



## Filosofia sã: fértil como terra preta é a experiência dos função, quem vem lá, os irmão munido duns rap bom

**Healthy Philosophy: fertileas black Earth is the experience of “função”, whoever comes there, the brothers armed with good rap**

Thiago Brito<sup>1</sup>

**Resumo:** tenho como propósito sintetizar algumas camadas da complexa realidade dos africanos em diáspora no Brasil. Irei expor, portanto, a continuidade de determinados princípios comunitários das pretas africanas que são capazes de engendrar ontologicamente e epistemologicamente os sujeitos do rap e sua comunidade estendida historicamente.

**Palavras-chave:** rap, filosofia africana, diáspora africana.

**Abstract:** my purpose is to synthesize some layers of the complex reality of Africans in diaspora in Brazil. I will expose, therefore, the continuity of certain community principles of black Africans that are able to ontologically and epistemologically engender the subjects of rap and their historically extended community.

**Keywords:** rap, African philosophy, African diaspora.

### Ela, a tal da condição histórica

*“... a modernidade é a história da desgraça entoada prurum cortejo de cadáveres sob o pavilhão do progresso”<sup>2</sup>*

O rap. O tal do ritmo e poesia. Escrever sobre ele é cortar um dobrado. Um processo de esmerilhamento contínuo. Ainda mais nas condições do tempo presente em que vivemos. O contexto é de morte. A negrada vive sob um contexto de guerra racial. Estamos numa circunstância onde o racismo se apresenta tão intenso, profundo, eficaz e eficiente como sempre foi. Há cerca de 522 anos. Muitas pessoas me diriam para ser cauteloso nessas afirmações. Acontece que estou sendo cauteloso e a história do dito Brasil<sup>3</sup> se apresenta nestes moldes.

Tão miseráveis que só tem o sol a que todos cobre, como podes povo preto, cantar? Diria, sob meu improviso, mestrão Cartola. Enfrentar essa charada primeiramente requer algumas pontuações. Não reduzo a realidade centrada nas experiências aqui contidas e sim faço um esforço de contribuir para descermos em nossas camadas do ser. Que nos revisitemos. Sou irredutível num aspecto: projetos pessoais enquanto legitimadores para uma discussão coletiva. Não sou daqueles que acreditam numa defesa da diversidade por si só para validar trajetórias individualistas como compromisso coletivo. Ao meu ver se sustenta uma diversidade que alinhe unidade para resolver problemas do povo preto, logo

---

<sup>1</sup> E-mail: [thiago.brito@aluno.ufop.edu.br](mailto:thiago.brito@aluno.ufop.edu.br)

<sup>2</sup> Trailer Genocídio e Movimentos. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qbm7tc50dlY&t=29s>>. Acesso em: 06 dez 2021

<sup>3</sup> Escolhi não colocar maiúscula no substantivo próprio Brasil, por conta do valor simbólico. Ou seja, aqui não possui legitimidade enquanto nação. Também faço o mesmo movimento nos demais nomes próprios que a normativa gramatical me obrigaria com o mesmo intuito.



me alinho ao renascimento africano defendido por Cheik Anta Diop (Diongue-Diop; *et al*, 2019). Importante se faz esse posicionamento para evitar confusões ou deixar em aberto para interpretações de quem lê. Essa é a condição que sigo. Acredito que Fanon (2008), incisivo em seu preto corpo dilatou o meu me fazendo “sempre de mim um homem que questiona”. Vai ver habitamos o mesmo corpo, uma mesma realidade, embora separados por décadas.

## **Filosofia sã: quem samba, samba; quem não samba, camba**

*Somos herança da memória*<sup>4</sup>

Numa das cartas<sup>5</sup> enviadas a Ferreira de Meneses, em 1880, Luiz Gama discorria sobre quatro pretos “apóstolos do dever” que mataram o filho do fazendeiro Valeriano José do Vale. Gama defendeu naquela carta a legitimidade deste ato uma vez que a história do Brasil foi consolidada a partir da morte de milhões de pessoas pretas “em proveito de especuladores cínicos, de ladrões impudicos, de salteadores sem nome”, com a ciência da monarquia e consentimento da cristandade. Mergulhado neste contexto, Gama, compreende a nação brasileira erguida com sangue, trabalho, jactura e a miséria de cada pessoa preta. Sendo assim, esse mesmo povo preto jamais encontraria “quem dirigindo um movimento espontâneo, desinteressado, supremo, lhe quebrassem os grilhões do cativo!”. Ora, vejam só, e não era que ali o mesmo sentenciava algo ainda presente nos tempos contemporâneos? Entre conservadores e progressistas de toda laia o racismo é algo que somente será resolvido com a autonomia e organização exclusivamente das pessoas pretas. Sem tutelas, sem terceirização de qualquer tipo ou amiguismos que desaparecem com o receio da primeira bala lhe atravessar. Para tanto entendemos que se faz necessário compreender melhor como essa comunidade preta vive e produz seu conhecimento no tempo presente. Assim sendo, mergulho no rap e essa será a toada nossa nas linhas que seguem.

Mesmo *sobrevivendo no inferno* entender a ontologia e a epistemologia que sustentam a comunidade preta é fundamental. São essas formas de viver e conhecer sua realidade que possibilitaram o povo preto ainda estar vivo. Sem essa reflexão estaremos fadados a compreender aos pedaços a realidade dessa preta diáspora. Beto Criolo, também partindo desse pressuposto, nos oferece uma brecha para adentrar aos saberes da negrada a partir da música Sankofa<sup>6</sup>. Este é um dos símbolos do cosmograma Adinkra, povos Akan, mas também incorporados pelos Asante situados em Gana, África ocidental meados do século XVIII/XIX (APPIAH-ADJEI, 2014).

O provérbio do símbolo Sankofa pode ser entendido como *não é tabu voltar atrás e buscar algo* que esqueceu ou que ainda não tenha tido contato. É o que aqui chamamos de dito popular e entendemos algo em torno disso. Dito popular, ao contrário do que pensam, não é uma simples frase banal, mas uma reflexão profunda que quando

---

<sup>4</sup> ARAGÃO, Jorge. Intérprete: Jorge Aragão. Identidade. In: Jorge Aragão - Ao Vivo. Indie Records Ltda, 1999, digital.

<sup>5</sup> “Carta a Ferreira de Menezes”, A província de São Paulo, 18 de dezembro de 1880 in: FERREIRA, Ligia Fonseca (Org). Com a palavra Luiz Gama: poemas, artigos, cartas, máximas. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011. p. 153-156.

