na obra política de Marx, de onde extraiu os componentes estratégicos de sua ação. Destaque-se que para Fanon a *Négritude* é “a antítese afetiva senão lógica desse insulto (colonialismo) que o homem branco fazia à humanidade”, (FANON apud ROLIN, 2016, p. 170). Fanon combateu o racismo, as diferenças sociais tendo em perspectiva o processo revolucionário, analisou a composição das classes sociais visando identificar o segmento realmente capacitado para um processo revolucionário. Ele conclui que o setor operário conectado ao empreendimento imperialista é passivo de identificação com a burguesia em função das benesses recebidas, ao passo que o trabalhador agrário sofre a falta de condição de vida ao limite máximo, eles não teriam nada a perder se lançando numa luta revolucionária. Indica ainda que é esse o segmento que está disposto a assumir um projeto revolucionário. Sua produção intelectual profundamente revolucionária o tornou referência para toda a África nos processos de transformação política desencadeados. Tanto ele quanto Cabral, leitores de Lenin, procederam num padrão semelhante ao do revolucionário russo, em termos da necessária acuidade organizativa revolucionária.

Amílcar Cabral, intelectual revolucionário, nasceu na Guiné-Bissau em 1924, mudando-se com sua família para Cabo Verde. Seus estudos superiores ocorreram em Lisboa com bolsa de estudos conquistada para o curso de agronomia. Foi aí que teve contato com o intelectual e ideólogo da *Négritude*, Senghor e adquiriu consciência sobre a necessidade incontornável de luta contra o colonialismo. Cabral foi profundo leitor de Marx e de Lenin, tendo assimilado pontos relevantes da política revolucionária. Em 1955 ele e o grupo com o qual mantinha discussões políticas fundaram o PAIGC (Partido Africano de Independência da Guiné Bissau e Cabo Verde), tendo participado de vários eventos, como greves, formação e recrutamento de militantes e outros processos revolucionários. Suas ações de impecável racionalidade e audácia, o colocou na clandestinidade até 1963. Depois de um curto período fora da clandestinidade e de ações organizativas de grande expressão revolucionária, o partido é perseguido pelos colonialistas, resultando no assassinato de Amílcar Cabral em 1973. Contudo, dado a respeitabilidade conquistada na luta de defesa popular e emancipatória, contra o colonialismo, seu irmão pode se tornar o primeiro presidente de Guiné-Bissau. Cabral sempre observou que: “O valor da cultura como elemento de resistência se dá por ela ser uma manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade – fruto da história de um povo a cultura determinaria simultaneamente a história” (ROLIN, 2016, p. 191). Nesse sentido, e em total coerência com sua postura intelectual Cabral observava que: “vemos, então, a luta armada não apenas como um fato cultural, mas também um fator de cultura”

(CABRAL, 2012, p. 373 apud ROLIN, 2016, p. 195).

Toda a ação desses intelectuais revolucionários negros concentrou-se do outro lado do atlântico. Do lado de cá o processo histórico de inserção do negro nos oferece outro padrão de resistência, a começar, pela implantação escravocrata, especialmente no Brasil. Ela ocorre dentro do feroz processo diaspórico, que dilacerou relações humanas, destruiu famílias e oprimiu sua cultura. Tudo isso obrigou os negros assumirem uma forma específica de resistência e luta. Resta evidente que a inserção do negro cativo nunca pode, nem poderia ser pacífica. Seu destino era trágico, mas a preocupação dos traficantes portugueses resumia-se na mais grave opressão como garantia de que seu investimento em escravos fosse lucrativo. O capital comercial foi devastador para os povos negros. Contudo, resulta da opressão contra os escravos uma silenciosa rebeldia e uma resistência revelada na cotidiana luta pelo resgate do padrão cultural genuíno do negro, e pela sua inserção cultural, no restrito espectro de manifestações vigentes na colônia. Nisso reside o *humanismo negro*, sua resistência, sua luta silenciosa e sua inserção cultural, lenta e gradual, num mundo adverso. Nisso consiste sua exteriorização de vida fora de seu lugar, seu humanismo que só poderia ser efetivo na luta pelo resgate cultural originário. É preciso compreender que a cultura de um povo é a expressão de sua vida, de sua comunidade de sua essência. A luta por resgatá-la significava resgatar sua própria vida, daí que viver no cativeiro, se tornou ato revolucionário. Tudo isso criou o inextrincável caráter revolucionário do negro; sua existência está implicada

diretamente com um enfrentamento cultural, na medida em que seus valores artísticos, religiosos, culturais em geral, foram gravemente negados, e que só na luta cotidiana por seu reconhecimento poderia readquirir identidade histórica.

