

**A REPRESENTAÇÃO AFROBRASILEIRA NO SAMBA:  
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA NA MÚSICA**

*Gabriela Tavares Candido da Silva* (UENF/UFF)

[gabrielatcandido@gmail.com](mailto:gabrielatcandido@gmail.com)

*Marcelo Cucco* (IFF)

[marcelo\\_cucco@yahoo.com.br](mailto:marcelo_cucco@yahoo.com.br)

**RESUMO**

A ação colonizadora nas Américas pelos conquistadores europeus foi seguida de um processo de perpetuação da submissão dos habitantes das “novas terras”, a noção universalista europeia, tendo no sujeito branco, do sexo masculino, cristão, heterossexual de classe média um tipo ideal e universal. Nesse contexto, a consolidação do poder político, econômico e social ocorre a partir da permanência de um modelo de civilização às populações periferizadas, num processo denominado colonialidade. Durante longo período, correntes ideológicas que perseguiram o modelo universalista de sociedade pregaram a necessidade de extirpar da sociedade brasileira a herança africana a partir de um ideal de branqueamento. Na contramão desse pensamento, intelectuais e artistas alinhados com o Movimento Modernista Brasileiro se encarregaram de absorver o sujeito negro e mestiço como símbolos de nacionalidade, o que por outro lado impôs também a desafricanização de alguns elementos da cultura negra, como o samba e a capoeira. Esse processo de “aceitação” e absorção da cultura negra à noção de brasilidade construiu também o discurso de democracia racial, contribuindo para atenuar conflitos e desigualdades decorrentes de um racismo velado. O presente artigo pretende analisar na letra do samba “Agoniza, mas não Morre”, de Nelson Sargento, de que maneira, apesar da ideia de democracia racial, permaneceram presentes as tensões raciais da sociedade brasileira, fruto da ação de colonialidade que se perpetua até os dias atuais.

**Palavras-chave:**

**Cultura afro-brasileira. Embranquecimento cultural. Representação musical.**

A ação colonizadora na América portuguesa impõe o entendimento das especificidades deste tipo de ação e de que forma a colonialidade se desenvolveu nesse espaço. Consideramos que há uma profunda diferença entre os modelos coloniais saxão e ibérico, em que o último é apresentado como um colonialismo subalterno em razão da hegemonia saxã no sistema-mundo moderno capitalista. Essa relação irá influenciar profundamente a construção e permanência do poder eurocentrado na América pós-colonial.

No que se refere ao colonialismo lusitano, um assunto que tem chamado grande atenção é a sua relação no contexto das teorias pós-coloniais. Sobre esse tema destacamos primordialmente o estudo realizado

por Boaventura de Souza Santos (2010a), denominado “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”, no qual o autor toma como contraponto de sua análise o colonialismo português e o pós-colonialismo anglo-saxônico, concluindo que há uma grande diferença nas práticas coloniais e pós-coloniais portuguesas em relação às britânicas, normalmente tomadas como norma e associadas à expansão do capitalismo.

O autor reflete que o colonialismo português está localizado dentro de um espaço subalterno em relação aos países do norte da Europa. Essa condição manifestou-se nos últimos séculos, em razão da fragilidade econômica portuguesa no sistema-mundo moderno capitalista. Em razão disso, Portugal irá, segundo Boaventura de Souza Santos (2010a), assumir uma posição ambígua, pois ao mesmo tempo em que é um agente colonizador, é também colonizado dentro do espaço político europeu. Isso fez com que o colonialismo britânico fosse tomado como parâmetro, definindo, portanto, o perfil do colonialismo português, que se transformou num tipo de colonialismo subalterno, manifestando-se nos mais diversos aspectos da vida cotidiana e institucional.

Boaventura de Souza Santos afirma que:

Formular a caracterização do colonialismo português como ‘especificidade’ exprime as relações de hierarquia entre os diferentes colonialismos europeus. A especificidade é a afirmação de um desvio em relação a uma norma geral. Neste caso a norma é dada pelo colonialismo britânico e é em relação a ele que se define o perfil do colonialismo português, enquanto colonialismo periférico, isto é, enquanto colonialismo subalterno em relação ao colonialismo hegemônico da Inglaterra. (SANTOS, 2010a, p. 230)

Observa-se assim que essa suposta especificidade portuguesa traz à tona a existência de diversos modelos coloniais europeus que reverberaram de forma variada nos territórios coloniais. Caracterizar o colonialismo português como de periferia ou subalterno pressupõe que o britânico, comumente utilizado como modelo, assuma a postura de centro do poder no projeto expansionista capitalista.