<sup>6</sup> A visualização do símbolo Sankofa é possível ser acessado no link a seguir: <[https://miro.medium.com/max/1200/1\\*ed3T\\_grFrbRXELzSqSBoSA.jpeg](https://miro.medium.com/max/1200/1*ed3T_grFrbRXELzSqSBoSA.jpeg)>. Acesso em: 17 jul 2021.



palavreada em um contexto correto pode nos possibilitar entendimentos e escolhas certas para os entraves cotidiano. É indispensável entendermos melhor o que é símbolo para engrossar o caldo. Símbolo é uma mediação de elementos, onde somente articulados geram significados (SODRÉ, 2017). Sob este entendimento, Sankofa não vive no passado ou está preso ao mesmo, mas o acessa constantemente para dar conta dos dilemas do aqui e do agora. Não é uma temporalidade contida na arapuca presentista (PEREIRA, 2011) ou atualista (ARAUJO; PEREIRA; MARQUES, 2020), mas age sob parâmetros buscando insumos para suas reflexões no tempo presente. Estes parâmetros são as experiências partilhadas.

Por isso o peito da ave Sankofa está direcionado para frente como representação de seguir a travessia em meio ao devir, embora sua cabeça voltada para trás represente o deslocamento feito para histórias vividas, um alimento necessário para lidar com as escolhas em cada contexto da vida. Não necessariamente um voltar ao passado, mas também uma troca de ideia ao lado com a contemporaneidade que oferece experiências que podem ser acionadas. Como canta Jorge Aragão<sup>7</sup>, na compra do Tape Deck, apesar do nome esquisito convida “os mano black que gostam de rap, de samba do bom” (ARAGÃO, 1999). Esses mesmos mano rap, no contexto dos anos 90, inundarão a indústria fonográfica e as gravações paralelas nos becos e vielas sem pedir licença. Ainda mais em uma conjuntura histórica onde a política liberal se instala agredindo fortemente o povo preto e a dita música popular brasileira não rendiam com seu “cantinho, um violão” (JOBIM, 1969) a felicidade de quem se ama. Aquilo que soava diferente aos ouvidos dos bambas do samba não foi motivo para inimizades ou fronteiras, mas uma aproximação que pela diferença vão se complementar numa festa que passava “das três da madrugada” com todo mundo querendo ouvir de “Almir Guineto, Racionais M’Cs, Aniceto” a “Candeia, Pagodinho, Vinny, Buchecha com o Claudinho” (ARAGÃO, 1999). O gesto de Aragão de se aproximar dos mais velhos no rap e fazer um bem-bolado indica também um movimento da ancestralidade, mesmo que tais pessoas possam ser mais novas de idade biológica. A ancestralidade é circunstancial e vai depender de onde esteja vinculado comunitariamente para ser entendido como pessoas mais novas e mais velhas. São comunidades dentro de comunidades (SANTANA, 2019). O movimento é múltiplo e não numa tríade passado, presente e futuro, porque reside aqui uma sociabilidade hospitaleira que veremos adiante.

Já o devir, aquilo que não se sabe, é sempre um começo, por isso um ovo na boca da ave. A cada escolha pautada em experiências dar-se abertura a um devir, seguramente aceito dado o conhecimento histórico acessado no aqui e no agora. Não é à toa que o refrão da música Sankofa<sup>8</sup> é cantado com as crianças, o devir assegurado, dando o tom do cenário aos que ouvem: o que veio antes é o que está aí e os que um dia serão. Passado, presente e futuro estancos não fazem eco por estas bandas. Passado e presente são sempre acionados em prol da vitalidade comunitária, desdenhando de um futuro, um futuro não existente no mundo da experiência (OLIVEIRA, 2012). Ao invés de futuro nos contemplamos com a categoria devir. Também compactuados com Sodré (2017), sabemos que os saberes da negrada são simbologias derivativas, em outras palavras,

---

<sup>7</sup> ARAGÃO, Jorge. Intérprete: Jorge Aragão. Tape Deck. In: Jorge Aragão - Ao Vivo. Indie Records Ltda, 1999, digital.

<sup>8</sup> Música Sankofa, acervo particular. Disponível em: <<http://u.pc.cd/e9IitalK>>. Acesso em: 06 dez 2021.



possuem “estratos semânticos complexos, cuja decifração jamais os esgota, a exemplo das camadas descascadas de uma cebola, que redundam em zero”. Portanto, estamos a dar apenas uma faceta desse símbolo para refletir sobre a discussão levantada num mundo possível de modulações representativas entoadas pelas pretas histórias comunitárias.

Ainda dentro das modulações representativas, o símbolo Sankofa também pode ser compreendido nessa diáspora como ancestralidade. Como ressalta Oliveira (2012), “fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem”. Esse movimento de trocas de experiências possibilita sempre o realimentar da comunidade. A ancestralidade come a cada dia, pois é o movimento de escambo que possibilita “um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas, etc.” (OLIVEIRA apud OLIVEIRA, 2012, p. 40). A ancestralidade enquanto expressão ontológica é algo que não se vive somente pelo campo da representação descritiva, mas também em sua forma matricial, matriz africana, portanto. Peguemos o *beat*/batida do rap. A batida da música se constitui num ciclo contínuo ou o que podemos nomear também de ritmo. Esse ir para voltar no ciclo de cada batida é ancestral. Sempre agimos e sociabilizamos a experiência e, conseqüentemente, agirmos novamente. A batida se encerra para dar abertura num novo ciclo de batidas. Muitas vezes há um beat recortado de outra música. Esse também pode ser um gesto visto como ancestral quando MC e DJ deslocam referências que façam sentido no processo de composição da música. Veja, estou interpretando uma realidade, isso não está posto em outras estudos de mesma temática.

Seguindo, é necessário ressaltar que a ancestralidade não é algo moral, como providência de valores e normas. Não implica o bem e o mal a priori, mas antes uma forma, algo que se manifesta dentro do chão que a negrada pisa. Uma imanência dinâmica historicamente construída na comunidade paralelo aos poderes modernos constituídos (SODRÉ, 2017). Digo que não é algo vinculado a moral dado as questões históricas na própria discussão do uso das músicas para se compor a batida do rap. A discussão de plágio foi algo que esteve na ordem do dia diante das músicas circunscritas a indústria fonográfica. A ancestralidade não é algo caracterizado como pressuposto de benefícios automáticos a quem a recorra, ainda mais quando entra em conflito com os interesses de cunho privado presentes nos valores do mundo branco caracterizados pelo individualismo, acumulação, autoria, ou seja, monopólio de recursos vitais para se manter perene diante o mundo – a isso chamados de racismo (MOORE, 2012).