É exatamente esse caráter, intrinsecamente revolucionário, que possibilitou compreender, que o conteúdo da vida social do negro alterou os padrões culturais nos contextos sociais em que estivera envolvido no período escravista colonial. As pesquisas sobre os aquilombamentos, ainda em intenso processo de estudo e análise deverão proporcionar um conhecimento mais congruente com sua realidade, com a recriação cultural que suas organizações trouxeram. Mas temos o suficiente para dizer tratar-se de organização social comunitária regida pelo trabalho solidário envolvendo grupos familiares, ou não, inclusive com a presença de propriedade de terras produtivas que criaram novas ambientações avessas à escravidão. O que permitiu que, dentro dessas organizações, o incessante metabolismo de subjetividade/objetividade humanas posicionasse o negro como fator de modificação do meio social, no qual seu *ser e ir sendo negro* também o modificaram. De qualquer forma o negro alterou a cultura estagnada deste país, que se mantinha como reflexo da velha igreja infensa à vida mundana, à vida real. Essas condições societárias despertaram sua resistência tornando sua vida imediata um ato revolucionário, que impedia a mudez pretendida pelos senhores de escravo. Deriva daí a violência contra essas organizações. Certamente o cativeiro *colonial* em muito se diferia da subordinação existente nas *comunidades no interior da África*:

É necessário desfazer o mito de que a escravidão existia nos mesmos moldes tais como conhecemos nas Américas (Meillassoux, 1995) Havia, é certo, formas de servidão e escravidão na África pré-colonial. No entanto o fenômeno era restrito e mais praticado por Árabes. Os escravos assemelhavam-se muito a servos. Estes tinham possibilidade de integrar-se na sociedade local e usufruir seus bens socialmente válidos, bem como podiam deixar de ser escravos após algum tempo e, não raro ascender na hierarquia social. Ademais, as relações de escravidão entre povos africanos não pressupunham superexploração nem condições de vida sub-humanas tais como as verificadas nas Américas. Portanto, a dinâmica do tráfico Europeu impôs novas condições ao continente africano, criando a devastadora chaga da escravidão moderna (PRUDENTE, 2013, p. 43).

É preciso ter presente, que ao tratar dessa temática, o móbil definidor das condições de tratamento dos seres cativos (servos ou escravos) dependeu, em última análise, da determinação social desse processo, se patriarcal ou mercantil. Com Jacob Gorenader temos uma consistente confirmação da diferença entre esta última e a que se destina a renda natural. Ele cita Marx de *O Capital*, observando que:

Marx deixou clara sua opinião acerca de uma linha divisória entre os dois tipos, sem, infelizmente, aprofundar o tema. Limitou-se [...], a escrever que na *economia escravista propriamente dita* [...] há uma escala (Stufenleiter) que vai do patriarcalismo, predominante para auto-consumo, até o sistema de plantagem propriamente dito, que trabalha para o

mercado mundial' (GORENDER, 1992, p. 156).

No primeiro caso, o *escravismo patriarcal*, nos põe diante de um tratamento do escravo/servo com menor severidade. Vemos com Gorenader, forte aproximação desta primeira forma com a escravidão na África pré-colonial: "em sua estrutura originária, o escravismo da Antiguidade Greco-romana [...] desenvolveu-se como forma peculiar da economia natural, como conjunto de unidades produtoras de auto-subsistência." (GORENDER, 1992, p. 157). O segundo caso, *escravismo mercantil*, ao contrário teve como objetivo a renda monetária absorvida do excedente de produção, mais especificamente, o sobretrabalho. Neste caso, e é o caso da América latina e Brasil, estão eliminadas todas e quaisquer relações humanísticas. O ser que trabalha sob essas condições é remetido à categoria de *coisa*, sua subjetividade é cruelmente subvertida. E mesmo juridicamente, nos momentos em que o estado flexibiliza-se institucionalmente a cidadania é negada aos negros. As discussões sobre a liberdade e determinação da cidadania registraram desde cedo à exclusão do negro, mesmo quando, ainda no segundo Império o Estado constituído em 1824 promulgava a cidadania aos nascidos na terra a indefinição institucional sobre o negro o desautoriza a ser cidadão. Observemos o comentário a seguir:

Quando a Constituição de 1824 igualou nacionais a cidadãos e reconheceu cidadania brasileira aos libertos nascidos aqui, deixou os libertos africanos sem estatuto definido. Pela lógica, ter-lhes-ia cabido o estatuto de estrangeiros. No entanto, uma leitura da legislação imperial referente

a estrangeiros demonstra que os africanos estiveram, na verdade, num limbo. Manuela Carneiro da Cunha já havia chamado a atenção para tal ponto, classificando-os como apátridas (MAMIGONIAN, 2015, p. 195).

Contraditoriamente, é a subjetividade do negro, sua consciência, que muito embora estivesse sujeita a pretensa neutralização por parte do colonizador, lhe possibilitou destacar sua capacitação artística, ainda no período escravista. Negros, com orientação, no mais das vezes, de um músico negro ou mulato compatibiliza-se com altíssimas expressões artísticas, a despeito da profunda contraditoriedade social. Os negros musicistas aí encontrados nos permitem ressaltar sua essencialidade humana objetivada fora de suas comunidades e culturas de origem.

Os instrumentos musicais aplicados pelos grupos aí formados para execução musical, e as partituras utilizadas tinham origem numa cultura Europeia de padrão clássico ou erudito, a qual proporcionava os espetáculos teatrais, as óperas, ou cameratas musicais. Aqui, nos séculos XVIII e XIX grupos musicais passam a apresentar tanto em Minas Gerais quanto no Rio de Janeiro, um altíssimo nível de música erudita, ou clássica, semelhante às apresentadas nos espetáculos Europeus. Quem eram esses artistas, e qual sua origem? “Homens de cor” que se dedicavam a formação de grupos musicais na Colônia, por meio da dedicação de instrutores, como é o caso do músico-compositor, o negro José Maurício Nunes Garcia (1767-1830), cujo trabalho na construção desses grupos de musicista negros ou pardos ganhou destaque na área das artes musicais.

Ele se tornou mestre-capela na Sé do Rio de Janeiro, se projetou e construiu uma ambientação cultural sofisticada na qual esses grupos puderam objetivar sua arte. Ele criou a Casa da Ópera onde se executariam as partituras profanas, reservando a Capela Real, também criada por ele, para a apresentação das partituras sacras. A presença D. João VI e família, fugido do cerco Napoleônico proporcionou a esses músicos que aqui atuavam, a difusão dessa produção musical de surpreendente qualidade, ao mundo metropolitano.

Essa compatibilidade intelectual e musical dos indivíduos negros com aqueles de origem metropolitana, tão distante, sustenta a decisiva posição sobre a determinação social do pensamento, indicando que os indivíduos como produto e produtores de sua comunidade refletem-na em sua essência humana. E eis o caso acima descrito para anular radicalmente qualquer diferenciação racista. Um processo educacional musical pode elevar negros recolhidos para a educação musical ao padrão compatível com os musicistas europeus. Entretanto são as diferenciações sociais impostas aos indivíduos que forcejam a negação da inextrincável natureza humana, da razão, da consciência, reconhecidas em toda e qualquer ação produzida pelos indivíduos. Marx abre uma profunda contenda ao se referir à determinação social do homem quando diz: *um negro é um negro, um homem da cor negra, só em determinadas condições sociais é convertido em escravo*. Pois noutras condições sociais o negro, ainda sob a chibata, é convertido em musicista, erudito ou clássico. Por decorrência das *desigualdades sociais*, e, portanto, da redução de alternativas disponíveis a eles, o potencial desses novos músicos sofreu descontinuidade,

mas deixou exposta sua compatibilidade de negro à generidade humano-societária.