Esse desequilíbrio nas relações de poder entre os Estados-nações europeus teria submetido algumas colônias a uma dupla colonização. Uma direta, feita pelo conquistador, e outra indireta, ocasionada pela subalternidade e dependência ao poder britânico, que teria imposto seu modelo econômico e civilizatório a outros espaços, ainda que estes não tivessem sob seu jugo político.

Para Boaventura de Souza Santos, o colonialismo português tem

um caráter peculiar, pois ocupa o papel de agente colonizador e, ao mesmo tempo, de colonizado no que se refere à produção de conhecimento. A predominância do modelo científico britânico contribuiu substancialmente para que o colonialismo português não encontrasse par em si mesmo, construindo, dessa forma, uma identidade de fronteira dentro do próprio sistema colonial que criou.

No âmbito do sistema-mundo moderno capitalista, a ambivalência colonial portuguesa contribuiu para o enrijecimento das práticas colonizadoras. Assim, o desenvolvimento do capitalismo nos territórios sob seu jugo permaneceu orientado no sentido da exploração da mão de obra escrava e aniquilação das formas de humanidade dissonantes do seu projeto social e econômico subalterno. Em outras palavras, a condição portuguesa de agente periférico no sistema-mundo moderno pouco contribuiu para que suas colônias se desenvolvessem dissociadas de um modelo que as mantivesse estruturalmente numa eterna periferia.

Esse estado durou muito tempo porque havia uma dissonância histórica e política nos projetos coloniais português e britânico, até que o capitalismo industrial chegou aos territórios coloniais lusitanos. Sendo mais antigo e duradouro, o colonialismo português formou-se na modernidade pré-industrial influenciada por uma estrutura de produção com raízes na alta Idade Média. O colonialismo britânico é o símbolo da própria modernidade capitalista, já polarizada, mais recente e constituinte do projeto liberal burguês. (SANTOS, 2010 a).

A colonialidade se apresenta, então, como um dos principais elementos constitutivos da modernidade capitalista, ou seja, ela é indissociável da modernidade. Diferente do colonialismo, no qual a soberania de um determinado território está condicionada a um outro espaço jurídico, a colonialidade resulta de um padrão de poder presente desde a ação colonial moderna capitalista. Nelson Maldonado-Torres observa que a colonialidade:

*[...] se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2005, p. 131)*

Observa-se assim, que a colonialidade não é apenas um tipo de resíduo da ação colonial. Ela apresenta-se bem mais ampla e complexa por estar vinculada aos modos de produção e organização do trabalho, à produção de conhecimento e aos diversos mecanismos de controle político-

social; sua base é sócio-histórica e deve ser compreendida a partir das Américas, tendo a ideia de raça como um dos seus principais fundamentos. (QUIJANO, 2005)

Esta perspectiva histórica evidencia que a entrada das Américas no sistema-mundo moderno capitalista traz como consequência a reafirmação da Europa como centro dessa ação. A partir de então, o capitalismo assume um caráter mundial e fica evidente a hegemonia do norte global, personificado no espaço saxão sobre o sul global com seu epicentro nas Américas. (QUIJANO, 2005)

Essa relação de dominação consagra o poder da Europa sobre todas as formas de produção nos territórios subalternos, sejam elas simbólicas ou materiais. A questão da modernidade, portanto, foi uma das principais prerrogativas que trouxe a noção de que há uma superioridade natural dos povos europeus. Para Aníbal Quijano:

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder. (QUIJANO 2005, p. 111)

Essa perspectiva continua presente nas estruturas das sociedades, como fruto da ação colonial. Kwame Appiah aponta que a imposição da língua do colonizador foi um elemento fundamental para o sucesso do projeto colonial europeu. O autor afirma que, na África,

[...] as elites francófonas e anglófonas não apenas usam as línguas coloniais como meio de governo, como também conhecem e amiúde admiram a literatura dos seus ex-colonizadores, havendo optado por escrever uma literatura africana moderna em línguas europeias. Mesmo depois de uma brutal história colonial e de quase duas décadas de contínua resistência armada, a descolonização da África, portuguesa, em meados dos anos 1970, deixou atrás de si uma elite que redigiu as leis e a literatura africanas em português. (APPIAH, 1997, p. 20)

Isso significa que apesar do grande número de línguas tradicionais africanas, a condição *sine qua non* para a entrada no sistema-mundo mo-

derno é aceitar a universalidade dos referenciais simbólicos do colonizador. Portanto, a integração das subjetividades numa universalidade é pré-requisito para a integração do sujeito numa ordem social e econômica branca/patriarcal/cristã/europeia. Isso ocorre a partir da negação da sua própria cultura em favor do universalismo europeu.