Podemos exemplificar a experiência do rapper Emicida, quando em dado momento de sua carreira recebeu uma ligação sendo acusado de copiar a batida de uma música produzida por Beatnick & K-Salaam<sup>9</sup>. A música produzida em cima deste beat foi “Zica vai lá”<sup>10</sup>. Como bem ressaltado por Emicida a questão de acusação de plágio não era algo recorrente nas produções dessa diáspora, no entanto, na gringa já estava bem envolvida com o mercado e os produtores estavam bem atentos as questões de cópia sem autorização. Apesar do acontecido o desfecho é um ponto a ser compreendido. Ao invés do embate ser feito pelas vias jurídicas, Emicida mete o loco na situação, e faz uma proposta de gravar um som conjuntamente com os produtores que o acusaram de

---

9 Gringo acusando Emicida de plagio – EMICIDA - [PODPAH PODCAST]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=N18SvK7syZU>>. Acesso 21 Jul 2021.

10 Emicida – Zica, vai lá. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oIofXdI1w5U>>. Acesso 21 Jul 2021.



plágio. A escolha por uma resolução de conflitos que beneficie ambas as partes é algo advindo da ancestralidade, onde a partilha possibilita a expansão mútua de ambos envolvidos. Se num primeiro momento expandiu a carreira de Emicida, num segundo expandiria a produção dos gringos. A ancestralidade se encontra nas experiências mais inusitadas e corriqueiras.

Outro aspecto da ancestralidade que podemos perceber a sua presença é a forma de produção do rap quando lidamos com as colagens. As colagens são falas, recortes de outras músicas, sons e afins trazidos para dentro do rap. Por exemplo a colagem “nossos motivos para lutar ainda são os mesmos” da música “Racistas Otários” dos Racionais MC’s de 1990 utilizada para comentar sobre a manutenção do racismo em nossa diáspora aparece na música “Sou porque somos”<sup>11</sup> de Beto Criolo. Geralmente a colagem ressalta algum conhecimento partilhado que faça sentido com a produção no tempo presente daquele/a MC ou também do/da DJ, como no exemplo anterior mais de trinta anos depois e o racismo ainda continua sendo tão vivo quanto sempre foi. Esse processo de trocas com aprendizados outros também pode ser entendido como ancestralidade. Novamente é fundamental ressaltar que não há uma moralidade implícita nessa movimentação. A colagem pode ser usada para qualquer fim, desde aprendizagem, informações, conselhos; até ostentação, vulgaridades, entre outras condições. É fundamental olharmos para as formas como a ancestralidade se manifesta em nossas relações diárias.

O reconhecimento de onde se vem é algo também característico da ancestralidade dentre as suas mais diversas simbologias derivativas. Entender a história de sua caminhada é fundamental, assinala em cada um de nós um pertencimento social. Beto Criolo (2014) foi se reconhecendo “principalmente, com os nossos mais velhos”. Ressalta na música Sankofa seus envolvimento com a família de sangue, desde a responsabilidade que teu pai teve contigo na sua criação, todos os seus tios e tias, a mãe pela dádiva da vida e até mesmo aqueles que não conheceu. Contudo, como ser grato por pessoas não conhecidas? Para tanto precisamos compreender que a morte não é vista como o fim, mas sim como a passagem para outro ambiente não visível, como relata Criolo, o Orun. A morte está no esquecimento, mas não na passagem para outro ambiente imperceptível a uma visão restrita. Como diria Tiganá Santana incorporando Fu-Kiau (2019), nos Bantu-Kongo se tem o mundo das vidas visíveis, mas também o mundo das vidas não visíveis. Sendo assim, seu tio João Toco e vó Divina estão vivos, pois se encontram em nossa memória. Muito mais que isso se encontram vivos na forma de lidar com o mundo que seus outros familiares aprenderam com esses ancestrais e também presentes no Beto. Presentes até em mim, através das várias experiências que Beto me passou em nossa caminhada. Basicamente para nós muitas pessoas compõem uma. Como diria Somé (2003), a família de sangue, aquela mais direta, é limitada para lidar com os problemas de cada pessoa, portanto, as famílias estendidas dão muitos outros olhos para ver e ajudar a superar limitações. Comungadas em comunidade possibilitam enxergar melhor a realidade e viabilizar uma comunidade firme e forte.

É neste conviver que se acentua a liturgia corporal defendida por Sodré (2017). Enquanto escrevo lembro de Beto, enquanto estávamos nas linhas do metrô de São Paulo,

---

<sup>11</sup> CRIOLO, Beto. Sou porque somos. São Paulo: autoral, digital. Disponível em: <<https://soundcloud.com/betocriolo/sou-porque-somos-beto-criolo?in=betocriolo/sets/sou-pelo-que-somosmuitos-pucos>>. Acesso 06 Dez 2021.



comentando sobre o comportamento de sua mãe ao se deliciar com uma bala certo dia, mas que ao comentar que aquele doce era das festividades de Ibejis/Cosme e Damião, dona Irene, começa incredulamente a se benzer. Rimos muito sobre tais episódios cotidianos que cercam nossas famílias. São essas experiências que Sodré comenta fazerem parte da liturgia corporal que veiculam um tempo litúrgico no qual atestam as narrativas “de uma experiência existencial vinculada por famílias, vizinhos, conhecidos, toda a gente afim a uma comunidade” (SODRÉ, 2017, p. 115) e em nosso caso é a comunidade de nossas famílias, amigos, do hip-hop, do movimento preto. Novamente, comunidade dentro de comunidades. Essa corporeidade coletiva, encarnada numa memória afetiva de pregnância ancestral, constrói “a reversibilidade simbólica da morte em sua dimensão comunitária” uma vez que “a ausência corporal de quem se foi repercute no corpo vivo” (SODRÉ, 2017, p. 116). Seria nesse permanecer vivo que a ética se manifesta, “não em um código normativo ou escala de valores impostos às consciências” (SODRÉ, 2017, p. 116) num dever ser, mas sim pelas redes de expressões corporais – gestos, posturas, representações, sentimentos – que dão o tom de como lidar com a vida historicamente situada que em nosso caso se dá em diadema, região metropolitana de São Paulo. Nesta composição a ética africana que estamos inseridos seria uma bioética, ou seja, compromisso centrado com a vida comunitária (KASHINDI, 2003).