Por outro lado, o som de originalidade negra, trazido no interior de sua cultura, consistiu de um conjunto instrumental de características obviamente distintas da europeia, por ser produto de outra sociedade, que respondia aos objetivos musicais próprios à sua generidade africana. Com a diáspora essa cultura emerge no seio de uma sociabilidade estranha, hostil e adversa, sofre um processo de aculturação/miscigenação, e a sua musicalidade originária africana se estiola. Estiola-se, mas não fenece, pois, o característico e originário padrão cultural negro, seus valores e saberes, em sua maioria nunca foram aniquilados, vide a necessária resistência revolucionária que eles tiveram que criar, na preservação e reposição de sua cultura própria.

A presença do negro na América Latina modificou o panorama histórico do continente ao influenciar a cultura estagnada das nações que se mantinha como reflexo da velha ordem da Igreja Católica infensa a vida mundana, isto é, à vida real, ao mundo real. Essa Igreja identificava mundaneidade com profanidade, condenando tudo o que fugisse aos domínios do (seu) sagrado. Mas a história é implacável, a qualidade cultural trazida pelos escravos, fora sendo incorporada ao cotidiano da vida dos trabalhadores em geral, para além dos escravos, permanecendo até nossos dias.

A trajetória da cultura musical negra atravessou um quadro de espessas contradições, dentro do qual os negros que se dedicaram a essa arte tiveram que assimilar, e/ou modificar, expressões tradicionais,

relativamente regionais numa luta cotidiana para preservar sua originalidade.

Musicalidades, oralidades, ritmos [que] ressoam aos ouvidos solicitando uma atenção maior diante da cegueira do historiador mimado nas tradições da escrita. A historiografia que tratou das dimensões religiosas, musicais e da dança afirma haver uma rede complexa e multicêntrica de traços culturais africanos que foram reposicionados no contexto das Américas. As musicalidades e as danças sempre foram, para os grupos negros, formas de saberes que se expressaram como arte, comunicação e pensamento, em substituição ao discurso e à política de marcas ocidentais. (GILROY apud AZEVEDO, 2018, p. 47).

Certamente, a negação ideológica provocada pelo capitalismo periférico de extração colonial, persistentemente contra o status intelectual do negro como produtor artístico, dissimulou o valor social que seu produto artístico sempre comportou, bem como a reduziu sua criação ao meramente *natural* negando a gênese histórica de sua atividade artística africana, milenar.

Além da música, o estilo negro expressou-se em artes do corpo: pinturas, tecidos, tipos de cortes de cabelos, penteados, tatuagens e moda. Tais expressões tornaram possíveis também fazer perdurar signos afro-atlânticos no Brasil e nas Américas. Na contramão das representações platônicas e cartesianas que consideram o corpo um amontoado de órgãos desimportantes, este, nas cosmogonias negras, assume uma particularidade cultural (MONGÁ, 2010, p. 132-133). Música dança, pintura e evocação dos ancestrais significam

modos de celebrar a vida, o que implica em desafiar uma visão desencantada do mundo, (AZEVEDO, 2018, p. 47).

A resistência do negro na preservação de sua cultura impregnou o tecido social latino-americano e brasileiro, principalmente nos núcleos periféricos em que sua presença sempre foi mais intensa. O samba, como sua criação, nos permite recuperar aspectos sensíveis e profundos de sua vida e cultura. “Os estudos afirmam que foram os bantus da região do Congo-Angola os semeadores, aqui no Brasil, de formas musicais, padrões rítmicos, modulações vocais, instrumentos como cuíca, o caxixi, o berimbau e modos de dançar ancorados na cintura” (AZEVEDO, 2018, p. 49). Ao discutir esse tema, outro autor inclui nessa relação de instrumentos musicais os tambores, que envoltos em míticas religiosas tomaram o centro dos variados eventos proporcionados pelos negros. Observa ele que:

Para os bantus, os tambores tinham o significado especial, sobrenatural, sobre-humano. Assim não, é de se estranhar que o negro brasileiro tenha conservado o tambor como um instrumento central de sua música. Aliás, a presença de parte significativa dos tambores na cultura brasileira remonta à tradição banta. [...] Além das festas populares, já profanas demais e expressas nos diversos carnavais regionais, os tambores ainda conservam parte de seu fundo religioso nas rodas de jongo e outras manifestações de origem rural, ditas folclóricas (PRUDENTE, 2013, p. 65).