Em concordância com as questões que tratam da construção de um determinado conhecimento, que fala das relações de um sujeito pertencente a um grupo, podemos aqui refletir sobre o conceito de COMUNIDADE, presente na obra de Zigmunt Bauman (2001), quando nos referimos a um sujeito que cria possibilidades de ação e, manutenção no seu grupo de pertencimento (seja ele grupo natural ou de naturalização).

Todas as possibilidades de organização coletiva são *sui generis* possibilidades de interlocução com seus pares e ao mesmo tempo de organização social, que visa o bem comum culminando para o fortalecimento do grupo.

Neste trabalho, verificaremos tais conceitos na concretude de sua organização a partir das análises teóricas, como já realizadas, bem como a análise de alguns sambas produzidos por compositores brasileiros, - aqui entendamos brasileiros pela miscigenação racial e cultural (afro-brasileiros) – daqueles que cantam e falam de um lugar em comum - a favela, o morro, as comunidades e que, genericamente, intensificam suas forças por meio das construções modais, no que tange a construção ocidental do que chamamos de música e ritmo, como também das construções de letras e a própria representação corporal que estabelece uma linguagem própria no mundo do samba, a partir das danças, rodas e movimentos livres, influenciados pela capoeira, o lundu e o jogo. Sem falar das inúmeras possibilidades de aculturação das variadas regiões do Brasil.

A construção dessa noção de comunidade vem se confrontar com a própria imposição dos sistemas de dominação construídos a partir do processo colonizador e perpetuado no colonialismo. Podemos observar, por exemplo, essa noção de pertencimento em alguns rituais religiosos afro-brasileiros. No caso dos candomblés, funcionam como estratégia de manutenção da cosmovisão africana no Brasil à medida que as forças espirituais evocadas nos rituais precisam ser trazidas da África. Uma anônima canção cantada na abertura do ritual de terreiro de candomblé da

nação Ketu<sup>17</sup> traz a tona a necessidade de evocação das “forças” espirituais africanas para a realização da cerimônia:

Bahia ô África  
Vem cá, vem no ajudar  
Força baiana  
Força africana  
Força divina  
Vem cá, vem cá”.  
Na Bahia tem  
Oi que tem orobi, oi que tem orobô  
Oi que tem orobi, oi que tem orobô  
Pimenta da costa macumba iô iô  
Oi que tem orobi, oi que tem orobô  
Pimenta da costa macumba iô iô

Portanto, a trama de relações de construção das identidades coletivas e individuais sugerem a existência da perpetuação dos referenciais simbólicos. Essas comunidades constroem-se a partir da indissociabilidade com a ancestralidade africana, aqui utilizada como possibilidade de resistência cultural. A África assume a posição de terra sagrada, guardiã da força necessária ao culto e à manutenção do espaço consagrado, opondo-se ao profano, traduzido na terra opressora e ao sentimento de despatriamento.

Esse sentimento de pertencimento e de questionamento dos espaços de opressão tem sido objetivo de diversos sambistas. Engajados nos tensionamentos raciais, oriundos da ação colonizadora e do sistema-mundo capitalista, esses agentes têm se mostrado bastante sensíveis à própria noção de raça e à integração do sujeito negro na sociedade de classes.

Como objeto de análise, começaremos com o samba "Agoniza, mas não morre" (1979) do compositor, cantor e artista Nelson Mattos, mais conhecido como Nelson Sargento, devido sua integração ao Exército Brasileiro. Ainda sobre o compositor é cabível dizer que recebeu honorárias do Grêmio Recreativo e Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira por seu engajamento cultural, militância artística e vivências no morro de Mangueira, no Rio de Janeiro, onde viveu a partir dos 12 anos de idade.

Desde muito novo, Nelson Sargento já se metia com a música, em

---

<sup>17</sup> Canção de abertura utilizada pelo "Centro Espírita Xangô Menino", localizado no município de Macaé. Essa canção é utilizada na abertura dos trabalhos espirituais, também chamados de *gira*.

um período, por volta da década de 1950, que por ventura, o samba era tido como gênero marginalizado. Em outras palavras, a bandeira de Nelson Sargento sempre foi a luta contra a segregação racial e social nos quais estavam diretamente ligados à parcela negra carioca, e por conseguinte, sua música não só refletiu tais temáticas como serviram de atmosfera para, senão a consolidação, ao menos para um maior grau de politização por parte da comunidade negra carioca que não se sentia representada nas esferas públicas.