Fica nítido e pode parecer incomum ou até mesmo impossível, mas nessas escritas não teremos distanciamento entre pesquisador e objeto. Nem mesmo existindo tais categorias. Aqui somos todos sujeitos. Nossa forma de pesquisar está vinculada aos Estudos Africanos defendida por Bas’Ilele Malomalo (2017). Tais estudos entendem africanas todas as pessoas do continente e também de suas diásporas, forçadas ou não. Seja pelo seus aspectos ontológicos historicamente expandidos mundo afora, seja também pela imposição global do racismo contra as pessoas pretas. Sendo assim, Beto e eu, nos entendemos como africanos em diáspora<sup>12</sup> e compreendemos a forma de produzir conhecimento mediada pela nossa aproximação. São experiências convividas, ideias trocadas cotidianamente a fim da construção da realidade histórica a qual pertencemos em comunidade que condicionam esta pesquisa.

É porque aqui filosofamos a partir do arcabouço africano. Essa filosofia africana resulta em uma diátese média, ou seja, uma modulação sustentada pela corporeidade onde “aponta para outro caminho diferencial, que desloca a voz ativa de sujeitos do pensamento para a voz média [...] do ato de pensar-vivendo” e não viver-pensando (SODRÉ, 2017, p. 94). Não há uma essência ou metafísica nessas bandas, mas uma “movimentação do pensamento”, somente existindo quando se vincula a outras ideias, portanto uma epistemologia sem autoria constituindo um “sujeito coletivo de pensamento” (SODRÉ, 2017, p. 95). Esse paradigma é distinto da diátese ativa que caracteriza a filosofia ocidental. Este modelo ativo está instituído “ao critério da racionalidade metódica dos enunciados filosóficos” que fazem da realidade algo hermeticamente fechado. Por isso, como ressalta Malomalo (2017), na concepção africana o ato de escrever é caracterizado pelo envolvimento com a vida das pessoas e tal produção exercida possui comprometimento com a comunidade. Por isso politicamente não utilizamos experiências pessoais para legitimar movimentos coletivos, mas sim experiências coletivas para serem

---

<sup>12</sup> Beto rimando no improviso numa seção com Quebrada Groove e se afirmando. Disponível em: <<https://www.facebook.com/betociolo/videos/228384215879640>>. Acesso em: 06 Dez 2021.



entendidas como coletivas. A individualidade das pessoas envolvidas não é suprimida, mas entendidas como intrínseca a fim da vida social. Pode parecer óbvia a afirmação, porém é necessária onde o contexto de produção de conhecimento esteja inserido e amparado em experiências específicas para justificarem movimentos coletivos.

Daí podemos entender a subjetivação dessa africanidade que se enlaça numa afinação com o mundo. Subjetividade aqui não possui denotação de um sujeito consciente, “o moderno sujeito da consciência” cristã que se perde nas estruturas lógicas de representação (SODRÉ, 2017, p. 101). Subjetividade está atrelada a potência corporal inscritos num território. Estamos afirmando que os corpos de dada coletividade são “máquinas de conexão das intensidades” de uma coleção de potência e ação, sem atributos individuais, mas sim um “sujeito coletivo” (SODRÉ, 2017, p. 106). Tais ações coletivas irão constituir mais potência, em outras palavras, um pensamento coletivo e anônimo. São intensidades individualmente apropriadas, embora sempre relativas a uma unidade. Seria o que Luz (2017) ressalta sobre a cosmovisão yorubana onde a máxima se aproxima de princípios que se distinguem entre si, porém são inexoravelmente complementares. Nessa subjetivação, a corporeidade é alimentada pelo sensível, pelo sentir. Sem lógica predicativa, diria Sodré (2017), há um micropensamento corporal intuitivo, uma das acepções do *logos*.

Essa intuição está sob uma perspectiva sugestiva de percurso, travessia, numa espaço concreto: a terra. Percurso não está sob a égide da descrição metafísica e fatalista cristão, mas sim aquilo já constituído de forma ancestral em meio o ritual pelo domínio do sensível. E voltamos a início, pois a temporalidade que se inscreve o destino é a ancestralidade, em nosso caso ritualizada nas dramatizações apresentadas mais à frente, como também, percebida nos meandros diários alinhavadas no próximo parágrafo. Essa subjetivação seria a afinação com o mundo, ou como descreve Boulaga incorporado em Sodré (2017), “[...] pelo sentir do corpo o homem não está somente no mundo, mas este está nele. Ele é o mundo” (SODRÉ, 2017, p. 106). Seria o que Katiúscia Ribeiro e dona Sônia Ribeiro (2020) intitulam de força matricomunitária, onde práticas ancestrais potencializam a amplitude das vidas envolvidas em dado território africano, como por exemplo, candomblés, capoeiras, terecôs, irmandades, batuques, jongos, carimbós e afins. Também para nós no hip-hop e aqui esmiuçamos um de seus elementos, o rap. Para nós a afinação com o mundo, essa força matricomunitária é essencial. Ela vai se expressar de variadas formas. Como já introduzimos a ancestralidade e bioética, mas também algumas outras expressões que trataremos neste texto: assentamento, mutirão e dramatização.

Risquemos mais sobre a ancestralidade. Os conselhos e experiências passados de uma pessoa a outra é também uma maneira de compreender a vivacidade dos seres vivos que não se encontram fisicamente entre nós, por isso reconhecemos estas pessoas mesmo sem contato direto. Se faz “necessário olhar para trás para seguir em frente, não esquecer dos ancestrais, das raízes da gente”, diria Beto (op, cit). Toda essa forma de envolvimento com a ancestralidade se mantém dada a ancianidade onde as pessoas mais velhas dão continuidade a valores e permanência política e social mediante valores de lealdade, cooperação, ajuda mútua e liderança (LIMA apud LUZ, 2010, p. 82). Seria o que os bantus mencionariam como linhagem há pelo menos cinco mil anos (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI; 2019). Linhagem tem como definição a sutura entre família, pertencimento e a prática espiritual. Famílias são os laços de sociabilidade ou como vimos mãe, pai, avó, irmãos, amigos, tias, tios e afins. Pertencimento tem haver como



identificamos e definimos as relações e responsabilidades, como Beto Criolo bem nos ensina entender a dádiva da vida que a mãe nos dá e os direcionamentos e responsabilidade que o pai assumi. Por fim a espiritualidade, por entender que a educação geracional passada é algo que faz viva as pessoas eternamente enquanto lembrarmos de onde tal educação se origina localmente, em outras palavras, estão abrigados na memória comunitária.

