

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
DEPARTAMENTO DE POLÍTICA DE AÇÃO DO SERVIÇO SOCIAL

Italo Fraga Machado

O samba como expressão da cultura negra e da luta antirracista:
apontamentos sobre a construção do nacional-popular no Brasil

Juiz de Fora

2025

Italo Fraga Machado

O samba como expressão da cultura negra e da luta antirracista:
apontamentos sobre a construção do nacional-popular no Brasil

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado a Faculdade de Serviço Social
da Universidade Federal de Juiz de Fora
como requisito parcial a obtenção do título de
Bacharel em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Bruziguessi Bueno

Juiz de Fora

2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

FORMULÁRIO DE APROVAÇÃO DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DO CURSO

Discente	Italo Fraga Machado
Matrícula Discente	202119012
Título do TCC	O samba como expressão da cultura negra e da luta antirracista: apontamentos sobre a construção do nacional-popular no Brasil
Natureza do trabalho	Trabalho de Conclusão de Curso de graduação
Curso	Serviço Social
Orientador(a)	Prof. Dr. Bruno Bruziguessi Bueno
Coorientador (se houver)	
Data da aprovação	19/08/2025
Nome, título e(s) componentes da banca	Prof. Dr. Bruno Bruziguessi Bueno Prof. Dra. Mônica Aparecida Grossi Rodrigues Prof. Ma. Jéssica Ribeiro Duboc

Aprovo a versão final do Trabalho de Conclusão de Curso do(a) discente acima designado(a).

Juiz de Fora, 11 de agosto de 2025.

Assinatura digital do Orientador(a)



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Bruziguessi Bueno, Professor(a)**, em 19/08/2025, às 21:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO
GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

Formato da Defesa: (X) presencial () virtual () híbrido

Ata da sessão (X) pública () privada referente à defesa do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **O samba como expressão da cultura negra e da luta antirracista: apontamentos sobre a construção do nacional-popular no Brasil**, para fins de obtenção do grau de Bacharel em SERVIÇO SOCIAL, pelo(a) discente Italo Fraga Machado (matrícula 202119012), sob orientação da Prof.(a) Dr.(a) Bruno Bruziguessi Bueno, na Faculdade de SERVIÇO SOCIAL da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Aos 19 dias do mês de agosto do ano de 2025, às 18 horas, na sala 3 da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), reuniu-se a Banca examinadora, composta pelos seguintes membros:

Titulação	Nome	Na qualidade de:
Dr	Bruno Bruziguessi Bueno	Orientador
Dra	Mônica Aparecida Grossi Rodrigues	Membro da Banca
Ma	Jéssica Ribeiro Duboc	Membro da Banca

*Na qualidade de:

- Orientador (a)
- Membro da banca

AVALIAÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

Tendo o(a) senhor(a) Presidente declarado aberta a sessão, mediante o prévio exame do referido trabalho por parte de cada membro da Banca, o(a) discente procedeu à apresentação de seu Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação e foi submetido(a) à arguição pela Banca Examinadora que, em seguida, deliberou sobre o seguinte resultado:

(X) APROVADO

() REPROVADO, conforme parecer circunstanciado, registrado no campo Observações desta Ata e/ou em documento anexo, elaborado pela Banca Examinadora

Nota: 100

Observações da Banca Examinadora caso haja necessidade de anotações gerais sobre o Trabalho de Conclusão de Curso e sobre a defesa, as quais a banca julgue pertinentes

Nada mais havendo a tratar, o(a) senhor(a) Presidente declarou encerrada a sessão de Defesa, sendo a presente Ata lavrada e assinada pelos(as) senhores(as) membros da Banca Examinadora e pelo(a) discente, atestando ciência do que nela consta.

INFORMAÇÕES

Para fazer jus ao título de bacharel, a versão final do Trabalho de Conclusão de curso, considerado Aprovado, devidamente conferida pela Secretaria do Curso de Serviço Social, deverá ser tramitada para o Repositório Institucional, dentro do prazo de 72 horas da realização da banca.

Juiz de Fora, 11 de agosto de 2025.

Assinatura digital dos membros da Banca Examinadora



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Bruziguessi Bueno, Professor(a)**, em 19/08/2025, às 21:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jéssica Ribeiro Duboc, Professor(a)**, em 20/08/2025, às 15:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Monica Aparecida Grossi Rodrigues, Professor(a)**, em 22/08/2025, às 00:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Italo Fraga Machado, Usuário Externo**, em 22/08/2025, às 12:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj (www2.uff.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2545194** e o código CRC **C3E71783**.

Machado, Italo Fraga.

O samba como expressão da cultura negra e da luta antirracista :
apontamentos sobre a construção do nacional-popular no Brasil /
Italo Fraga Machado. -- 2025.

90 p.

Orientador: Bruno Bruziguessi Bueno

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade
Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social, 2025.

1. Cultura. 2. Nacional-popular. 3. Samba. 4. Luta antirracista . I.
Bueno, Bruno Bruziguessi, orient. II. Título.



ITALO FRAGA MACHADO

**O SAMBA COMO EXPRESSÃO DA CULTURA NEGRA E DA LUTA
ANTIRRACISTA: APONTAMENTOS SOBRE A CONSTRUÇÃO DO NACIONAL-
POPULAR NO BRASIL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Política de Ação do Serviço Social, como requisito para obtenção de grau de Bacharel em Serviço Social, na Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Orientador(a): _____

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado em _____, por
banca composta pelos seguintes membros:

_____ (assinar)

Prof. Dr. Bruno Bruziguessi Bueno

_____ (assinar)

Prof. Dra. Mônica Aparecida Grossi Rodrigues

_____ (assinar)

Prof. Ma. Jéssica Ribeiro Duboc

Nota: _____

Juiz de Fora

2025

AGRADECIMENTOS

Concluir este trabalho representa mais do que o encerramento de um ciclo acadêmico: simboliza o atravessamento de uma trajetória marcada por desafios concretos, contradições pessoais, resistências cotidianas e um processo intenso de amadurecimento intelectual, político, afetivo e emocional. Estar em uma universidade pública, gratuita e de qualidade é, por si só, uma conquista coletiva, que carrega o esforço de muitas vidas e histórias. Ter chegado até aqui, portanto, não é apenas resultado de um empenho individual, mas de uma rede de afetos, apoios e compromissos que me sustentaram ao longo desta caminhada.

Em primeiro lugar, agradeço à minha família, cujas mãos estendidas me sustentaram nos momentos de cansaço e incerteza. Em meio às dificuldades e renúncias, vocês foram presença firme e amorosa. De modo muito especial, agradeço à minha mãe, Jussara, e ao meu padrasto, Gutemberg, pelo apoio incondicional; ao meu irmão, Ivan, e ao meu pai, Fernando, pela força e incentivo; às minhas avós, Lia e Marina, e à minha tia Vilma, por todo o cuidado e acolhimento ao longo do tempo. Dedico, com carinho e saudade, esta conquista também à memória do meu avô (vô Zé) e da minha avó de coração, Sonia.

Aos meus amigos e amigas, que compartilharam comigo a dureza e a beleza da vida universitária, deixo minha mais profunda gratidão. Vocês foram abrigo, respiro e força nas horas difíceis, e também riso, companhia e celebração nos momentos de alegria. Em especial, agradeço a Matheus, Isabela, Samuel, Érica, Pedro, Ana Clara, Jacqueline e Denise, por construírem, comigo, memórias que levarei para sempre.

Ao meu orientador, agradeço pela generosidade com que acolheu este trabalho, pela escuta comprometida e pelas contribuições sempre cuidadosas. Sua orientação foi essencial para o amadurecimento deste percurso e para a consolidação do pensamento que aqui se apresenta.

Aos professores e professoras que fizeram parte da minha formação, minha sincera gratidão. Cada aula, cada leitura, cada debate contribuiu para o desenvolvimento de uma postura crítica e ética diante do mundo.

Por fim, agradeço a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, participaram desta caminhada. A cada um e cada uma, meu mais profundo e sincero obrigado.

Agoniza mas não morre (Nelson Sargento)

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 não percebeu,
Mudaram toda a sua estrutura,
Te impuseram outra cultura,
E você não percebeu.

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

RESUMO

Este trabalho parte de uma análise crítica da cultura a partir da realidade histórica e social brasileira, com ênfase nos processos de exclusão e marginalização da população negra e de suas expressões culturais. Ao reconhecer o papel estruturante do racismo na conformação da sociedade brasileira, busca-se tensionar as narrativas conciliatórias que sustentam o mito da democracia racial, evidenciando as formas históricas de resistência negra que se manifestam, de maneira decisiva, no campo cultural. Nesse sentido, o estudo toma o samba como objeto analítico central, compreendendo-o não apenas como uma prática artística, mas como uma expressão enraizada nas experiências de luta e organização da classe trabalhadora negra. Ao abordar o samba como forma de elaboração simbólica e instrumento político, destaca-se sua potência enquanto veículo de articulação coletiva e de afirmação de um projeto cultural enraizado nas vivências populares. A pesquisa evidencia, ainda, a necessidade de compreender essas expressões culturais como componentes essenciais na formulação de uma perspectiva nacional-popular orientada à superação das estruturas excludentes que historicamente marcaram o desenvolvimento brasileiro. Para tanto, ressalta-se o papel estratégico dos intelectuais comprometidos com os interesses das classes subalternas. Ao articular cultura, resistência e construção de hegemonia, o trabalho sustenta que uma cultura nacional-popular efetivamente emancipadora deve incorporar a luta antirracista como dimensão constitutiva e inegociável de sua formulação política e simbólica.

Palavras-chave: cultura; nacional-popular; samba; luta antirracista.