Integrante do grupo A Voz do Morro, Nelson Sargento ao lado de Paulinho da Viola, Zé Ketí, Jair do Cavaquinho, Cartola, Carlos Cachça entre outros, fez parcerias musicais e para a vida.

Segue a letra do samba "*Agoniza, mas não morre*" (1979)

Samba,  
Agoniza mas não morre,  
Alguém sempre te socorre,  
Antes do suspiro derradeiro.

Samba,  
Negro, forte, destemido,  
Foi duramente perseguido,  
Na esquina, no botequim, no terreiro.

Samba,  
Inocente, pé-no-chão,  
A fidalguia do salão,  
Te abraçou, te envolveu,  
Mudaram toda a sua estrutura,  
Te impuseram outra cultura,  
E você nem percebeu,  
Mudaram toda a sua estrutura,  
Te impuseram outra cultura,  
E você nem percebeu.

A música lembra um grito de pranto e resistência cantado em coro, na coletividade. Se fôssemos remontar o cenário do episódio poderíamos pensar nos encontros e reuniões nos terreiros no morro da Mangueira, que teriam como ativistas o povo marcado pela mestiçagem, porém com traços negros e de pele bem escura marcando forte presença delimitando rodas, batidas de pés e mãos, círculos dando voz à canção ao som da presença inebriante dos batuques, atabaques, tamborins, pandeiros e cuícas.

A letra é um louvor que preconiza glória de um povo "forte", "destemido", que não "foge à luta" - uma luta demarcada por leis, normas

e moralidades de uma história unilateral, a história dos vencedores; do homem branco; da música sacra –, mas que se vê se misturando, sofrendo influências daquilo que chamamos de "samba" –, que como sabemos uma expressão derivada da palavra "semba", de origem africana, que significa umbigada (uma dança típica da Angola).

O samba “Agoniza, mas não morre” preconiza resistência. Mas não uma resistência unicamente contra um sistema político que não dialogava com as questões do negro (não que essa luta já não tivesse sido suficiente); mas o compositor da obra está relacionando a luta de um povo contra o sistema modelador de cultura imposta pela classe dominante da época. Aqui remontamos o início do século XX. Nelson Sargento nessa ode é a própria voz de um povo. Na verdade, ele se vale de porta voz de uma parte expressiva da nação subjugada que sofre represálias todos os dias em defesa de sua cultura, representação social coletiva de mundo e representação de crenças. É contra o caráter legítimo de uma nação imperialista e falsamente homogênea que, em primeira instância, essa luta é travada. Quando trechos da música dizem:

Samba, agoniza mas não morre  
alguém sempre te socorre  
antes do suspiro derradeiro

está expressando o sentimento de coletividade que perpassa as relações sociais desses grupos etnicamente majoritários, mas culturalmente abafados. Sentimento esse que molda as relações de pertencimento e de teia familiar. São nos momentos de agonia e dor que a família mais se faz presente. Diante do caos há a necessidade de um sentimento mútuo de coletividade, de companheirismo e reciprocidade.

Daí a importância de enxergarmos a concepção de família a partir da pergunta: o que significa família nos terreiros? O que significa fazer parte de uma teia familiar nos moldes das famílias africanas (como para os povos bantos – tendo em vista que estes se configuram em maior número de povoação em território nacional)?

Em primeira análise, suscitamos que o conceito de família para o homem branco, europeu, colonizador muito se difere do padrão conceitual de família para aqueles. Enquanto o conceito de família nos termos ocidentais é um conceito fechado, com a figura central do pai (patriarcado), mãe, filhos – sendo ainda considerado família outros modelos, com a figura dos avós, tios e primos –, mas com maior efetivação da família dos moldes tradicionais (como fomos acostumados a aprender ou por que



não “desaprender” nos livros didáticos); de outro modo “família” para tribos e povos africanos tem uma concepção maior. Família para estes representa comunidade, vizinhança. Era de comum acordo, por exemplo, em tempos idos, a harmonia entre os moradores dos morros que na necessidade de uma mãe, tia ou avó (que por sinal já apresenta outra estrutura de chefe da família – configurada na presença da mulher) se ausentar para serviços ou atividades fora de casa, outras pessoas da comunidade (amigos, vizinhos, sem necessariamente serem, como chamamos “parentes”) “passavam os olhos” nas crianças, ou seja, ajudam a fazer a vigilância dos pequenos na ausência dos pais. Isso simboliza, por sinal, uma grande teia de relações interpessoais de confiabilidade, reciprocidade e ligação entre os membros da comunidade, representando uma grande família, nos termos cooperativos.