Como diria Eduardo Oliveira (2005, p. 249) “a ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano”, nesse tecido está entrelaçado os fios do espaço e do tempo em nossa existência. Uma existência singela onde “a vida é sempre uma missão, a morte uma ilusão”, embora “só sabe quem viveu, pois quando o espelho é bom, ninguém jamais morreu”<sup>13</sup>. Esse tear cantado por João Nogueira (1992) é fundamental para entender a ancestralidade posta no rap. É se olhar além do espelho, encontrando além de nós mesmos pessoas outras que nos fizeram de conselho em conselho, de vivência em vivência numa troca incessante onde fazemos e somos feitos. É como saber o mestre daquela/e capoeira somente pela forma que o mesmo gesticula, joga, se veste, se comporta, sorri. É saber a presença dos mais velhos num olhar dos mais novos. Não há nada de clonagem, cópia ou coisa parecida, mas sim uma imagem no espelho refletida com “mil faces que o tempo ali prendeu, na verdade todos têm qualquer coisa repetida um pedaço de quem nos concebeu” (NOGUEIRA, 1992). Um conceber de formas diversas onde, em meio todas elas, o “medo maior é o espelho se quebrar” (op, cit). Intrincada nesta sutileza de dar continuidade à ancestralidade se tece a vida, se canta a vida em comunidade.

Não somente nas relações sanguíneas, mas também conhecidas como família estendida se forjam os laços de sociabilidade. Como adiantei, os valores que Beto se alimenta com sua família também vão se ligar as demais pessoas, como no caso a minha. E de minha família com a vida dele. Começamos, a partir desse ponto, descrever outras duas expressões ontológicas africanas: mutirão e assentamento. A esses lugares de afirmar laços de sociabilidade territorializados daremos o nome de mutirão e aos territórios ritualizados possibilitadores de mutirão daremos o nome de assentamento (ANKH; MEDEIROS, 2020). Essa é uma discussão feita por mim e por Cláudio Medeiros, amigo de trocas encaixadas em meio a encontros virtuais que a pandemia forneceu sem perguntar. Essa discussão é entrelaçada a uma outra, sobre o pós-abolição. Dada troca de ideia levou-nos a duas interpretações de abolição, a abolição do cativo, do trabalho compulsório, da morte social, do semiocídio; já a segunda pensada como interrupção do projeto colonial a partir da própria negrada. A primeira liberdade está relacionada a suportes legais e ilegais que garantiram o poderio dos recursos vitais para manutenção da comunidade branca dentro do que viria a ser, posteriormente, a república brasileira. A segunda liberdade é entendida como formas silenciosas de sublevar a violência a partir de práticas de ritualização da própria existência.

Toda essa discussão de assentamento e mutirão está intrincada nas condições de acesso à terra ao povo preto. Uma discussão central posta por Rebouças (1883) num império quase republicano fundamentado no racismo. A discussão pulsante da abolição em meio os rearranjos políticos para a manutenção do poder branco à brasileira, o dito progresso sob cabresto. Ser escravocrata era ser dono de terras, era ser monopolizador

---

13 NOGUEIRA, João; PINHEIRO, Paulo. Malandro Moderno. Intérprete: João Nogueira. In: Além do espelho. Comercial Fonográfica RGE Ltda, 1992, digital.



das terras. Daí Rebouças ressaltar o processo racializador ao “enfeudamento” de terras posto no pós-abolição e que impossibilitaria realmente uma liberdade integral, portanto abolição essa seria apenas pelas metades.

Na contramão observamos uma defesa dita progressista vinda dos brancos nas escritas de Nabuco (1977), aquela conhecida até os dias contemporâneos na qual muda-se o nome, mantém-se a prática. Em outras palavras, vá-se a escravidão, mantém-se a progressiva dominação racial branca. Permeada a esta tensa discussão sobre visões do abolicionismo emerge uma outra praticada pela pretaiada. Essa seria a ocupação ritualizada dos territórios como aparato para sua empreitada civilizatória entre os escombros do mundo racista. Foi nessas condições que mergulhamos, Cláudio e eu, em resgatar “pequenos abolicionismos da vida cotidiana”, sem atos heroicos, *no miudinho cuidado* daquele jogo de angola mandingado não interpretados dentro das coordenadas políticas conflituosas de republicanos e monarquistas, liberais e escravocratas, esquerdas e direitas. São táticas vivenciadas sabotando o mundo colonial, mas possível pela ontologia africana basilar incorporadas nessas experiências.

Essas experiências mundanas não são novas e percebemos os mesmos desde as relações históricas milenares onde os povos bantus ao se deslocarem para a savana encontraram os povos batwas e ao invés de destruírem mantêm permanência. O respeito aos batwas, por conhecerem muito bem a floresta – mais uma indicação de respeito a ancestralidade, aos pioneiros daquela terra – é encontrado nos bantus, mesmo porque dependiam deles, num primeiro momento, para viver no novo território. Outros povos bantu vão se envolver com africanos orientais, nilo-saarianos, khoisan, moldando assim suas formas comunitárias. Esses envolvimento possibilitam além da agricultura a incorporação de gado, e novas plantações como sorgo e banana. Podemos compreender os bantus do litoral norte da atual zâmbia que se estabeleceram no primeiro milênio depois da era comum<sup>14</sup> onde, emprestado dos cuchitas do sul, arquitetaram estilos de casa retangulares com telhado de palha plano e coberto com grossa camada de argila vista ainda nos dias contemporâneos. Há uma variedade de experiências onde os bantus vão partilhando e incorporando em suas sociedades de acordo com a necessidade contextuais (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI; 2019).

Em diáspora o mutirão também se manifesta nos bantus. Como é o caso de humildade e entendimento das novas terras, mesmo em contexto escravista, que estavam inseridos. O cultivo/culto aos pindorâmicos são importantes para os bantus por serem os fundadores das terras daqui e assim obterem licença para pisar nesse território e nelas assumirem suas vidas, seja politicamente em luta contra colonial (BISPO, 2015) juntamente dos pindorâmicos, seja fruindo sua existência bantu (LOPES, 2011; LUZ, 2017, POSSIDONIO, 2018). Podemos perceber que o mutirão está implicado nas entranhas do mundo colonial. Mesmo sobre toda as condições impostas pelos brancos este povo não sucumbiu e continuou a conduzir sua africanidade. Podemos ver o estudo de caso do quilombo Kalunga, situado hoje no Goiás. Fontes indicam que os mesmos estejam no referido território desde o início do século XIX.