RESUMEN

Este trabajo parte de un análisis crítico de la cultura a partir de la realidad histórica y social brasileña, con énfasis en los procesos de exclusión y marginación de la población negra y sus expresiones culturales. Al reconocer el papel estructurante del racismo en la conformación de la sociedad brasileña, se busca tensionar las narrativas conciliadoras que sustentan el mito de la democracia racial, evidenciando las formas históricas de resistencia negra que se manifiestan, de manera decisiva, en el ámbito cultural. En este sentido, el estudio toma al samba como objeto analítico central, entendiéndolo no solo como una práctica artística, sino también como una expresión enraizada en las experiencias de lucha y organización de la clase trabajadora negra. Al abordar el samba como forma de elaboración simbólica y herramienta política, se destaca su potencial como vehículo de articulación colectiva y de afirmación de un proyecto cultural vinculado a las vivencias populares. La investigación también evidencia la necesidad de comprender estas expresiones culturales como componentes esenciales en la formulación de una perspectiva nacional-popular orientada a la superación de las estructuras excluyentes que han marcado históricamente el desarrollo brasileño. Para ello, se subraya el papel estratégico de los intelectuales comprometidos con los intereses de las clases subalternas. Al articular cultura, resistencia y construcción de hegemonía, el trabajo sostiene que una cultura nacional-popular verdaderamente emancipadora debe incorporar la lucha antirracista como una dimensión constitutiva e innegociable de su formulación política y simbólica.

Palabras-clave: cultura; nacional-popular; samba; lucha antirracista.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	O CONCEITO DE CULTURA	11
1.1	CULTURA E MARXISMO	11
1.2	CULTURA E O NACIONAL-POPULAR EM GRAMSCI	19
2	CULTURA E QUESTÃO RACIAL NA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA	31
2.1	ASPECTOS DA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA	31
2.2	ESTADO E SOCIEDADE NO BRASIL DO SÉCULO XX	44
2.3	O RACISMO NA SOCIEDADE BRASILEIRA	55
3	O SAMBA NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE UMA PERSPECTIVA NACIONAL-POPULAR NO BRASIL	59
3.1	RESISTÊNCIA E LUTA ANTIRRACISTA	59
3.2	EXPRESSÕES DA CULTURA NEGRA	65
3.3	SAMBA: CULTURA E RESISTÊNCIA.....	70
3.4	SAMBA, LUTA ANTIRRACISTA E A CONSTRUÇÃO DO NACIONAL POPULAR	75
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	86

INTRODUÇÃO

Na atualidade, diante da ofensiva conservadora e de ideias fascizantes na sociedade brasileira, é urgente as discussões acerca da questão racial em nosso país. Mesmo após 137 anos de abolição da escravização é perceptível a persistência no ataque à população negra, que desde a colonização e a chegada dos primeiros navios negreiros em solo nacional, tiveram que encontrar formas de resistir e de lutar. Diante deste fato, podemos encontrar nas expressões culturais da população negra essa forma de resistência e luta que envolve diretamente a preservação da memória, história e ancestralidade dessa população, elementos primordiais para a luta antirracista na sociedade contemporânea.

A proposta de investigar a cultura surge, principalmente, a partir das experiências acadêmicas adquiridas até o momento, através das diversas disciplinas da graduação em Serviço Social, como Classes e Movimentos Sociais, Pensamento Social e Oficina de Trabalho Profissional. Tais disciplinas contribuíram de forma significativa para a compreensão acerca da temática em nossa sociedade, pensando a cultura como um real potencial para atingir e se comunicar com as massas, enquanto uma forma de transmitir valores, crenças, costumes, práticas, tradições e conhecimentos, expresso na forma de agir, pensar e viver das pessoas. A cultura, portanto, é um elemento essencial para a população negra, uma vez que a sua herança ancestral foi sistematicamente apagada e distorcida ao longo da história, como parte de um projeto de opressão

A escolha pela temática permitiu apreender a cultura como categoria fundamental na análise das expressões da questão social. Nesse sentido, a investigação aqui proposta caminha em consonância com o compromisso ético-político da profissão com a luta antirracista e com a construção de uma sociedade democrática e plural.

O objetivo central deste trabalho é compreender como o samba, enquanto expressão da cultura negra no Brasil, contribui para a luta antirracista na contemporaneidade. Busca-se, a partir disso, apontar como essa expressão cultural pode ser incorporada à construção de uma perspectiva nacional-popular, que esteja comprometido com um projeto de superação das desigualdades raciais, sociais e culturais que marcam a formação social brasileira. Com esse propósito, a pesquisa se

estrutura como uma investigação bibliográfica, baseada em conceitos e formulações desenvolvidos por diversos autores da tradição marxista, a fim de alcançar os objetivos propostos.

No Capítulo I, realiza-se uma retomada teórica da concepção marxista de cultura, evidenciando os principais marcos conceituais ao longo da história, desde o Iluminismo até a formulação de uma perspectiva ancorada no materialismo histórico-dialético. Depois, discutimos a concepção de cultura no pensamento do marxista italiano Antonio Gramsci, dando ênfase ao conceito de nacional-popular.

No Capítulo II, busca-se analisar alguns fundamentos da formação social brasileira, destacando elementos centrais como a colonização, a escravidão, o latifúndio, a revolução burguesa e a conformação de um capitalismo dependente. O foco recai sobre os impactos históricos na cultura, demonstrando como a transição da escravidão para o capitalismo se utilizou do racismo para sua própria manutenção. Ademais, busca-se destacar o papel dos intelectuais ao longo da formação social brasileira, sendo este elemento fundamental para a compreensão do próprio desenvolvimento da cultura brasileira.

A população negra, historicamente marginalizada e invisibilizada, segue sendo alvo de um racismo estrutural que cumpre função ideológica e material dentro da lógica capitalista. São examinados, ainda, os principais pilares ideológicos que sustentaram essa cultura elitista e racista que se forma no Brasil, como: a invisibilização do negro na literatura do século XIX; o racismo científico do final do século XIX e início do século XX; a difusão do mito da “democracia racial” a partir da obra de Gilberto Freyre na década de 1930; e as múltiplas expressões contemporâneas do racismo. Para essa análise, são mobilizados autores críticos como Octavio Ianni, Carlos Nelson Coutinho, Florestan Fernandes, Clóvis Moura, intelectuais que ofereceram importantes contribuições para a denúncia das estruturas racistas da sociedade brasileira.

Por fim, o Capítulo III é dedicado à análise do samba como manifestação da cultura negra que articula resistência, identidade e pertencimento. Busca-se evidenciar seu potencial como instrumento de mobilização política e como componente central na conformação de uma cultura sob perspectiva nacional-popular, orientada pelos interesses das classes subalternas. O samba, nesse sentido, é compreendido não apenas como expressão estética, mas como prática social de

disputa pela hegemonia, capaz de conscientizar a classe trabalhadora no sentido de tensionar as estruturas do racismo e da dominação de classe no Brasil.

CAPÍTULO 1 - O CONCEITO DE CULTURA

Este capítulo tem como objetivo explorar a complexidade que envolve a construção histórica, política e teórica do conceito de cultura, evidenciando como esse termo, longe de possuir um significado único ou estático, foi sendo ressignificado ao longo do tempo em diferentes contextos sociais e correntes de pensamento. O percurso proposto não busca apresentar definições excludentes, mas sim demonstrar como os múltiplos sentidos atribuídos à cultura podem ser entendidos de maneira complementar e dialética, revelando disputas em torno de sua apropriação e uso.

A ênfase na perspectiva marxista nos permite situar a cultura como um campo de conflito e disputa ideológica entre as classes sociais, em que as camadas dominantes buscam consolidar uma cultura hegemônica, enquanto as classes populares resistem, criam e recriam formas culturais de disputar a hegemonia. Nessa perspectiva, a cultura é um espaço estratégico na luta de classes, sendo ao mesmo tempo produto e produtora de relações sociais.

Para compreender o desenvolvimento do conceito de cultura na tradição marxista, tomaremos como referência a contribuição de Antonio Gramsci, especialmente sua formulação em torno da noção de "nacional-popular". Ainda que suas reflexões estejam ancoradas na realidade italiana, sua obra oferece ferramentas teóricas potentes para analisarmos contextos diversos.

1.1 CULTURA E MARXISMO

Para entendermos o significado de cultura, recorreremos aos escritos de Raymond Williams (1979, 2007). O autor estabelece que “é impossível, portanto, realizar uma análise cultural séria sem chegarmos a uma consciência do próprio conceito: uma consciência que deve ser histórica” (Williams, 1979, p. 16), nesse sentido, devemos considerar que o conceito de cultura é “costurado” ao longo da história, não podendo ser visto como uma peça única, seus diversos significados não são excludentes entre si, mas formam toda a complexidade que o termo foi adquirindo.

Na Europa feudal do século XIII o termo cultura desenvolveu-se a partir do verbo em latim *colere*, que por sua vez representa uma gama de significados, entre eles encontramos habitar, cultivar, proteger e honrar com veneração. Com o desenvolvimento linguístico esses significados passaram a ser referidos por termos

próprios, como “habitar”, que passou a ser referido pelo termo *colonus*, que se tratava da pessoa responsável pelo cuidado com a terra e depois por *colony*, vinculando-se desta maneira ao sentido de colônia. Da mesma maneira, ocorre com “honrar com veneração”, que passa pelo termo *cultus* e chega ao termo *cult*, vinculando-se ao sentido de culto, em uma perspectiva de adoração. Entre os diversos significados de *colere* encontramos, ainda, o de cultivar e proteger ou cuidar, essas são as palavras que irão compor os principais significados de cultura até o século XVIII (Williams, 2007, p. 117-119).

Até o século XVI essa relação com o cuidado e cultivo referia-se a natureza, a terra, a colheita e animais, tratando-se da extração de recursos para a sustentação da vida humana. A partir deste século ocorre uma ampliação acerca da discussão relacionada à cultura, onde ela passa a ganhar um significado mais abstrato e passa a relacionar-se, também, com o próprio desenvolvimento humano, assumindo um sentido de cultivo/cuidado das faculdades humanas. Baseado na obra de Williams, Bezerra e Bruziguessi (2019, p. 200) evidenciam que

a partir da metade do século XVIII, tal significado passa a conviver com um sentido figurado designado a cultura de uma faculdade humana, isto é, o fato de que era possível trabalhar intelectualmente para desenvolvê-la. É este sentido figurado que irá se impor no século XVIII e que fará parte do vocabulário do Iluminismo, designando a “formação”, a “educação do espírito humano”.

Ao se pensar no século XVIII não podemos permanecer afastados do contexto histórico do período, fundamentalmente quando analisamos a progressão do significado de cultura na língua francesa, que se desenvolveu conjuntamente com a palavra civilização.