Mais adiante, na segunda estrofe o compositor diz:

Samba, negro forte destemido  
foi duramente perseguido  
nas esquinas, nos botequins, nos terreiros  
samba, inocente pé no chão  
a fidalguia do salão te abraçou te envolveu.

Nessa sequência um outro aspecto da identidade do povo negro aparece. Enquanto na primeira estrofe a identidade perpassa pela relação de cooperação e reciprocidade com seus pares, aqui a construção vai ao encontro de um espírito aguerrido, corajoso e destemido. Os versos remontam as formas de resistências dos negros enquanto presos nas senzalas; aos açoites severos e paulatinos; ao trabalho braçal, árduo, sem contar as constantes difamações, massacres, ridicularizações, moléstias e estupro cometidos pelos senhores de engenhos às negras do lar, que faziam companhia as sinhazinhas ou eram amas de leite ou do campo, que trabalhavam nos cafezais ou plantações de algodão. É sobre a história dos massacres e represálias que acreditamos que o compositor quis remontar. Ao passado de dor, sofrimento, de chibatadas, mas também as histórias de perseguição que foram no rastro, mesmo após o fim da escravidão no Brasil. Vistos como escória social o negro teve que criar condições por meio do espírito aguerrido e o canto de resistência para se reinventar. Para reinventar e recriar sua cultura, seus traços e tradições, além de ressignificar seus espaços, em um mundo onde não tinham vez, muito menos voz. Pois bem, essa estrofe termina com a seguinte frase “(...) *a fidalguia do salão te abraçou, te envolveu*”. E segue:

Mudaram toda sua estrutura  
lhe impuseram outra cultura  
e você nem percebeu.

Ao construir a cena história da fidalguia “acolhendo” o negro dentro de sua estrutura branca, racista, machista, excludente, ou seja, dentro de uma hierarquia social dominante podemos pensar em diversas situações. Uma delas é no momento histórico e cultural no qual a turma do Pixinguinha, entre outros sambistas, no século passado, faz salão para as festas da burguesia europeia que haviam se instalado fincado moradia em terras cariocas. Digo, dessa forma, das grandes festas organizadas pelas elites (políticos, juízes, bancários) que eram embebecidas pela música africana (ainda que com toques marcantes da música portuguesa – como o lundu). É possível salientar que grande parte dos músicos era composta por negros letrados, que pela convivência em espaços elitizados e por transitarem entre as camadas médias e altas da sociedade brasileira se valiam de prestígios excepcionais concedidos a eles, no que tange ao manuseio de seus instrumentos musicais, um vez que os barões e donos da fortuna (conchavados com o departamento de polícia) faziam vista grossa; enquanto que nas ruas, bailes e vielas da cidade, negros eram chacoalhados, agredidos física e moralmente, além de terem seus instrumentos (mais comum o violão e o pandeiro) destruídos diuturnamente, sem ressalvas.

Como em toda a história do negro no Brasil, as reuniões e os batuques eram objeto de frequentes perseguições policiais ou de antipatia por parte das autoridades brancas, mas a resistência era hábil e solidamente implantada em lugares estratégicos, pouco vulneráveis. (SODRÉ, 1998, p. 14-15)

E, por final, a mudança de estrutura para a qual Nelson Sargento chama a atenção remete, entre outros fatores, para a difusão do samba, em um momento que começa a ressignificar os termos identitários no Brasil, culminado no Movimento de Arte Moderna, tendo sua maior expressão em Mário de Andrade. A partir dos anos 1920 a figura do negro ganha novo sentido, e com essa reconfiguração, o significado de samba e sua representação social também ganham novos adereços. Em um Brasil em transformação, no qual ansiava por um espírito agregador e de um ícone “genuinamente” nacional, se é que cabe tal expressão, o negro entra em cena como a figura de maior símbolo nacional.