Para além da extração do minério e plantio de cana, possuíam suas roças e construíaam laços de solidariedade mobilizada economicamente. A extração de ouro

---

14 Ao invés de antes de cristo e depois de cristo incorporamos a nomenclatura antes da era comum (AEC) e depois da era comum (DEC), dado o posicionamento político do mundo judaico-cristão não estar no centro de nossa temporalidade.



excedida era da própria pessoa africana e assim compravam sua alforria; outro aspecto é a circulação do ouro entre si para se alimentarem. Estes alimentos produzidos pelas mãos das mulheres africanas recebiam o pagamento em ouro dos africanos e posteriormente elas realizavam a compra de sua alforria. Não somente de centro-africanos, mas dado o mutirão se efetivou entre Minas e Nagôs. A coisa não se esgota na economia. Dada a convivência entre os congos e minas, os mesmos, forjaram laços de sociabilidades institucionalizadas pelas irmandades de Nossa Senhora do Rosário e das Mercês. Há um entendimento de convergências entre as etnias, cooperação ao invés de barreiras, uma vez que também eram ameaçados de ataques indígenas caiapós e xavantes (KARASCH, 2019). Nem tudo são flores mesmo em relações entre africanos e indígenas.

Não permaneceremos somente com as experiências dos centro-africanos em Goiás. Encontramos expressões de mutirão e assentamento também no Nordeste. Os iorubanos em processo de expansão nessa diáspora, mesmo que sequestrados de suas terras, mantiveram suas responsabilidades deste lado do oceano desde o XVIII com a vinda de três africanas Adetá, Iyakalá e Iyanassô. Em suas gerações futuras, na primeira década do XX, Aninha Iyá Obá Biyi residindo em Salvador inaugura o terreiro Axé Opô Afonjá. Ela também estende este terreiro ao Rio de Janeiro onde Agripina Souza viria a ser zeladora. Mãe Aninha cria também o corpo de Obás ou Ministros de Xangô como conselheiros da casa. Além disso cria a Sociedade Civil como interface as instituições ocidentais (SANTOS, 1988). Mãe Aninha recria instituições básicas do império Nagô dando continuidade aos valores civilizatórios da tradição africana no Brasil (LUZ, 2017). Esse reconhecimento é legitimado em ambos os lados do continente. É o caso de Pierre Verger, em 1952, ter trazido o reconhecimento do Obá Adeniran Adeyemi Alafin Oió, para serem entregues a Mãe Senhora, sucessora de Mãe Aninha.

Ao descermos para o sudeste nos deparamos com o caso trazido por Mattos (2013) onde discutia conflitos e coesão na comunidade africana após o fim do tráfico negro internacional e a proliferação do tráfico interno para dar conta da economia cafeeira no sudeste brasileiro. Entre tretas e convergências comunitárias, a negrada, exercia favores familiares umas às outras como a reunião para a colheita de milho e receber no escambo uma cachaça ou coisa parecida, vista naquela época como mutirão, mas também incorporamos a ritualização desse cotidiano em sociedade, portanto, assentamento.

Do sudeste podemos dar uma raspada pelo campesinato preto na região norte. No início do século XIX se dá variadas expedições do poder bélico branco nos mocambos na região do Grão-Pará banhada pelo rio Tocantins. São os relatos das pessoas pretas, como Hilária e Magdalena, ao serem capturadas que possibilitam entender uma dinâmica organizativa africana nesses mocambos com roças, plantações, criação animal, fornos de ferro e cobre. A questão da comunicação entre quilombolas, quitadeiras, cativos e a sociedade ao redor era sistêmica. Além de forte envolvimento tático com tijupares pescadores, produtores de farinha, além de colhedores da castanha e açaí. Tudo isso práticas políticas de assentamento e mutirão.

Como *escorregar não é cair*, a coisa continua. As práticas de assentamento e mutirão estão vivas não somente no XIX, mas até mesmo no XX. Em uma live intitulada



Ciclo Outras Economias - Cosmologias do dinheiro<sup>15</sup>, Nego Bispo, ressalta outras formas de lidar com a economia historicamente acordadas no local onde vive, no Piauí. Advindo de uma família onde suas gerações anteriores não eram escravizadas possuíam autonomia para produzir tudo que era necessário. “De planta o algodão até confeccionar roupas, de plantar a cana até fazer o açúcar, a rapadura, a cachaça”, diria Bispo. Isso para demonstrar que o dinheiro não era algo tão presente em sua realidade cotidiana. Conta também que um de seus primeiros ofícios foi arar a terra com bois para ganhar dinheiro. Ele e seu irmão trabalhavam, mas a experiência não era do constante ganho de dinheiro com a terra arada. Algo aos meninos estavam errado e questionavam insistentemente ao seu mestre que o ensinou, seu tio Norberto. Muitas pessoas não pagavam. Isso não era certo e com o passar da experiência propuseram o arar da terra para si, aliás era o momento das plantações. Incisivamente o tio retrucava: “tenho muito mais anos e tô vivendo desse jeito”. Passaram o fim do ano arando terras alheias e somente em janeiro do ano seguinte foram cuidadas das terras das quais viviam, depois que todo mundo já havia plantado. Foi nesse instante que perceberam a cena. Quando chegou o dia, a roça estava cheia de pessoas da comunidade. “Todo aquele povo que não pagou foi ajudar a cuidar da nossa roça”, disse Nego Bispo. No fim das contas todo mundo produziu alimento o suficiente para se alimentar até a próxima safra. Demarco mais uma situação do povo preto na diáspora onde o mutirão e assentamento esteve envolvido cotidianamente.

Toda essa forma de ser justifica Beto (S/D) manter aceso mutirões e assentamentos em nossa memória coletiva. Esses “dias nas ideia a gente falava de urbanização do gueto, na favela união, processo coletivo, respeito”, até porque em meio a vida dura de retirantes que fundam a cidade de diadema mutirão e assentamento se apresentam quando “todos juntos por um só ideal” construía “as casas, num dia era a sua, na sequência era a do parça”. Não somente de trabalho se faz o povo africano em diáspora. Trabalhamos muito enchendo “laje, cedão, mobilização na quebrada”, embora “mais tarde era só curtidão, churrascada, cervejada” e o “pagodão a milhão”. Todo esse repertório bem delineado em sua música Estratégia de ataque. Laços de sociabilidades territorializados e ritualizados. Aqui atividade produtiva e festa são práticas comunitárias em simbiose que dão o sabor da vida, faz-se a afinação com o mundo (ANKH; MEDEIROS, 2020). Mesmo Zeca (1992) na favela do Rato, convidado por Dona Neném, estranhando o movimento e pensando “vai dar tudo bem” achava que iria comer o feijão da nega sem transpirar. Vacilou... Foi aí que a ética imanente possibilitada por aquelas relações sociais de uma preta favela, arroxada, criada para servir os brancos da cidade baixa fez o bamba se liga: “era pilantragem, era tudo armação, pediram uma ajuda”, em seguida “deram a bermuda, a pá, a enxada e o carrinho de mão”, depois de assentado, Zeca se vê no mutirão, “onde se lia a mensagem, primeiro a laje depois o feijão”<sup>16</sup>. As experiências são de “muitas trocas, partilhas, regada a musicalidade”. Esses laços de sociabilidade são incorporados pela mediação do som. O som é central para entender a forja das famílias estendidas. Como defende Ifé Rosa “música é cor de ouvir, rap é som pra pensar” (CRIOLO, op, cit). E é o que estamos a fazer. Valorizando as vivências com o samba e o forró nas quebradas e se habituando a sonoridade de um ritmo notoriamente