O século XVIII é marcado pelo avanço das ideias iluministas que traziam consigo a busca por uma racionalidade que levaria a uma crítica aos valores herdados do período feudal, principalmente em relação à religião. Rouanet (2002, p. 14) define que “privados da luz da razão e submetidos à impostura religiosa, todos os homens podiam ser considerados bárbaros”, revelando a crítica iluminista acerca da religião, que seria considerada “a principal responsável pela paralisação da inteligência” (Rouanet, 2002, p. 16).

Rouanet (2002, p. 14-19) trabalha o iluminismo a partir de três princípios fundamentais que norteiam o projeto da modernidade, são eles: universalismo, individualismo e autonomia. O universalismo parte da ideia de que todos os homens

são iguais, independente de fronteiras ou culturas, baseando-se em princípios abrangentes apoiados na razão e observação, que pudessem levar todos os seres humanos a uma condição de vida civilizada.

Já o individualismo significava que os indivíduos precisavam ser libertos de uma matriz coletivista “mecânica”, marcada apenas por obrigações; deveriam ser pensados enquanto uma “comunidade orgânica”. O individualismo seria o alicerce do direito à felicidade, da autorrealização e da libertação dos vínculos cultivados como “naturais”, sendo capaz de desenvolver juízo ético e político.

Ao se referir à autonomia, Rouanet (2002) a trabalha em três sentidos: autonomia intelectual, que traz luz à razão, libertando-a de todo o preconceito, visando uma ciência que substitui o “dogma pelo saber” (Rouanet, 2002, p. 16); autonomia política que explicita a atuação do homem no espaço público, ela se desdobra em duas vertentes, a primeira refere-se ao desenvolvimento de garantias que evitassem ações arbitrárias do Estado e a segunda vertente pregava que o homem deveria participar da formação do governo ou que ele mesmo fosse o governo; já a autonomia econômica representa a ordem social onde todos pudessem satisfazer suas necessidades.

Williams (1979, p. 19) chama atenção quanto a dois sentidos de civilização que coexistem neste momento de desenvolvimento das ideias iluministas, o primeiro refere-se a uma contraposição ao estado de “barbárie”; o segundo, trata-se de civilização como progresso e desenvolvimento. No período iluminista, a cultura passa a fazer referência ao desenvolvimento das faculdades humanas, condicionando a formação de sujeitos cultos e civilizados. Os dois termos ocupavam o mesmo campo semântico e relacionavam-se ao progresso da sociedade, neste sentido os indivíduos cultos que transformariam as sociedades em civilizadas. Havia, então, o entendimento de que somente os povos cultos eram civilizados, tudo o que não fosse civilizado era considerado bárbaro, ou seja, eram pessoas sem cultura.

Apesar do desenvolvimento do termo cultura e civilização caminharem conjuntamente, eles não são considerados sinônimos. De acordo com Williams (1979, p. 20) civilização e cultura “tinha o problemático sentido duplo de um estado realizado e de um estado de desenvolvimento realizado”. Ainda no século XVIII a concepção de cultura passa a ser problematizada, passa a existir um embate entre uma concepção de cultura universalista, aos moldes do pensamento iluminista, focando no

desenvolvimento de uma cultura humana contrapondo-se a ideia de uma noção de cultura particularista, que visa a diversidade cultural dos indivíduos.

Para compreender a noção particularista de cultura, Williams (1979; 2007) cita o autor alemão Herder, que se opunha à ideia de uma cultura universalista que culminaria em uma visão eurocêntrica de cultura. Herder, de acordo com Williams (2007, p. 120), fundamenta a ideia de “culturas específicas e variáveis”, introduzindo uma noção particularista que enfatizava as singularidades culturais de diferentes povos. Para Williams (1979, p. 23), ainda em relação a Herder, era necessário

falar de “culturas”, e não de “cultura”, levando-se em conta a variabilidade das forças que lhe davam forma. As interpretações específicas que então ofereceu, em termos de povos e nações “orgânicos” e contra o “universalismo externo” do iluminismo são elementos do movimento romântico, que hoje têm pouco interesse ativo, mas a ideia de um processo social fundamental que modela “modos de vida” específicos e distintos é a origem efetiva do sentido social comparativo de “cultura” e de seu plural, já agora necessário, de “culturas”.

A cultura, da forma que foi apresentada, visava valorizar as culturas nacionais e tradicionais, dessa forma, cada povo teria sua própria cultura, formada ao longo tempo por meio de suas crenças, práticas e expressões artísticas. Com isso, ele desafiava a noção de uma cultura universal, sugerindo que cada cultura deveria ser entendida dentro de seus próprios termos e contextos históricos. Com Herder podemos pensar que a cultura está intimamente vinculada ao modo de vida de um povo, isto é, as suas práticas cotidianas, suas relações sociais e suas experiências históricas. A cultura seria algo que se desenvolvia organicamente dentro de um povo, sendo moldada pela língua, pelos costumes, crenças e outros elementos que conferem uma identidade particular aos diferentes povos.

Por fim, podemos considerar a cultura como um elemento artístico ou, mais especificamente, como uma produção simbólica e intelectual. Esse aspecto da cultura é frequentemente associado a formas de expressão como música, literatura, cinema, pintura, entre outras artes. Chauí (2000, p. 412-413) traz uma contribuição, neste caso, para compreendermos a concepção de arte

como expressão e construção. A obra de arte não é pura receptividade imitativa ou reprodutiva, nem pura criatividade espontânea e livre, mas expressão de um sentido novo, escondido no mundo, e um processo de construção do objeto artístico, em que o artista colabora com a Natureza, luta com ela ou contra ela, separa-se dela ou volta a ela,

vence a resistência dela ou dobra-se às exigências dela. Essa concepção corresponde ao momento da sociedade industrial, da técnica transformada em tecnologia e da ciência como construção rigorosa da realidade. A arte é trabalho da expressão que constrói um sentido novo (a obra) e o institui como parte da cultura.

As artes como expressão, afirma Chauí (2000, p. 415), “transfiguram a realidade para que tenhamos acesso verdadeiro a ela”. A partir do trecho apresentado, pode-se concluir que, ao se perceber no mundo e cercado pelas relações sociais, o artista se vê impelido a refletir sobre a sociedade, seja de maneira crítica, afirmativa ou com o intuito de superá-la.

A partir das concepções anteriormente apresentadas, a cultura apresenta-se em três sentidos modernos:

- (i) o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, a partir do S18;
- (ii) o substantivo independente, quer seja usado de modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, quer seja de um povo, um período, um grupo ou humanidade em geral, desde Herder e Klemm;
- (iii) o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística (Williams, 2007, p. 121).

Como podemos observar, a cultura se apresenta de forma complexa quando buscamos analisá-la e essa complexidade se aprofunda doravante a inserção de seus diversos significados dentro de diferentes períodos históricos ou de sociabilidades distintas. Como podemos compreender a partir de Williams (2007), a cultura, portanto, não é algo fixo ou uniforme; ela é passível de transformação mediante as condições materiais e sociais existentes dentro de um contexto histórico. Visto isso, para aprofundar a compreensão em relação a cultura, devemos nos debruçar sobre como a tradição marxista construiu uma concepção de cultura.

De acordo com Bezerra e Bruziguessi (2019), um elemento primordial para a compreensão da cultura é o materialismo histórico, partindo da categoria trabalho, que podemos apreender a partir de “A ideologia alemã”, de Marx e Engels. É nessa obra que os autores estabelecem que a história humana é determinada pelas condições materiais de produção e pelas relações de produção nas diferentes sociedades. Os próprios indivíduos são conformados a partir de suas condições materiais de existência, bem como as formas de consciência social são resultado da produção material da vida, que se constitui por um processo histórico.

O desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção ocorre como resultado da busca dos seres humanos por satisfazer suas necessidades básicas. À medida que as necessidades se tornam mais complexas, as formas de sua satisfação também evoluem. Em cada tempo histórico e em sociedades distintas essas necessidades se modificam, ou seja, temos também uma modificação no que é produzido e em como é produzido. Portanto, os diferentes modos de produção são essenciais para compreender o desenvolvimento do intercâmbio entre os homens, a conformação das sociedades e a conformação dos próprios indivíduos¹.

O ser humano se constitui historicamente, enquanto ser social, a partir de sua relação com a natureza e essa relação torna-se a base para o estabelecimento de sua interação com outros homens. A existência humana é cada vez mais determinada e influenciada pelas condições materiais da sociedade, especialmente pela forma como a vida material é produzida. Significa, desta forma, que a maneira como as pessoas vivem e se relacionam umas com as outras está profundamente vinculada à produção material. Na sociedade capitalista, por exemplo, a organização do trabalho, a propriedade dos meios de produção e as relações de classe desempenham um papel crucial na formação das condições de vida dos homens, ou seja, a vida dos indivíduos torna-se indissociável das condições materiais de produção. Para Bezerra e Bruziguessi (2019, p. 205) temos que

o que funda o materialismo histórico é a certeza de que os indivíduos são constituídos por suas condições materiais de produção. Na busca da satisfação de suas necessidades, os homens produzem seus próprios meios de existência. Assim, o que produzem e como produzem são elementos-chave para a compreensão da sociabilidade humana em diferentes tempos históricos. O modo de produção constitui, dessa forma, o elemento fundador das sociedades e dos próprios homens enquanto seres sociais.

Ainda mais,

os homens, ao contrário de outros animais, começam a produzir seus meios de existência e, neste caminho, produzem indiretamente toda a sua própria vida material. O que os indivíduos são, enquanto seres

¹ As forças produtivas são compostas pelos meios de trabalho, pelos objetos de trabalho e pela força de trabalho. As relações sociais de produção são determinadas pela propriedade dos meios de produção, que, na sociedade capitalista, corresponde à forma de propriedade privada, gerando classes antagônicas compostas pelos proprietários dos meios de produção e por aqueles que detêm somente a propriedade da sua própria força de trabalho, e por isso precisa vendê-la aos proprietários dos meios de produção para poder produzir. O modo de produção refere-se à articulação entre as forças produtivas e as relações de produção (Netto; Braz, 2009, p. 58-60).