Desta forma, o samba vai ocupando a cultura brasileira, como se fosse um sentimento atávico internalizado desde sempre.

Já nas primeiras décadas do século XX, a expansão do samba, foi estimulada e veio ocupando os espaços musicais de vários estados brasileiros, tendo no Rio de Janeiro se tornado palco de concentração dessa sonoridade inovadora. Houve variações, como em Pernambuco, em que o estilo e a dinâmica do samba do negro ramificaram-se na forma de frevo. Mas o tradicional samba centrado no Rio expandiu-se para São Paulo, Minas, Bahia e foi ganhando posição na vida musical do país. Embora tendo sido recusado várias vezes como padrão musical. “A partir dos anos 1930, com a Era Vargas, tornou-se símbolo da nacionalidade. Durante esse período, houve ‘incentivos ao carnaval das escolas e a utilização da recém-inaugurada radiodifusão ajudando ‘a expandir o gênero nacionalmente’ (AZEVEDO, 2018, p. 49). Certamente a Era Vargas não foi uma fonte de redenção cultural-musical do negro, mas sua aceitação foi possível a partir dos *interesses políticos* nacionalistas, que abrandaram o racismo naquele momento. Mesmo assim, desde o início dessa suposta integração *oficial* do negro na sociedade e cultura brasileira, o racismo manteve-se *esgueirado e subjacente*, mas compondo o cotidiano cultural brasileiro, e quiçá até institucional.

Os depoimentos sobre a exclusão dos negros são abundantes e confirmam esse componente cultural. O trabalho de Haroldo Costa configura-se uma quase antologia dos depoimentos de negros de variadas origens, formação e destinos que se desoprimiram nessa obra. O autor destaca um aspecto biológico que facilita a reafirmação do padrão racista na cultura brasileira, diz ele, “Recordando o que Jean-Paul Sartre escreveu em seu livro *Reflexões sobre o racismo*: ‘Um judeu, branco entre

brancos, pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre homens. O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto” (COSTA, 2009, p. 18).

Para ilustrar esse fenômeno ideológico intrínseco ao cotidiano cultural, em todos os segmentos sociais deste país, destacamos uma referência, José Pompilo da Hora, professor de direito, que comenta ter ido, com seus irmãos, compulsoriamente, estudar na Itália após a morte de seu pai. Suas relações sociais, desde adolescência até estar formado, na Itália onde viveu, transcorreram sem qualquer discriminação racial, sem qualquer tipo de diferenciação, em relação aos demais alunos, nunca soubera o que era o racismo. Tendo de regressar ao Brasil, já formado, por ocasião da formação do eixo na IIª Guerra diz ele, “é fácil compreender o choque que eu tive quando o navio em que vínhamos repatriados da Itália atracou no Recife e vi negros descalços, sem dentes, trajando trapos, autênticos mendigos” (COSTA, 2009, p. 47). Pompilo teve que reorientar seus conhecimentos para identificar que padrão de estrutura pública é essa que mantém o grosso da população em andragios e faminta, pelas ruas de uma capital. Por outro lado, e em relação direta a sua pessoa, tentou perscrutar essa dissimulação das formas de impedimento, para que negros ocupem cargos de comando. Ele é o típico cidadão para tratar dessa questão, pois, com formação adequada estava apto a candidatar-se a uma vaga no Instituto Rio Branco, mas na sua primeira tentativa foi reprovado. Numa conversa particular com um colega professor, ao falar da sua segunda tentativa em candidatar-se a vaga, ele escutou um comentário sentenciador: “Professor, pela segunda vez o senhor está

tentando a carreira diplomática. Lembre-se de uma coisa: o senhor é um negro, jamais vai transpor os umbrais do Rio Branco” (COSTA, 2009, p. 45). Depois disso, ele refletiu sobre a situação real do negro e as discriminações que os envolve e observou: “Ao mesmo tempo se insiste nesta falácia da democracia racial que é praticada no Carnaval, no futebol e nas festas populares, mas que não se manifesta nas coisas decisivas, nos patamares superiores, onde a nação decide seu destino” (COSTA, 2009, p. 47).