---

15 Ciclo Outras Economias - Cosmologias do dinheiro | Nego Bispo e Ailton Krenak. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=ueQAV\\_4fWbY&t=4867s](https://www.youtube.com/watch?v=ueQAV_4fWbY&t=4867s)>. Acesso 27 Jul 2021.

16 PAGODINHO, Zeca. Intérprete: Zeca Pagodinho. O feijão da Dona Neném. In: Zeca Pagodinho - Um dos poetas do samba. BMG Ltda, 1992, digital.



preto, Beto se cria. No bar em frente sua casa, imergindo em som de raiz. Ou na “praça do Samba, todo mundo junto e misturado ao som da bateria Mestre Palinha, Império de Eldorado” (CRIOLO, op, cit).

Seria nessa mesma batida, do forró ao samba, Beto inserido no hip-hop vai se fazendo MC desde os 12 anos de idade. Digno de reconhecimento e com muito respeito percorre sua trajetória no circuito local diademense e região. Não à toa Nenê Surreal, Tota, Wilson Levy, Marko Andrade, Nelsão e Oswaldo Faustino, a negada experiente da cidade, fazem parte da caminhada de vida mediada pelo rap. “Das apresentações de palco zica” (CRIOLO, op, cit) a produção nos centros culturais da cidade paulista a trajetória enquanto um africano diaspórico se realiza. Eis o mutirão e assentamento mediado pela música. Por isso música precisa ser entendida a partir da epistemologia da negrada, não somente como tem trabalhado a história enquanto campo do conhecimento. Mas o que a história ressalta? Alguns cuidados apontados por Napolitano ao trabalhar com a canção popular como fonte histórica dizem respeito a não fragmentar um objeto complexo, seja na dimensão sociológica ou cultural. Em outras palavras, analisar a “letra” separada da “música”, “contexto” separado da “obra”, “autor” separado da “sociedade”, “estética” separada da “ideologia”. Seja nas camadas de sentidos e/ou como a sociedade recebe essa obra (NAPOLITANO, 2002, 2005).

Obviamente esses são aspectos importantes e também somados a pesquisa. Entretanto essa visão particular de se entender a música é limitada e expandir a compreensão ancorada na epistemologia africana se faz necessária a fim de aproximar substancialmente a intensidade da mesma para nós. Logo, o que chamaríamos de música será entendido como dramatização. A dramatização seria aquele rito que assegura a perenidade do saber comunitário (SARR, 2019). A dramatização é vivida em variadas dimensões, como por exemplo, entretenimento, no evocar ideias, emoções, condução de eventos específicos, para se comunicar com os vivos e com os ancestrais, acionar/desencadear as memórias históricas e transmitir a tradição (FOURSHAY; GONZALES; SAIDI; 2019). Vejamos que a dimensão da música enquanto fonte permanece também nas relações africanas, muito embora tenha valorosa responsabilidade que está além dos aspectos históricos. Ela informa mediada pelas vibrações de suas batidas os variados estímulos para as pessoas envolvidas naquele território. Isto é, fortalece as pessoas nos mais variados impulsos sentimentais, seja de dor, alegria, vontade, esperança, tristeza e outros. Como também via representação informa as pessoas com seu repertório cantado. Seria a mesma dimensão dos cânticos utilizados pelos bantu-kongo chamados kûmu, onde são utilizados ritualisticamente em situações sérias que ameaçam uma organização social, instituição ou estruturas fundamentais como a terra, algo da comunidade desde de tempos imemoriáveis onde a lógica público privado não faz eco (SANTANA, 2019).

Nesta dramatização exercida cada pessoa adentra radicalmente em sua existência. Podemos exemplificar através dos ensaios da banda do Beto. A experiência dos ensaios é mediada pelo mutirão, ou seja, laços de sociabilidade territorializados e assentamento, a ritualização desta atmosfera viabiliza um vínculo intenso, pois cada pessoa conduz sua responsabilidade individual que complementa a ordem comunitária, em outras palavras, a experiência do ensaio. O processo para se compor uma música ou a construção de um show coletivamente se dá pela experimentação ritualizada. Cada qual joga com seus instrumentos e neste processo vão se abrindo para “mundos possíveis ou imagináveis” se configurando numa epistemologia do transe (SODRÉ, 2017). Essa forma de conceber



conhecimento não está contida na racionalidade pura, e sim, na incompletude, na consciência parcial de cada envolvido, logo, cada pessoa está aberta a outra pessoa que tende a complementação. Não somente das pessoas ali presentes, mas de todo o arcabouço de vivências ancestrais desdobradas nas veias de cada pertencente ao grupo. Esse movimento é a hiperepressividade de natureza catártica comportando “a mediação de eventuais conflitos psíquicos individuais quanto a comunicação essencial com a dimensão superracional deseja pelo grupo”, diria Sodré (2017).