“vivos e conscientes”, depende das condições materiais da sua produção.

Como já foi observado, não se pode alcançar tais esclarecimentos sem, antes, destacar a relação entre o homem e a natureza por meio do trabalho, que tem como objetivo a satisfação de suas necessidades e a garantia de sua sobrevivência. Segundo Antunes (2009, p. 136-138), o trabalho, enquanto fundante do ser social, onde ao transformar a natureza transforma, também, a si próprio, passa a ser compreendido como um processo teleológico, ou seja, orientado por um fim específico, que requer do ser humano um conhecimento prévio e adequado da natureza para, dessa forma, poder identificar e atender às suas necessidades.

E, ao longo da história, as novas necessidades implicam em um envolvimento cada vez mais coletivo no processo de sua satisfação, assim o trabalho vem envolvendo um número maior de pessoas em seu processo de realização, com isso ele torna-se um elemento ainda mais social. Essa dinâmica leva o ser humano a uma maior interação com os próprios homens. A relação entre os indivíduos é amplificada pelo desenvolvimento da divisão social do trabalho, que instrumentaliza a necessidade de um trabalho mais coletivo e cooperativo.

A promoção desta inter-relação ocasiona a edificação da intersubjetividade, que em um ciclo, intervém nos diferentes processos de trabalho. Antunes (2009) traz um destaque para essa inter-relação entre os indivíduos, sendo um elemento primordial para o surgimento do que ele denominou de práxis social interativa, onde compreendemos que a atuação teleológica não se dá somente em relação a natureza, mas também em relação aos outros seres sociais. Para Antunes (2009, p. 139)

nas formas mais desenvolvidas da práxis social, paralelamente a essa relação homem-natureza desenvolvem-se inter-relações com outros seres sociais, também com vistas à produção de valores de uso. Emerge aqui a práxis social interativa, cujo objetivo é convencer outros seres sociais a realizar determinado ato teleológico. Isso se dá porque o fundamento das posições teleológicas intersubjetivas tem como finalidade a ação entre seres sociais.

Assim, à medida que as necessidades humanas se tornam mais complexas e as sociedades se desenvolvem, a produção assume um caráter coletivo, demandando maior intercâmbio entre os indivíduos. Eles passam a produzir tanto com base em condições preexistentes, quanto em novas formas geradas pelas necessidades emergentes (Bezerra; Bruziguessi, 2019, p. 206).

O trabalho é a base para o desenvolvimento da vida social da humanidade. Seu desdobramento, refletido na produção material e nas relações produtivas, se manifesta na formação da consciência social. O trabalho, dessa forma, é primordial para pensarmos no surgimento da cultura, sendo ela caracterizada como uma manifestação da consciência social (Bezerra; Bruziguessi, 2019, p. 206). A cada diferenciação histórica no mundo do trabalho e na vida material do homem, considerando as diversificadas formas de propriedade, divisão do trabalho e modos de produção, temos, também, o desenvolvimento e ampliação da consciência social e, dessa forma, a promoção de expressões culturais distintas. Assim, é possível dizer que

a produção de ideias, representações, da consciência, do universo simbólico está, num primeiro momento, necessariamente ligada à atividade material, está condicionada por um determinado desenvolvimento das forças produtivas e das relações que a elas correspondem (Bezerra; Bruziguessi, 2019, p. 208).

É a partir das relações de produção que se constitui a base material e econômica na qual se ergue uma superestrutura, esfera na qual se tem o desenvolvimento da cultura. A cultura, manifestada nesta superestrutura, não deve ser vista somente como um reflexo² das relações de produção e forças produtivas, ela é, também, um espaço de reflexão, de crítica, de lutas sociais e correlações de forças que influem diretamente na produção da vida material.

A cultura seria, então, uma mediação das diferentes relações sociais nas quais os sujeitos sociais estão envolvidos, ou seja, um processo positivo e substancial, onde são produzidos significados e valores compatíveis com e necessários para a produção material mais ampla. Enquanto mediação, é possível compreender a cultura como algo intrínseco a produção material, capaz de acompanhar e de redirecionar seu movimento, seus altos e baixos, conforme analisaremos mais tarde, sua correlação de forças e seu contexto de luta de classes (Bezerra; Bruziguessi, 2019, p. 212).

Considerando tais fatos, podemos pensar a cultura como manifestação da consciência social, capaz de promover reflexão e conhecimento acerca do desenvolvimento histórico do homem e da sociedade e sua relação com a natureza,

² “[...] para Gramsci, a cultura não é meramente um reflexo desta estrutura mais ampla, mas também um elemento constitutivo de suas relações e de seus embates mais profundos, marcando ela própria instâncias de luta política e de hegemonia” (Bezerra, 2012, p. 133).

permitindo, dessa forma, que os indivíduos percebam novas necessidades (Bezerra; Bruziguessi, 2019, p. 212). À medida que essas novas necessidades são desveladas, acarretam, também, uma série de modificações:

mudam a natureza, mudam sua constituição enquanto ser social, mudam seu pensamento e os produtos desse pensamento. Fazem e refazem permanentemente sua cultura e, conseqüentemente, toda sua vida em sociedade (Bezerra; Bruziguessi, 2019, p. 212).

Não podemos pensar a cultura como algo estático, de acordo com Williams (1979), devemos pensá-la de forma plural, com a compreensão de que as culturas são históricas e formadas pelas condições materiais e sociais específicas de cada grupo ou sociedade. Além disso, devemos salientar a importância da cultura na constituição de identidade de um grupo ou sociedade. A identidade cultural de um povo ou classe é produto de práticas culturais determinadas por contextos históricos, sociais e políticos específicos. Tal identidade não nasce naturalmente ou de maneira espontânea, mas é resultado da interação das pessoas com as condições materiais e simbólicas de suas vidas cotidianas. Para ampliar tais concepções podemos retornar a Bezerra e Bruziguessi (2019, p. 213):

Cada cultura comporta, em sua dinâmica social, um conjunto de valores comuns àqueles que dela compartilham e que a torna específica em relação a outras culturas. É, assim, uma esfera que gera identidade entre seus membros e que define, portanto, não só categorias para a inclusão ou a exclusão, mas também a afirmação dos sujeitos sociais enquanto produto e suporte das lutas sociais e políticas de grupos ou comunidades.

1.2 CULTURA E NACIONAL-POPULAR EM GRAMSCI

Com a finalidade de enriquecer o debate acerca da cultura na tradição marxista, podemos recorrer a produção de Bezerra (2012), que trata da análise das concepções de cultura na obra de Antonio Gramsci. Para bem entendermos a produção de Gramsci, devemos analisar o contexto no qual se deu seu desenvolvimento intelectual e crítico. O autor vivencia o período de consolidação da unificação italiana, o *Risorgimento*, no final do século XIX e início do século XX, processo marcado pela clara divisão entre um norte industrializado e um sul agrário e empobrecido. Ademais, nas primeiras décadas do século XX é vivenciado e observado, em um período marcado pela Primeira Guerra Mundial, uma radicalização dos movimentos sociais e

uma maior organização da classe trabalhadora, em conjunto às dificuldades do movimento socialista de estabelecer uma liderança forte e unificada.

Em 1917, Gramsci observa a eclosão da Revolução Russa e, conseqüentemente, a conformação do socialismo soviético. Já na Itália, na década de 1920, o autor vivencia ascensão do fascismo, que se consolida em 1922, período no qual Gramsci estava profundamente envolvido com o movimento comunista. Por seu grande envolvimento na militância, o autor é preso em 1926, onde permanece até sua morte, em 1937. Neste período encarcerado, são escritos o que ficou conhecido como os Cadernos do Cárcere, obra de suma importância para a compreensão de diversos temas, em especial, para o que nos interessa, a cultura.

Tais escritos indicam a necessidade do desenvolvimento de uma proposta de disputa hegemônica por parte da classe trabalhadora. Assim, a cultura se constitui, neste debate, como um elemento de conquista do consenso e da construção da hegemonia, sendo elemento primordial nesta luta. A partir do pensamento de Gramsci – baseado nos escritos de Bezerra e Bruziguessi (2019), Bezerra (2012), Coutinho (2011), Alencar (2017) e Schlesener (1949) – desenvolve-se a necessidade de olharmos a cultura não como aquela ideia de reflexo e resultado mecânico das relações sociais de produção, mas como um elemento constitutivo de tais relações. Nesse sentido, a cultura representa um espaço de disputa, uma vez que em sua complexidade é capaz de redimensionar as relações de produção e interferir na esfera econômica, política e social.

Na leitura de Bezerra (2012, p. 134), “era preciso que as forças comunistas redefinissem a cultura como um momento privilegiado da crítica e da organização da classe trabalhadora”, isto é, era necessário centralizar o debate acerca da cultura, pois ela é crucial para a conquista da hegemonia pela classe trabalhadora, fomentando seu desenvolvimento crítico e permeando sua unificação enquanto classe.

Gramsci indica claramente sua concepção de cultura como uma “concepção da vida do homem”, unitária e coletivamente defendida, capaz de gerar uma ética, um modo de viver, uma nova atitude face às contradições e aos enfrentamentos vivenciados pelas classes sociais enquanto fundamentais ao modo de produção capitalista. É nesse sentido que para ele se constroem os elementos próprios do marxismo neste âmbito: lutar por uma nova cultura enquanto “novo humanismo”, capaz de criticar e superar criticamente costumes, sentimentos e concepções de mundo (Bezerra, 2012, p. 134).

Gramsci (*apud* Bezerra, 2012) também considera a cultura como um elemento construído historicamente, modificando-se, acompanhando e influenciando as transformações históricas na sociedade. Nas palavras de Bezerra (2012, p. 134), “a cultura é, portanto, este elemento histórico que compõem e que transforma uma dada estrutura”.