De qualquer forma, a despeito da ideologia racista criada pela elite burguesa que a introjetou, sorrateiramente, no inconsciente coletivo brasileiro, e que sempre rechaçou o negro, ao absorver sua musicalidade, seu samba, converte esse produto em bem social, resultando na contraditória inserção do negro na sociedade. O produto do negro se torna o passaporte para seu reconhecimento socialmente. Com isso o samba ensejou uma dinâmica festiva que concentrou sonoridade e cultura negra, com densidade para se consolidar um carnaval como evento oficial.

Do ponto de vista histórico essa festividade popular refutava os símbolos religiosos, era um evento pagão em suas manifestações ideológicas. “Entre as décadas 1930 e 1950, os negros de São Paulo praticavam o samba e o carnaval como forma de diversão. Não havia ainda nessas décadas uma intencionalidade voltada para a organização sistemática do carnaval com competições, fantasias e sambas-enredo” (AZEVEDO, 2018, p. 51).

O carnaval tem um percurso que remonta o mundo antigo, e, embora não

caiba neste artigo a reposição de tal trajetória, aludiremos a algumas características apenas no sentido de introduzir esse tema, tão rico em tradições culturais negras. “O traço europeu do carnaval surge no Brasil, no período colonial, com o ‘entrudo’, espécie de batalha campal dos portugueses caracterizada pelo uso de lama, polvilho e, por último, para amenizar a violência convencionou-se jogar limão de cheiro uns nos outros” (AZEVEDO, 2018, p. 51).

Esse evento no Brasil, que envolvia todas as camadas sociais, era um momento singular em que a quebra provisória das linhas divisórias de classe permitia, que jogos e brincadeiras amalgamassem a população num ambiente de efusiva alegria. “Essas manifestações não poupavam as sinhás e sinhasinhas, que faziam desse momento um possível ato de natureza catártica [...]. O escravo também participava desse carnaval, porém de maneira compulsória, uma vez que o mesmo era atacado por lama pelos brincantes de elite” (PRUDENTE *et al.*, 2002, p. 87-88).

Mesmo com formas relativamente grosseiras, evocava-se alegria, e flexibilização das linhas que demarcavam os segmentos sociais; mesmo supondo um desprendimento social, como se pretendia com o evento, as características de violência foram perdendo interesse popular e teve que ceder a aspirações mais modernizantes: “Esse fenômeno carnavalesco, todavia, seria civilizado pela influência francesa que substituirá esse arsenal por confete” (PRUDENTE *et al.*, 2002, p.87-88). Essa prática harmonizava as relações entre os foliões pela postura mais polida que ia alterando o comportamento individual e as relações com os demais. Além disso, essa

velha forma de folia foi se modificando, e passou a ser praticada sob outro padrão, que era o carnaval de salão.

Em São Paulo, por exemplo, contava-se com grande número de salões de dança para os fins de semana, nos anos 1940 a 1960. Esses salões promoviam bailes, nos fins de semana, frequentados com muita intensidade por negros, mas nos período de carnaval destinavam seu espaço para festas de carnaval, até porque, “Durante os anos de 1940, 1950 e boa parte dos anos 1960, as organizações carnavalescas tiveram muita dificuldade financeira para promover o carnaval de Rua em São Paulo” (PRUDENTE *et al.*, 2002, p. 88).

Essas dificuldades iniciam sua inflexão no momento em que o prefeito paulista Faria Lima, que tinha origem carioca e conhecia o processo de desenvolvimento das escolas de samba do Rio de Janeiro, e, além disso, acompanhava as apresentações das escolas cariocas que desfilavam em São Paulo em datas comemorativas, reconhecia a necessidade de equiparação do formato das escolas de samba de São Paulo com as de escolas do Rio de Janeiro. Sendo interpelado sobre a possibilidade de financiamento do carnaval paulista disponibilizou *duzentos mil réis* para a *Vai Vai*, que passou a se organizar, a partir daí, com certo profissionalismo. Esse episódio favoreceu a compreensão dos sambistas paulistas de que a trajetória mais politizada dos cariocas não poderia ser ignorada.