Nessa produção de conhecimento do transe onde a racionalidade é parcial, se verifica o sensível como parte do raciocínio. O sensível diferencia, embora aproxima, numa dimensão coletiva, as pessoas vinculadas. Vinculação é mais que processo interativo, “pressupõe a inserção social e existencial do indivíduos desde a dimensão imaginária [...] até as deliberações frente às orientações práticas de conduta, isto é, aos valores” (SODRÉ, 2017, p. 125). Essa epistemologia é possibilitada dada a construção sociológica baseada na hospitalidade e não na violência, coerção e imposição como na modernidade ou mundo dos brancos. A hospitalidade é acolhimento e respeito pelos diferentes no aqui e no agora via saudação, alimentação, alojamento, abrigo, companhia, ideias, conselhos, conversas, proteção, uma atmosfera de inclusão generosa (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI; 2019). A hospitalidade se dá como generosidade, mas também como equilíbrio social a fim de evitar comportamentos antissociais, como cobiça, exclusão, a busca do interesse individual, a maldade e a inveja contra outras pessoas da comunidade e a busca excessiva pelo poder. Sendo assim, o rito de experimentação “é o lugar próprio à plena expressão e expansão do corpo”. É a conversa ancestral entre o rap e o samba assinalados quando comentamos de Jorge Aragão. Portanto, essa forma somática de pensar – improvisos, canto em perguntas e respostas, dança, sopro, percussão, suor, discursos, scratches, histórias contadas, risos, choros, titubeios, traquejos, solfejos e afins, ressalta Sodré (2017), pode ser enquadrada como técnica. Técnica aqui não tem a mesma denotação ocidental de produção para um fim, mas sim na construção de plenitude dos envolvidos no rito ou como já defendemos a força matricomunitária, afinação com o mundo. Eis o rap, eis alguns aspectos dessa filosofia sã da negrada.

Fechando esses rabiscos, instigado pelas constatações de Luiz Gama no XIX e na tentativa de compreender a vida da negrada que “só tem o sol a que todos cobre”, como cantou Cartola, começo a delinear uma imagem ontológica e epistemológica a qual entendo pertencer o rap. Filosofia sã nos becos e vielas tão fértil como terra preta. Para tanto demonstro em meio a diversidade africana de bantus, yorubanos, batwas, dagaras e demais a unidade que intrinsecam os mesmos através do rap de Beto Criolo. Em síntese, escolhi algumas das expressões possíveis da ontologia africana, suficientes para esta proposta, interessado em compreender como as mesmas afinam a comunidade em torno do rap com o mundo.

## REFERÊNCIAS

ANKH, Kwame; MEDEIROS, Cláudio. Os conceitos de mutirão e assentamento: ideias para uma segunda Abolição. 2020, n.36, p.103-135. ISSN 1679-6799.

APPIAH-ADJEI, Daniel. Sankofa and drama: a study of adinkra and akan clan symbols in modern ghanaiian plays. Phd (Phd Theatre Art Dregre) – University of Ghana. Gana, p. 314. 2014.



ARAGÃO, Jorge. Intérprete: Jorge Aragão. Identidade. In: Jorge Aragão - Ao Vivo. Indie Records Ltda, 1999, digital.

ARAGÃO, Jorge. Intérprete: Jorge Aragão. Tape Deck. In: Jorge Aragão - Ao Vivo. Indie Records Ltda, 1999, digital.

ARAÚJO, Valdeir; KLEM, Bruna; PEREIRA, Mateus. Do Fake ao Fato: (des)atualizando Bolsonaro. Vitória: Milfontes, 2020.

CRIOLO, Beto. Sou porque somos. Sou porque somos. São Paulo: aural, digital. Disponível em: < <https://soundcloud.com/betocriolo/sou-porque-somos-betocriolo?in=betocriolo/sets/sou-pelo-que-somosmuitos-pucos>>. Acesso 06 Dez 2021.

DIONGUE-DIOP, Mariétou; *et al.* Panorama histórico da vida, do pensamento e da obra de Cheikh Anta Diop [recurso eletrônico]. Trad.: Humberto Luiz Lima de Oliveira. Recife: Ed. UFPE, 2019.

FANON, F. Pele negra, máscaras brancas. Bahia: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

FOURSHEY, Catherine; GONZALES, Rhonda; SAIDI, Christine. África Bantu: de 3500 a.C. até o presente. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

GAMA, Luiz. “Carta a Ferreira de Menezes”, A província de São Paulo, 18 de dezembro de 1880 in: FERREIRA, Lígia Fonseca (Org.). Com a palavra Luiz Gama: poemas, artigos, cartas, máximas. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011. p. 153-156.

JOBIM, Antônio Carlos Brasileiro de Almeida. Corcovado. Intérprete: João Gilberto. In: Chega de Saudade - O Amor, O Sorriso, E a Flor. Frémeaux & associés, 1960, digital.

KARASCH, Mary C. Centro africanos no Brasil central, de 1785 a 1835. Linda M. Heywood (Org.). In: Diáspora Negra no Brasil. 2º Ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 127-164.

KASHINDI, Jean-Bosco Kakozi. Ubuntu Como ética africana, humanista e inclusiva. Cadernos IHUideias, v. 15, n 254, p. 03-24, 2003. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/254cadernosihuideias.pdf>>. Acesso: 08 jan. 2019.

LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra. 3º Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LUZ, Marco Aurélio. Agadá - Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira. 4º ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

MATTOS, Hebe. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil, século XIX - Hebe Mattos. 3º Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.



MOORE, Carlos. Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2º Ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

NAPOLITANO, Marcos. História depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005, p. 111-153.

NAPOLITANO, Marcos. História e Música. São Paulo: Ateliê, 2002.

NOGUEIRA, João; PINHEIRO, Paulo. Malandro Moderno. Intérprete: João Nogueira. In: Além do espelho. Comercial Fonográfica RGE Ltda, 1992, digital.

OLIVEIRA, E. D. de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE), n. 18, p. 28-47, 2005. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456>. Acesso em: 17 jul. 2021.

PEREIRA, Mateus. A história do tempo presente: do futurismo ao presentismo?. Humanidades, Brasília, v. 58, p. 57-65, jun. 2011.

POSSIDONIO, E. Entre ngangas e manipansos. Salvador: Sagga, 2018.

RIBEIRO, Katiúscia; RIBEIRO, Sônia. **Feminilidade Preta**: a força matricomunitária e matrigestora. Claudio Medeiros; Victor Galdino (Org.). In: Experimentos de filosofia pós-colonial. 1º ed. São Paulo: Editora Politeia, 2020, p. 130-141.

SANTOS, Antônio. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI, 2015.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. História de um terreiro Nagô. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Acesso em: 2021-08-01.

SARR, Felwine. Afrotopia. São Paulo: N-1 edições, 2019.

SILVA, Jean; ASSIS, Kleyson; SEIDEL, Roberto (org). DEOSCOREDES MAXIMILIANO DOS SANTOS – MESTRE DIDI: o reverberar ancestral africano-brasileiro. Salvador: Eduneb, 2017, p. 17-51.

SODRÉ, Muniz. Claros e Escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil. 3º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SODRÉ, Muniz. Pensar Nagô. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneira de se relacionar. São Paulo: Odyseus Editora, 2003.



# (ENTRE)LINHAS

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UFOP