Os escritos de Gramsci possuem um olhar voltado para as sociedades de tipo ocidental, onde se estrutura o que pode ser chamado de Estado ampliado. Coutinho (2011, p. 14) trabalha a significação de Estado ampliado, evidenciando sua diferenciação das formas de Estado típicas de sociedades do tipo oriental. Nestas sociedades de tipo oriental, o Estado exercia sua dominação através da coerção, marcada pela violência. Já nas sociedades de tipo ocidental, o Estado ampliado envolve uma forma mais complexa de organização, sendo composto por sociedade política e sociedade civil. A sociedade política corresponde ao que entendemos como o Estado em sentido restrito, materializa-se nos aparelhos repressivos, burocráticos e administrativos como forma de exercer sua função de coerção e dominação. Pode-se dizer que a sociedade política conserva elementos de coerção e dominação típicos de sociedades do tipo oriental, entretanto, essas relações são complexificadas em um Estado que passa por uma ampliação. Já a sociedade civil é entendida enquanto espaço onde se dão as lutas de classe e a disputa pela hegemonia. Segundo Coutinho (2011, p. 14) o que especifica a sociedade civil

é o fato de, através dela, ocorrerem relações sociais de direção político-ideológica, de hegemonia, que – por assim dizer – “completam” a dominação estatal, a coerção, assegurando também o consenso dos dominados (ou assegurando tal consenso, ou hegemonia, para as forças que querem destruir a velha dominação).

As formas de dominação anteriores, ou seja, aquelas utilizadas pelas sociedades do tipo orientais, caracterizadas pela coerção direta, buscavam garantir sua legitimação e o consenso diante do povo por meio da difusão ideológica, que frequentemente era realizada por instituições como a Igreja, que possuía grande influência sobre o modo de vida e de pensar da população. No entanto, com o advento das revoluções democrático-burguesas, houve a consolidação de um processo de laicização do Estado, dessa forma, a religião não poderia ser mais utilizada como um instrumento do Estado para garantir sua legitimidade e dominação.

Nesse novo contexto, as instituições que antes eram instrumentos do Estado, em seu sentido restrito, para a legitimação de sua autoridade passaram a se encontrar em um cenário de disputa com outras perspectivas ideológicas. Coutinho (2011, p. 15-16) vai dizer que estas instituições assumem uma característica autônoma e passam a compor a sociedade civil, conjuntamente as novas organizações e instituições autônomas que surgem a partir da intensificação das lutas sociais. Tais disseminadores de visões de mundo passam a ser denominados de aparelhos “privados” de hegemonia, sendo fundamentais para a disputa pelo consenso na sociedade. Esses aparelhos tornam-se, assim, espaços de disputa ideológica, onde diferentes forças sociais buscam exercer influência e legitimar suas próprias perspectivas.

Coutinho (2011, p. 16) elenca que a sociedade civil, enquanto esse espaço de disputa no âmbito do Estado ampliado, ganha relevância por desempenhar uma função social própria, sendo capaz tanto de garantir quanto de questionar a legitimidade da sociedade política, enquanto esfera da dominação. Dessa forma, para se legitimar, o Estado precisa promover o consenso dentro da esfera da sociedade civil. Esta, por sua vez, possui sua própria lógica e formas de organização, com objetivos que se diferenciam dos da esfera econômica e da sociedade política. É na sociedade civil que se trava a disputa através dos aparelhos “privados” de hegemonia.

A cultura, enquanto a concepção de mundo, composta por valores, tradições e diversos outros “significados simbólicos” é essencial para a conquista do consenso na esfera da sociedade civil. Ao moldar a visão de mundo, a cultura contribui para que a classe dominante se mantenha hegemônica, da mesma forma que permite a construção de uma perspectiva de disputa hegemônica (Bezerra, 2012, p. 136-137).

O processo de tomada de consciência, que permite à classe trabalhadora construir uma perspectiva de disputa pela hegemonia, tem seu desenvolver relacionado à “disseminação cultural”, a cultura é um elemento primordial para que os indivíduos tenham consciência de sua realidade, do processo produtivo, das relações sociais e de dominação existentes e para que eles ampliem sua capacidade crítica e reflexiva. Esse processo é elementar para a organização desses indivíduos enquanto classe, possibilitando sua inserção na disputa pela hegemonia.

Para Bezerra (2012), podemos caracterizar a hegemonia como uma construção de uma concepção de mundo que seja unitária, que nasce no “chão da fábrica”, mas que não se limita a ele, sendo necessário a capacidade de “direção ideológica e

cultural”, seguindo seus próprios interesses, buscando consolidar um bloco hegemônico”. Por isso a cultura configura-se como um importante espaço para a disputa pela hegemonia, conjuntamente com as disputas políticas e econômicas. As disputas políticas são fundamentais para a conformação de um projeto de sociedade e isso se realiza através do consenso e articulação de alianças. Segundo Bezerra (2012, p. 136),

na perspectiva de se formar um “bloco hegemônico”, ou seja, na medida em que a classe fundamental precisa se apoiar em grupos aliados para consolidar sua hegemonia, a “batalha de ideias”, o confronto cultural constrói uma frente indispensável, ao lado das meramente econômica e política.

De forma evidente percebemos uma clara relação, ao longo dos escritos, entre cultura e política como elementos fundamentais na construção hegemônica de uma sociedade. A partir desta constatação, Bezerra (2012, p. 138) afirma que

a política se constrói a partir de uma dimensão cultural, e a cultura, por sua vez, não se constrói alheia às relações políticas e econômicas de uma dada realidade social. Forças materiais e ideológicas, neste contexto, são diferenciadas e complementares, representando espaços igualmente importantes de poder. Lutar por uma nova cultura é, em Gramsci, mais um dos desafios das diferentes classes sociais na busca pela hegemonia.

Clarificada a predominância da cultura nos escritos de Gramsci, é preciso agora realizar um movimento para compreendermos os diversos aspectos que compõem sua concepção. A cultura pode ser enxergada como um modo de viver, pensar e sentir, uma definição mais abrangente, enraizada nas práticas cotidianas e desenvolvida conjuntamente as transformações históricas e as relações de classes. Esse modo de vida está profundamente ligado às experiências históricas e sociais de um determinado grupo ou sociedade e não se limita ao conhecimento erudito e formal. Em seus escritos encontramos uma ampliação da forma como o autor enxerga a cultura, pensando-a enquanto concepção de vida/mundo e de homem unitária, capaz de produzir uma identidade coletiva, produzindo um novo comportamento e uma nova racionalidade. Isto é, a cultura seria algo que confere unidade e coerência à forma como um grupo percebe a realidade e a si mesmo, constituindo-se como a base para a construção de uma identidade. Ademais, Gramsci evidencia, também, a cultura como a capacidade de organizar a concepção de vida em torno de um projeto unitário,

capaz de construir uma hegemonia ou um projeto de disputa pela hegemonia (Bezerra, 2012, p. 139-140).

Para Coutinho (2011, p. 16-17), nas sociedades do tipo ocidental os intelectuais teriam um importante papel na organização cultural e articulação com os aparelhos “privados” de hegemonia:

Numa formação social de tipo “ocidental”, a organização da cultura já não é algo diretamente subordinado ao Estado, mas resulta da própria trama complexa e pluralista da sociedade civil. Mais que isso: aparece como um momento necessário da articulação e da afirmação da própria sociedade civil. Desse modo, os intelectuais já não são mais necessariamente ligados ao Estado ou aos seus aparelhos ideológicos; eles podem se articular agora com essa esfera de organismos “privados”, exercendo suas atividades (e, entre elas, a de lutar pela hegemonia política e ideológica do grupo social que representam) através e no seio dessas formas autônomas de criação e de difusão da cultura (Coutinho 2011, p. 16-17).

De acordo com Bezerra (2012) e Coutinho (2011), para Gramsci a construção de uma nova cultura implicaria em um ato educativo exercido pelos intelectuais orgânicos, que são aqueles que possuem uma ligação direta com uma das classes sociais fundamentais, isto é, um vínculo orgânico, e desempenham um papel importante na disputa por um projeto hegemônico. Dessa forma, esses intelectuais possuem o papel de organizar e difundir a visão de mundo e os valores da classe à qual representam, eles são os responsáveis por criar e disseminar as ideias que sustentam a hegemonia desta classe, ajudando, nesse caso, a moldar a cultura. Os intelectuais orgânicos desempenham um papel fundamental na batalha cultural, cabe a eles fornecerem elementos cruciais para a organização da cultura e seu desenvolvimento crítico e reflexivo, de maneira a enriquecer e amadurecer o confronto que se estabelece no âmbito da sociedade civil.

De forma mais profunda, Bezerra (2012, p. 143) elenca as funções destes intelectuais orgânicos, principalmente em relação à cultura:

as funções destes intelectuais orgânicos se referem, sobretudo, a explicitação e a elaboração, cultural e filosoficamente, da concepção de mundo que está na base das práticas econômicas e sociais da classe fundamental que os originou. Um duplo movimento se constitui nesta relação entre os intelectuais e as massas: os primeiros dão a esta organização cultural as segundas, enquanto estas, por sua vez, alimentam a capacidade reflexiva daqueles com a dinamicidade de suas lutas cotidianas. Assim se unifica, em Gramsci, a dialética teoria-prática, com um processo complexo de determinação.

Gramsci (*apud* Bezerra, 2012) manifesta uma preocupação em estabelecer uma relação orgânica entre os intelectuais orgânicos e as classes subalternas, visando construir ações de disputa pela hegemonia diante da sociabilidade capitalista. Para ele, os intelectuais orgânicos deveriam se comprometer, juntamente com a classe trabalhadora, com suas necessidades históricas, por meio de um processo formativo e educativo. Esse processo deveria culminar em uma orientação ético-política visando a superação da sociabilidade do capital. Além disso, Gramsci destaca que essa aliança entre intelectuais e trabalhadores é essencial para a criação de uma nova hegemonia, que desafie a ordem dominante e estabeleça uma nova estrutura de poder.

Bezerra (2012, p. 144-145) evidencia que Gramsci reconhece que as classes subalternas possuem sua própria cultura, seu próprio modo de viver, pensar e agir, a essa cultura ele atribui a nomenclatura de senso comum, caracterizado como uma cultura acrítica, desorganizada, fragmentada e inoperante. Dessa forma, Gramsci registra a necessidade de um trabalho intelectual para a organização crítica dessa cultura, papel que seria desempenhado pelos intelectuais orgânicos.