A oficialização do carnaval de São Paulo somente ocorreu a partir de 1967 sob a administração do prefeito Faria Lima e foi vista com expectativa e esperança de melhores dias para os blocos, escolas e

cordões, mas significou uma tentativa de enquadramento da festa de rua, tradicionalmente livre, aos interesses do poder público e suas normatizações (AZEVEDO, 2018, p. 52).

De qualquer forma esse novo caráter impresso ao carnaval paulista possibilitou reflexões e racionalidades para a condução das organizações carnavalescas:

O simpósio dos sambistas, que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro em 1968, tendo a participação de paulistas, sinalizava outra alteração no carnaval. Ao o término do simpósio, com apresentações e debates, os sambistas paulistas saíram convencidos de que se fazia necessário “copiar” o modo carioca de produção do carnaval (AZEVEDO, 2018, p. 53).

Certamente a evolução dos eventos carnavalescos foi muito envolvente com a inserção do samba, dos sons populares, que preservavam a musicalidade negra, e tudo o mais que iluminou esse evento. Ele foi descortinando, para mídia, um universo visual e sonoro inigualáveis, e, se expôs para a mídia carioca, que viu um oportuno momento de se lançar na cobertura e difusão desse espetáculo inusitado e inovador, pois essas organizações carnavalescas cariocas tiveram um percurso totalmente congruente com o samba e a cultura negra, há décadas.

Não é por acaso que os primeiros concursos de desfile das escolas de samba foram promovidos pelos jornalistas da época. De acordo com Dulce Tupy (op.cit., :10): (...1932, data do primeiro baile carnavalesco no Teatro Municipal marca também o primeiro concurso entre as escolas de

samba na Praça Onze, promovido pelo jornal Mundo Sportivo.). Tamanho foi o peso que a imprensa jogou nesses desfiles carnavalescos que a municipalidade oficializou o desfile do Rio e fez desse o maior carnaval do mundo e, logo, referência do turismo da cidade maravilhosa (PRUDENTE *et al.*, 2002, p. 92).

Entretanto, argumenta Celso Prudente, que a exposição midiática das escolas de samba, no Rio de Janeiro, criou uma contradição em seu sentido originário, pois o evento carnavalesco sob holofotes jornalísticos levou prejuízo àqueles que são os verdadeiros artesãos desse espetáculo. “Contudo, no caso específico da escola de samba, pode-se dizer que o desdobramento seria dramático, pois lucro e cultura dificilmente se combina, sendo o artista popular prejudicado nas relações artísticas comunitárias” (PRUDENTE *et al.*, 2002, p. 93).

Vemos, com isso, se repor, mesmo na ambientação festiva do carnaval trazida nos ombros do negro, tanto por sua potencialidade artística, quanto por seu interesse objetivo na manutenção desse evento, eivado de componentes da cultura negra, sua própria exclusão como ocorrência ‘de costume’. Diz então Celso Prudente:

Assim, na medida em que é elemento característico do lumpesinato (IBGE, 1981, p. 21), vivendo toda a sorte toda a contradição socioeconômica e cultura, não terá condições de comprar fantasia e ingresso do desfile cujos preços são pautados pelas relações turísticas midiáticas. No entanto esse ‘bamba’ comparece como folião sem fantasia para ficar à margem dos sambódromos, junto a uma multidão que teve o mesmo destino. [...] Essa situação de

caráter sócio cultural parece ser um fenômeno que se generaliza nos carnavais típicos das grandes metrópoles sugerindo, talvez, uma nova categoria antropológica que carece de pesquisa, a qual, por hora, chamaremos de *arquibancada alegre de reserva* (PRUDENTE *et al.*, 2002, p. 96-97).

A presença da TV nos carnavais do Rio e São Paulo instigaram uma espécie de padronização que atingiu, também, a Bahia e tendeu expandir por todo o Brasil, tendo como referência as escolas de samba cariocas, nos finais de 1990.