Com sua força, garra, musicalidade, gastronomia, além da transfiguração de “herói” dado a ele, graças ao movimento moderno e a ideia da fusão das três raças apresentada em “*Macunaíma, o Herói sem Nenhum Caráter*” (1974), o negro entra em cena, não como escravo ou coadju-

vante, mas como protagonista de uma história que enaltece sua cor, identidade, gastronomia e musicalidade. E, em se tratando do quesito música, o samba ganha espaço nos programas de rádios. Quanto mais espaço, mais comercial ficava. O negro então passa a negociar sua cultura nos moldes do homem branco. Seus compositores que antes falavam das lutas de seu povo, de sua comunidade, dos entraves travados todos os dias, agora se veem vendendo letras de samba disparadamente a fins comerciais. Até que seu propósito vira propósito do colonizador. A música passa a não representar as camadas populares como antes; sua letra se torna discurso, por vezes vazio (com letras de amor e desamor – não que o gênero não retratasse as paixões humanas – porém para fins comerciais era o que vendia. Era o que a elite branca, que tinha acesso às rádios e aos discos queriam consumir).

Aos poucos o compositor que vinha dos subúrbios e de camadas pobres não dialogava com seus pares porque o negro já não se sentia representado nas músicas. Não via seus nomes de origens africanos, não via a cor de tonalidade escura e não cultuava seus orixás. O samba ganhou outra estrutura; a estrutura ocidental; e o negro forte e destemido não percebeu.

Não queremos reduzir a abertura dos espaços midiáticos à música negra a questões de luta de classes ou a dualidade clássica: senhores x escravos; burgueses brancos x trabalhadores negros; cultura de elite x cultura de massa; cidade x morro. Porém, tal atmosfera apresentada não pode ser negada. Essa talvez seja a história que nossas escolas brasileiras deveriam contar as nossas crianças e adolescentes nos anos iniciais e secundários. A ausência do conhecimento de nossas raízes africanas verifica, por vezes, nossa ignorância, desprezo e desinteresse por diversas questões sociais, raciais e de gênero que ajudaram a compor o que chamamos de Brasil. Ou por que não brasis? O problema de uma única versão da história é a falsa sensação de conhecimento e pertencimento. A unilateralidade nos distancia de nesse passado. Portanto, de nossa história.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Mário. *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Martins, 1974.

APPIAH, Kwame. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*.

Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

CARTOLA, Centro Cultural. *Dossiê das matrizes do samba no Rio de Janeiro*: partido-alto, samba de terreiro, samba-enredo. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitário, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales. *Universitas Humanisticas*, Bogotá, n. 063, p. 35-47, jan./jun.2007.

\_\_\_\_\_. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

GUIMARÃES, Antônio. *Racismo e antirracismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

\_\_\_\_\_. *Classes, raça e democracia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

\_\_\_\_\_. *A modernidade e seus outros*. Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Lisboa, 2009. Disponível em: <<http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=17>>. Acesso em: 14-03-2013.

\_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organizado por Liv Sovik. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

\_\_\_\_\_. Raça, o significado flutuante. Rio de Janeiro: *Revista Z Cultural*, UFRJ, ano XIII, 2014. Disponível em: <<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA>>. Acesso em: 10-09-2014.

LANDER Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clasco, 2005. Dispo-

nível em:

<[http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio\\_Tonic\\_o/2s2012/Texto\\_1.pdf](http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Tonic_o/2s2012/Texto_1.pdf)>. Acesso em: 10-10-2013.

LINS, Paulo. *Desde que o samba é samba*. São Paulo: Planeta, 2012.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Coleção Biblioteca Carioca, 1995.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (Eds.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre, 2007, p. 127-167.

\_\_\_\_\_. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 396-443.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clasco, 2005. Disponível em: <[http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio\\_Tonic\\_o/2s2012/Texto\\_1.pdf](http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Tonic_o/2s2012/Texto_1.pdf)>. Acesso em: 10-10-2013.

SOTO, Páchon Damian. Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidade. *Peripecias*, vol. 63, n. 29, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: MENEZES, Maria; SANTOS, Boaventura de Souza. (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

\_\_\_\_\_. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 2, n. 2, 1988. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141988000200007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141988000200007)>. Acesso em: 20-07-2014.

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

1993.

\_\_\_\_\_. Nem preto nem branco, muito pelo contrário. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Orgs.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clasco, 2005. Disponível em:

[http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio\\_Tonico/2s2012/Texto\\_1.pdf](http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Tonico/2s2012/Texto_1.pdf) . Acesso em: 10-10-2013.

\_\_\_\_\_. O que é essa tal de raça. In: SANTOS, Renato. *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 43-52.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder e classificação social. In: MENEZES, Maria; SANTOS, Boaventura de Souza. (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.