A superação dos fundamentos do senso comum ocasionaria o que o autor denominou de bom senso, sendo ele uma acepção mais elevada e crítica, podendo ser considerado como uma forma de entendimento mais reflexivo e fundamentado sobre o mundo, ele representa a superação da fragmentação e da passividade do senso comum, sendo alcançado somente através da educação e da luta ideológica. O bom senso, enfim, conforma o que se apresenta como “homem coletivo”, que nas palavras de Bezerra (2012, p. 146) seria “um momento da crítica da consciência capaz de ‘soldar’ uma multiplicidade de vontades desagregadas, heterogêneo, em torno de um mesmo fim, de uma concepção de mundo ‘idêntica e comum’”.

A organização crítica do senso comum possibilita a construção do que o autor chama de vontade coletiva nacional-popular, que surge no bojo da sociedade civil. Essa vontade não se constrói de forma espontânea, mas historicamente, e é marcada pela disputa ideológica e política. O despertar da vontade coletiva e sua organização partem da orientação dos aparelhos “privados” de hegemonia, com destaque aos partidos políticos, que teriam a função de unificar e centralizar a classe trabalhadora. A vontade coletiva, então, é condicionada a uma “homogeneidade e organicidade a ser permanentemente conquistado, renovado e fortalecido” (Bezerra, 2012, p. 148).

Ou seja, trata-se de um processo dinâmico, que exige a constante reapropriação das condições ideológicas e culturais que sustentam essa unidade.

A partir das concepções apresentadas como cultura, vontade coletiva, orientação política, entre outras, Gramsci as reúne no que denominou nacional-popular, construindo uma proposta que visa a disputa pela hegemonia, voltada à realidade nacional (no seu caso, a realidade italiana), mas que obtivesse alcance internacional. A conformação da sociedade italiana foi orientada por uma revolução burguesa que se deu de forma “não-clássica”, ou seja, se deu “pelo alto”, excluindo as camadas populares. Uma revolução burguesa que não foi capaz de formar um projeto nacional, resultando em uma “nação ilusória”, composta por intelectuais distantes do povo. Esse cenário favorece a construção de uma cultura elitista, fragmentada e clientelista, moldando as bases do desenvolvimento do conservadorismo na Itália (Bezerra, 2012, p. 152).

Gramsci (*apud* Bezerra, 2012) ao observar a conformação histórica e política da sociedade italiana rememora o papel da Igreja, com sua sede, o Vaticano, na Itália, que é capaz de influenciar a formação de uma visão de mundo e que estando alinhada aos interesses das classes dominantes, é um instrumento de promoção de consenso. Também, destaca a formação e organização tardia de um Estado nacional cujo governos desenvolvem práticas paternalistas em relação às classes dominadas, conjuntamente a um clientelismo parlamentar. Tais condições se configuram enquanto empecilhos para a organização de partidos políticos e de instituições da sociedade civil que objetivem superar a fragilidade da conformação Estado italiano, superar a distância entre os intelectuais e o povo e propor uma nova ordem social (Schlesener, 1992, p. 42-43).

Alencar (2017, p. 190) reforça que a categoria nacional-popular surge como uma proposta de disputa pela hegemonia a partir da realidade italiana, ou seja, surge como uma oposição direta ao nacionalismo fascista e a sua apropriação da história nacional, que agora necessitaria ser resgatada em uma perspectiva popular.

De acordo com Alencar (2017, p. 191), a inexistência de uma cultura nacional-popular na sociedade italiana está imbricada ao seu processo de unificação, que como foi observado excluiu as classes populares dos processos decisórios e não ocorre em uma perspectiva revolucionária, com caráter nacional, isto é, levando em conta os anseios e as necessidades do conjunto da nação. Tais elementos da formação da sociedade italiana impedem que as classes se conformem em forças políticas

autônomas, além de promover uma cisão entre o povo e a nação. Alencar (2017, p. 191) resume a ausência do elemento nacional-popular no “caráter frouxo da hegemonia burguesa italiana e, também, na falta de uma reforma intelectual”.

Gramsci (*apud* Bezerra, 2012) enxerga a necessidade de uma orientação econômico-política que formasse um “perfil nacional e popular” e tal ação seria promovida pelo proletariado italiano, aliado aos trabalhadores do campo, almejando o alcance de um comunismo que se conformasse internacionalmente (Bezerra, 2012, p. 149). Essa aliança entre proletariado italiano e o campesinato constituiria o nacional-popular, sendo essencial para a promoção de um consenso, visualizado e expresso por e através da vontade coletiva. A conformação de uma vontade coletiva nacional-popular é explicada por Schlesener (1992, p. 49):

no povo existem diversos estratos culturais, distintos modos de receber e assimilar concepções de mundo; assim, tudo o que é veiculado no sentido de formar consenso pode tanto cumprir este papel quanto realizar o seu contrário; são as contradições que emergem no campo social, político e cultural que possibilitam retomar a luta hegemônica e formar uma vontade coletiva nacional-popular.

O surgimento da vontade coletiva nacional-popular, de acordo com Alencar (2017, p. 188), deve ser seguida de uma reforma intelectual e moral, sendo capaz de modificar as formas de representação da realidade e, ao mesmo tempo, organizar uma concepção de mundo vinculada à classe da qual faz parte. Além disso, Alencar (2017, p. 188) expõe que

a reforma intelectual e moral – a fim de consolidar a hegemonia de um novo bloco histórico, propiciar a expressão coerente e sistemática de uma nova concepção de mundo - é responsável, também, por instaurar uma relação orgânica entre os intelectuais e o povo, contribuindo para a constituição histórica das classes sociais. Significa a criação de uma nova cultura, de uma verdadeira reforma intelectual e moral, com gênese de um novo homem, com compreensão crítica de si mesmo e do mundo.

A cultura orientada pelo nacional-popular seria construída a partir da tomada, por parte das classes subalternas, de uma cultura idealizada historicamente aos moldes dos interesses burgueses, ou seja, a cultura nacional-popular atenderia os anseios das classes dominadas. Podemos enfatizar, dessa forma, que a cultura é um elemento capaz de transparecer as contradições societárias, sendo um instrumento de reflexão, de crítica e um espaço fundamental para a luta pela obtenção do consenso. A cultura manifesta-se, dessa forma, como um espaço de disputas “que

aponta e faz a intermediação com as demais esferas da vida social, reorganizando a hegemonia em torno de consensos diferenciados, neste caso, ligados à questão nacional e popular” (Bezerra 2012, p. 153).

Podemos apreender, a partir de Alencar (2017, p. 191), que para Gramsci a conformação de uma cultura nacional-popular representaria de fato o rompimento da tendência histórica de afastamento dos intelectuais em relação ao povo, sabendo que na realidade italiana, os intelectuais não se preocuparam em promover a consciência das massas, que possibilitaria sua atuação e participação no desenvolver histórico nacional, proporcionando a possibilidade de uma reestruturação intelectual e moral. Tais transformações seriam as responsáveis pela tomada de consciência das classes subalternas em relação ao seu papel histórico. Com isso, podemos apreender que o nacional-popular implica em uma conexão orgânica entre intelectuais e o povo-nação. De forma complementar, para Bezerra (2012, p. 153-154):

o nacional-popular se afirma, então, como a orientação que, construída profundamente no interior das lutas políticas das classes subalternas, poderia prepará-las para influenciar e obter um 'consenso espontâneo e vivo', através de um processo de autoconhecimento, autocontrole e emancipação política.

Outro elemento fundamental para o entendimento do nacional-popular é a compreensão gramsciana acerca da nação, o autor compreende que sua conformação não está alheia ao desenvolvimento histórico das relações sociais e de classes e de suas contradições. Dessa forma, não podemos pensar a nação sem correlacioná-la com a conquista da hegemonia em determinada sociedade. Sob o olhar de Bezerra (2012, p. 155), um novo projeto de nação orientado pelos interesses da classe trabalhadora era necessário, constituindo perspectiva popular e revolucionária, definindo o nacional-popular. Gramsci expressa esta preocupação a partir da realidade italiana, como podemos observar em Bezerra (2012, p. 154):

Gramsci se preocupa justamente em contrapor, à ideia de nacional até então hegemônica na Itália, a perspectiva de um outro nacional, ligado à proposta, às necessidades e às potencialidades das classes trabalhadoras em seu processo de luta e de constituição enquanto classe social.

Para Gramsci (*apud* Bezerra, 2012) o movimento intelectual deveria retornar ou constituir-se enquanto nacional, vinculado ao “povo”, indo ao encontro de seu modo de pensar e agir, conferindo organicidade a sua história e anseios, na perspectiva de

um projeto societário hegemônico que lhe conformasse a nova classe dirigente. Quando o autor expressa essa necessidade de um maior vínculo entre os intelectuais e o “povo” é preciso trazer a definição de “povo”. Na perspectiva gramsciana “povo” não é sinônimo de algo homogêneo, pelo contrário, representa uma coletividade heterogênea composta, muitas vezes, por contradições em seu interior. Gramsci compreende que o conjunto das classes ou grupos sociais subalternos conformam o “povo” (Bezerra, 2012, p. 159).

Retomando a construção da concepção de nação, o autor entende que a nação é composta por forças internas e externas, sendo o elemento internacional determinante na composição das relações “econômicas, sociais, políticas e culturais que se combinam como nacionais” (Bezerra, 2012, p. 159). Com este fato, não se pode ignorar a dimensão internacional do nacional-popular, considerando que parte das problemáticas contradições internas possuem origem externa. Gramsci percebe o nacional como um ponto de largada para a organização da classe trabalhadora e de suas demandas, impulsionando uma luta que possui a dimensão transnacional como ponto de chegada.

Não é possível, portanto, interpretar, numa perspectiva gramsciana, nacional e internacional como esferas separadas, ou mesmo pensar que o segundo tem a possibilidade de superar ou de substituir o primeiro. Uma relação dinâmica demarca a construção destas duas esferas, e uma determinada classe só pode se tornar hegemônica se interpretar exatamente esta combinação, o que significa dar ao movimento de conquista da hegemonia, com uma amplitude Internacional, uma orientação política realista, de acordo com determinadas perspectivas e particularidades nacionais (Bezerra, 2012, p. 160).