Contudo, já no início do terceiro milênio a resistência dos núcleos particulares de festas carnavalescas foi mostrando o fortalecimento, “dos outros tipos de carnavais, como o frevo e o maracatu do Recife, as danças indígenas do Amazonas, e o fortalecimento e permanência de culturas musicais vividas no interior do próprio carnaval baiano com os blocos afros, como Olodum, Muzenza, Ilê-Aiê e o Afoxé Filhos de Gandhi” (AZEVEDO, 2018, p. 54).

Parece-nos que, a despeito das distintas gêneses, e, portanto dos avanços e tropeços de cada um dos carnavais, seja do Rio, São Paulo ou Bahia etc., ao se deparar com o capital da comunicação (rádio, jornal e TV) e do turismo, todos eles se encontraram sujeitos às mesmas vicissitudes socioeconômicas, seja a do poder público, seja, dos mecenas, *lavadores de dinheiro*.

Por outro lado, a contradição que persegue o carnaval brasileiro, a partir da presença do capital, em sua orientação midiática, cria uma situação jocosa, pois, esses eventos carnavalescos grandiosos e internacionalizados, com rendas bilionárias,

sustentam-se pela dedicação de milhares de subempregados convertidos em pequenos artesãos, em geral de origem familiar periférica, que constroem o espetáculo visual e sonoro do Brasil para o mundo. Esses demiurgos, que constroem anualmente a beleza do carnaval, são *abstratos* para os capitais daqueles setores, como *abstratos* são também, para a deslumbrada plateia diante das cores, dos movimentos e dos sons. O espetáculo faraônico construído por esses demiurgos, anualmente escapa-lhes das mãos, e de seu controle, pois sua propriedade artística se converte em força dos capitais das múltiplas mídias. Mas anualmente, o mesmo *abstrato demiurgo*, o esperançoso povo da favela, retoma seu *compromisso espiritual*, sua *responsabilidade histórica* em resgatar sua cultura, e expô-la ao à população e a mídia, ao mesmo tempo em que reproduzem sua pobreza, mas, *demiurgos* e sua *pobreza* aos olhos do capital e da plateia embevecida permanecem *abstratos*. ■

[IVAN COTRIM]

Professor aposentado do Centro Universitário Fundação Santo André e da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Graduado pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo em Sociologia e Política. Mestre pela Unicamp em Ciências Políticas. Doutor pela PUC-SP em Ciências Sociais e Pós-Doutorado pela USP em História Econômica.
E-mail: ivancotrim@uol.com.br

Referências

AZEVEDO, Amailton Magno. Samba: um ritmo negro de resistência. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 70, p. 44-58, 2018.

COSTA, Haroldo. **Fala Crioulo o que é ser negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.

COTRIM, Ivan. **Karl Marx**: a determinação ontonegativa originária do valor. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2011.

DURÃO, Gustavo de Andrade. Negritude, construção e contestação do pensamento político-intelectual de Léopold Sédar Senghor (1928-1961). In: MACEDO, José Rivair (org.). **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016. p. 23-52.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2017.

FERRY, Luc. **Homo aestheticus**. São Paulo: Editora Ensaio, 1994.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. Os direitos dos libertos africanos no Brasil oitocentista: entre razões de direito e considerações políticas. **História**, Franca, v. 34, n. 2, p. 181-205, 2015. Disponível em: <https://bityli.com/jY1Kb>. Acesso em: 20 ago. 2020.

MARX, Karl. **Cuadernos de Paris** [Notas de Lectura de 1844]. México: Ediciones Era, 1974.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilama Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global Editora, 2016.

PRUDENTE, Celso Luiz *et al.* **Negro, educação e multiculturalismo**. São Paulo: Panorama, 2002.

PRUDENTE, Celso Luiz; GILIOLI, Renato de Souza Porto. **Os povos Bantos no Brasil**. Mogi das Cruzes: Orion Editora, 2013.

ROLIM, Gustavo Koszeniewsky. Revolução e cultura no pensamento de Frantz Fanon e Amílcar Cabral. In: MACEDO, José Rivair (org.). **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

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