Podemos observar uma íntima relação entre as esferas nacional e internacional na construção da hegemonia, reforçando que uma classe só pode se tornar dirigente ao compreender e articular essa relação de forma estratégica. Dessa maneira, a luta pelo nacional-popular não pode ser pensada isoladamente dentro das fronteiras nacionais, mas deve integrar uma perspectiva internacionalista que respeite as particularidades locais. A conquista da hegemonia exige, portanto, uma abordagem política realista, capaz de unir as demandas internas às dinâmicas globais, consolidando um projeto que dialoga tanto com as necessidades nacionais quanto com os desafios impostos pelo cenário internacional.

Pensando neste caráter internacional, Alencar (2017) vai nos dizer que se vincular a uma perspectiva cultural nacional-popular não pode representar estar alheio às inovações culturais a nível global. Prender-se de forma exagerada a um nacionalismo cultural significa cercear sua potencialidade, indo ao encontro de uma cultura alienada. A incorporação de influências internacionais no campo cultural não deve ocorrer de forma acrítica ou como mera reprodução de modelos externos. Pelo contrário, é necessário um processo de absorção ativa e crítica, no qual tais influências sejam filtradas à luz das contradições e particularidades da sociedade.

CAPÍTULO 2 – CULTURA E QUESTÃO RACIAL NA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA

Neste capítulo, propomos uma análise crítica da formação social brasileira, tendo como eixo central compreender a constituição do racismo como elemento estruturante da sociedade. Nosso percurso investigativo atravessa distintos momentos históricos, do Brasil colonial ao Império, da Primeira República ao regime autocrático-burguês, para compreender as expressões contemporâneas do racismo. O objetivo é evidenciar como o racismo não apenas atravessou, mas fundou e conformou os alicerces da organização social, econômica e política do país.

Ao longo do capítulo, abordaremos a escravização da população negra como base para a acumulação primitiva de capital, destacando como a lógica racial foi central para o desenvolvimento do modelo agroexportador colonial e das formas de dominação posteriores. Discutiremos também o papel das teorias racistas dos séculos XIX e XX, a política de incentivo à imigração europeia e o projeto deliberado de branqueamento da população, como instrumentos que buscaram apagar a presença negra e reforçar a exclusão racial. Outro ponto fundamental será a crítica à ideia de “democracia racial”, mito consolidado no imaginário nacional sobretudo a partir da década de 1930, que mascarou as desigualdades estruturais vividas pela população negra. Longe de promover uma verdadeira integração, esse discurso serviu para invisibilizar o racismo sistêmico e deslegitimar as denúncias de discriminação racial.

Por fim, analisaremos como o racismo se consolidou não apenas como herança colonial, mas como mecanismo funcional ao capitalismo, operando como ferramenta de hierarquização social, controle e exclusão. A exclusão histórica da população negra dos direitos básicos revela um padrão de perseguição e marginalização que persiste até os dias atuais, sustentando as desigualdades e a violência institucionalizadas.

2.1. ASPECTOS DA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA

A compreensão da formação social brasileira se constitui em um elemento indispensável para este trabalho, a partir deste ponto poderemos compreender o desenvolvimento da cultura negra no país e assim traçar os elementos fundamentais para pensarmos a construção de uma cultura em uma perspectiva nacional-popular.

Para iniciar tal discussão podemos partir do colonialismo, de acordo com Coutinho (2011, p. 37) seu principal objetivo residia em “extorquir valores de uso produzidos pelas economias não capitalistas dos povos colonizados com a finalidade de transformá-los em valores de troca no mercado internacional”, desencadeado durante o período de vigência do capitalismo mercantil na Europa. Isto é, o papel da colônia residia na produção e exportação de riquezas para a metrópole. Nesse contexto, como afirma Ianni (1978, p. 16), o “Novo Mundo”, marcado pelo colonialismo, “entra ativa e intensamente no processo de acumulação primitiva³, que se realiza de maneira particularmente acentuada na Inglaterra”, ao fornecer matérias-primas essenciais para o desenvolvimento capitalista internacional.

O trabalho escravizado, como é possível apreender tanto em Coutinho (2011) quanto em Ianni (1978), marcou profundamente o desenvolvimento histórico, social e econômico das colônias, sendo ele essencial para a acumulação de riquezas nos países colonizadores. A exploração da força de trabalho escravizada não apenas sustentou o comércio internacional típico do capitalismo mercantil, mas também foi fundamental para viabilizar a acumulação primitiva de capital que impulsionou o desenvolvimento do capitalismo industrial. O escravismo objetificou e desumanizou o negro, buscou dissipar “a sua memória histórica e étnica, a fim de que ele fique como homem flutuante, a-histórico” (Moura, 1983, p. 125).

No período colonial, conforme define Coutinho (2011, p. 19), o Brasil era uma sociedade pré-capitalista marcada pela ausência de uma sociedade civil estruturada. Como já apresentado anteriormente, a sociedade civil é o espaço onde se travam as lutas sociais e se disputa a hegemonia (Bezerra, 2012), sendo fundamental a presença de intelectuais orgânicos, capazes de expressar e consolidar os interesses das camadas populares.

Os intelectuais que atuavam nesse período estavam, em sua maioria, vinculados aos interesses da metrópole portuguesa e da Igreja Católica, o que limitava sua atuação crítica e sua capacidade de articulação com as camadas populares. Essa configuração dificultou significativamente a organização das camadas populares em torno de seus próprios interesses. No entanto, a inexistência de uma sociedade civil

³ A acumulação primitiva pode ser pensada como o fenômeno histórico que levou ao advento do capitalismo, tomando como referência o ocorrido na Inglaterra. Neste processo, os trabalhadores do campo foram expropriados de suas terras, envolvendo violência, coerção e legislação repressiva, como os cercamentos e a colonização de territórios, criando, de um lado, uma classe de trabalhadores sem propriedade e, de outro, uma classe de proprietários dos meios de produção (Bottomore, 1988).

autônoma e a presença incipiente de intelectuais comprometidos com o povo, impediram o surgimento de um projeto coletivo das camadas populares. Acontecimentos importantes como a formação dos quilombos e a eclosão de revoltas locais, embora expressivos, ocorreram de forma fragmentada e com uma frágil mediação de lideranças existentes, o que dificultava a articulação de um projeto que pudesse disputar a hegemonia.

Quando observamos, a partir de Coutinho (2011, p. 19-20), o processo de Independência do Brasil (1822), percebe-se que esta ocorreu sem a participação efetiva da população. Durante o período do Império o Brasil manteve sua estrutura socioeconômica baseada no trabalho escravo, articulado às exigências e dinâmicas do capitalismo internacional (Coutinho, 2011, p. 20). Os negros escravizados, por sua vez, encontravam-se excluídos de qualquer possibilidade de estabelecer uma relação orgânica com os intelectuais da época, os quais, em grande parte, estavam alinhados aos interesses das classes dominantes que detinham o poder político e econômico. Dessa forma, a cultura que se desenvolve é “puramente ornamental, que serviu para conceder *status* tanto aos intelectuais quanto aos seus mecenas, mas que não tinha incidência efetiva sobre as contradições reais do povo-nação” (Coutinho, 2011, p. 20).

Neste primeiro momento podemos estabelecer que a cultura presente no território brasileiro estava ancorada na cultura europeia, uma cultura universalizante trazida pelos colonizadores e que foi sendo incorporada pelas camadas dominantes (Coutinho, 2011, p. 40-41). Para exemplificar tal situação, Coutinho (2011) se apropria do conceito de “ideias fora do lugar” de Roberto Schwarz, referindo-se a tentativa frustrada de transplantar elementos da cultura europeia sob a realidade brasileira. De acordo com Schwarz, esse fato pode ser percebido claramente na importação do liberalismo ainda no século XIX, o que destoava do regime escravocrata existente, confrontando-se diretamente com a escravização e seus defensores. Esse cenário só será modificado com a transição para o modo de produção capitalista.

Ainda durante o Império, diante de um mercado cultural restrito e a ausência de uma sociedade civil estruturada, os intelectuais são cooptados pelas classes dominantes. Essa cooptação muitas vezes é vista como uma concessão de favores aos intelectuais, pois ao se relacionarem com as camadas abastadas, recebiam recompensas, vantagens e/ou empregos. Uma situação benquista, vista sob o ângulo de um disfarce, pois o trabalho de maneira concreta era relacionado a condição escrava. Além disso, ser intelectual garantia o *status* de superioridade e a

possibilidade de desfrute do ócio (Coutinho, 2011, p. 21). A cultura que surge a partir desta relação de cooptação promove e justifica, mesmo que de maneira indireta, a estrutura social na qual está inserida, seja mediante a mistificação ou ocultamento daquela realidade ou através da narrativa de uma realidade de natureza imutável (Coutinho, 2011, p. 22).

Os intelectuais não são impedidos de desenvolver uma cultura ligada à sua subjetividade e à vivência crítica. No entanto, para garantir sua própria existência, acabam se submetendo aos poderes senhoriais das classes abastadas. Essa aproximação com as camadas dominantes, somada ao distanciamento em relação às massas, compostas majoritariamente por pessoas escravizadas, gera uma lacuna diante da realidade social vigente, afastando-os das necessidades concretas e urgentes do período. Nesse sentido, Coutinho (2011, p. 21-22) observa que

a própria situação de isolamento em face dos problemas do povoação, a “torre de marfim” voluntária ou involuntária em que é posto pela situação de cooptação (e pela ausência da sociedade civil), faz com que essa cultura elaborada pelos intelectuais “cooptados” evite pôr em discussão as relações sociais de poder vigentes, com as quais estão direta ou indiretamente comprometidos.

Para as classes dominantes a função desses intelectuais no Brasil Império residia na organização administrativa do Estado Nacional recém-criado. Nesse sentido, iniciam-se as primeiras instituições de ensino superior no Brasil e, de forma embrionária, começa-se a organizar a cultura nacional, especialmente por meio de jornais, livros e peças teatrais. Durante o século XIX é possível perceber a invisibilidade do negro nas discussões literárias no Brasil. Ianni (2004, p. 133) escreve que

logo após a Independência houve um surto indianista. A mesma literatura que trabalhava o mito da raiz indígena da sociedade brasileira trabalhava também uma imagem mais abrangente da sociedade brasileira como um todo [...] O abolicionismo e a política de incentivo à imigração europeia alteram o quadro inicial. Introduzem uma crescente valorização do imigrante, implicando a proposta de europeização, isto é, branqueamento da população.

Nesses termos, o final do século XIX e início do século XX é marcado pelo desenvolvimento de teorias que buscavam explicar o desenvolvimento do Brasil, as quais se baseavam fortemente em elementos raciais. Para exemplificar tal fato, podemos recorrer a autores como Nina Rodrigues e Sílvio Romero, precursores das

Ciências Sociais no Brasil, que compartilhavam concepções raciais profundamente influenciadas pelo pensamento europeu da época, sobretudo pelo determinismo geográfico, evolucionismo social e positivismo (Ianni, 2004, p. 124).

Esses pensadores acreditavam que o progresso brasileiro dependia de dois fatores principais: o meio e a raça. Segundo Ortiz (1986, p. 17-18), o conceito de meio estava relacionado à tentativa de associar o “desenvolvimento das civilizações a alguns fatores como o clima, a umidade, a fertilidade do solo e os sistemas fluviais”. Assim, estes pensadores buscavam entender de que forma o ambiente natural influenciava a experiência e a formação do homem brasileiro.

Já a questão racial, para Romero, possuía maior destaque. Para ele, o elemento racial era fundamental para o desenvolvimento das nações. Romero (*apud* Ortiz, 1986) adotava uma visão determinista e hierarquizante das raças, baseando-se em um princípio de inferioridade racial, especialmente ao comparar o branco europeu com o negro e o indígena. Ortiz (1986, p. 20) afirma que a questão racial estava associada “ao quadro mais abrangente do progresso da humanidade. Dentro desta perspectiva, o negro e o índio se apresentam como entraves ao processo civilizatório”.

Nina Rodrigues (*apud* Ortiz, 1986) compartilha dessa mesma concepção, acreditando que as características raciais determinavam o comportamento moral e social dos indivíduos. Para ele, o desenvolvimento do país estava condicionado à contenção da influência negra na sociedade. Os dois autores viam o branqueamento⁴ da população como a principal alternativa para o avanço da sociedade brasileira, tomando o branco europeu como referência civilizatória (Ortiz, 1986, p. 20-21). Como escreve Moura (1983, p. 126) “[...] as estruturas de poder, após o 13 de maio, querem esvaziar o Negro como ser, situando-o como inferior biológica, estética e culturalmente”.

A Abolição da escravidão (1888) muito se relaciona ao grau de desenvolvimento do capitalismo mundial. O capital industrial em conformação busca extinguir as “formas de organização social e técnica das relações de produção que

⁴ O termo “branqueamento” refere-se a uma ideologia racial e política adotada no Brasil, especialmente entre o final do século XIX e o início do século XX, que promovia a assimilação e diluição da população negra e indígena por meio do incentivo à imigração europeia e da valorização dos traços fenotípicos brancos. Essa concepção partia da crença pseudocientífica de que o “progresso” racial e social do país estaria vinculado ao embranquecimento da população, entendido como um processo desejável de “melhoria” da composição étnica brasileira. O branqueamento, assim, não se restringia à miscigenação enquanto fenômeno social, mas envolvia políticas explícitas de exclusão e apagamento cultural das populações negras e indígenas, reforçando a marginalização dessas identidades no imaginário nacional (Ortiz, 1986; Ianni, 2004).

não se adequam de alguma maneira ao seu ritmo e sentido” (Ianni, 1978, p. 18). O investimento em capital constante e capital variável⁵, baseado no trabalho livre e assalariado, se tornou imprescindível para a expansão do capital industrial, garantindo a formação de um mercado consumidor e aprofundando o processo de apropriação do mais-valor.

Ademais, o custo para a manutenção do sistema de produção baseado no trabalho escravizado poderia constituir-se enquanto um empecilho econômico para a sua perpetuação. Já havia uma preparação para o fim da escravização com a proibição do trabalho escravizado na Inglaterra em 1722, país central no desenvolvimento do capital industrial. Apesar deste prenúncio, o processo supracitado ocorreu de forma lenta, principalmente quando consideramos a realidade brasileira, que veio a extinguir o trabalho escravizado somente em 1888 (Ianni, 1978, p. 22).

Entretanto, antes mesmo da abolição formal da escravização, é fundamental destacar um acontecimento histórico que teve profundo impacto na formação social brasileira e está diretamente relacionado ao desenvolvimento da ideologia do branqueamento da população, como apontado por Ortiz (1986) e Ianni (2004). Em 1850, com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós, ocorre a proibição do tráfico transatlântico de africanos escravizados. Esse marco sinaliza não apenas uma mudança nas dinâmicas da escravidão, mas também a abertura do país à imigração europeia, especialmente de trabalhadores assalariados. A chegada desses imigrantes foi incentivada pelo Estado brasileiro como parte de um projeto político e ideológico de modernização e de “branqueamento” racial da sociedade, uma tentativa deliberada de substituir a força de trabalho negra pelos trabalhadores brancos, considerados mais “civilizados” dentro da lógica eurocêntrica da época (Ortiz, 1986).

Tanto no período colonial quanto no Brasil Império, é incorreto perpetuar uma visão romantizada da escravidão, que retrata o negro escravizado como uma figura passiva submetida à suposta benevolência de seus senhores (Moura, 1983, p. 129). A verdade é que essa passividade e cordialidade entre senhores e escravizados nunca existiram. Desde o momento em que foram capturados pelos colonizadores, os

⁵ O “capital constante” é “aquela parte do capital adiantada pelo capitalista que é transformada em meios de produção e não sofre nenhuma alteração quantitativa do valor no processo de produção” (Bottomore, 1988, p. 80). O “capital variável” é “a parte do capital adiantado pelo capitalista que é transformada em força de trabalho, e que, primeiro, reproduz o equivalente ao seu próprio valor e, segundo, produz valor adicional ao seu próprio valor, uma mais-valia que varia de acordo com as circunstâncias” (Bottomore, 1988, p. 81).

negros resistem e lutam. Essa resistência se manifesta nas inúmeras revoltas e na expressiva formação de quilombos por todo o território nacional.

Os escravizados não se comportavam como sujeitos passivos ou alienados diante do sistema que os oprimia. Ao contrário, desenvolveram um grau significativo de consciência social e histórica, que os levava a negar ativamente o estatuto da escravização, essa consciência crítica não era isolada, nem ocasional, mas transmitida entre gerações, criando diversas formas de resistência (Moura, 1984, p. 77). Assim, os escravizados não apenas reagiam às violências cotidianas do cativo, mas também elaboravam formas complexas de contestação ao regime escravocrata, demonstrando capacidade de organização, negociação e construção de alternativas sociais.

Um exemplo emblemático desse nível de consciência encontra-se no tratado de paz proposto por um grupo de escravizados ao senhor Manoel da Silva Ferreira, esse tratado é relatado por Moura (1984) como um episódio significativo de resistência consciente ao regime escravista. Segundo o autor, os escravizados rebelados, ao invés de optarem pela fuga ou pela submissão total, buscaram instituir uma nova lógica de convivência e produção, negociando sua permanência na propriedade em troca de condições materiais que lhes permitissem autonomia. Tal fato evidencia que, mesmo inseridos numa estrutura brutalmente opressora, os cativos eram capazes de formular propostas alternativas de organização social e econômica, revelando uma agência histórica muitas vezes ignorada pela historiografia tradicional. Esse episódio não deve ser interpretado como mera tentativa de apaziguamento, mas como uma proposta político-econômica que, se aceita, teria implicado uma mudança radical na natureza da escravidão (Moura, 1981, p. 75). Os escravizados, ao proporem um acordo no qual entregariam parte significativa de seu tempo de trabalho em troca do acesso aos meios de produção, como ferramentas, terras e autonomia sobre seus próprios ritmos de vida, apontavam para uma reconfiguração do sistema, isto é, tratava-se de um projeto onde a subsistência e a organização social estariam sob o controle direto daqueles que antes eram reduzidos à condição de propriedade (Moura, 1981, p. 75).

Ao contrário do que sustentou por muito tempo a historiografia tradicional, muitas vezes marcada por um viés racista e elitista, os africanos escravizados e seus descendentes protagonizaram inúmeras formas de resistência desde os primeiros momentos da escravização. Moura (1981, p. 94) destaca com ênfase esse aspecto:

várias foram as formas de resistência do escravo negro ao regime escravista. Mesmo com todas as limitações que a estrutura do sistema impunha ao cativo, ele, ao contrário do que afirmam aqueles que seguem a chamada historiografia acadêmica, resistiu de várias formas e níveis de importância durante todo o tempo que a escravidão perdurou.

Dentre essas estratégias de resistência, destaca-se de forma emblemática a formação dos quilombos⁶, espaços de liberdade e afirmação coletiva que se contrapunham à lógica do sistema escravista. Um dos exemplos mais expressivos dessa forma de luta foi o Quilombo dos Palmares, situado na região da Serra da Barriga (atualmente no estado de Alagoas), cuja história desestabiliza os discursos que reduziram o negro à condição de ser “bárbaro” (Moura, 1981, p. 34).

Sob a liderança de Zumbi, Palmares atingiu um notável grau de complexidade social, política e econômica. Segundo Moura (1981, p. 37), sua economia baseava-se na policultura, com o cultivo de alimentos como milho, feijão, mandioca, batata-doce, banana e cana-de-açúcar. Após suprirem as necessidades básicas da comunidade, os excedentes agrícolas eram armazenados em celeiros, assegurando o sustento em tempos de escassez, guerra ou festividades, sendo também utilizados como moeda de troca por produtos e utensílios que suprissem as necessidades do quilombo.

Além disso, Palmares articulava uma rede de quilombos menores, constituindo uma espécie de confederação (Moura, 1981, p. 36) que refletia um grau avançado de organização política e militar. Esse exemplo refuta categoricamente a ideia de passividade dos negros e mostra que a resistência foi, como podemos apreender a partir de Moura (1981), uma prática constante, ativa e multifacetada. Assim, os quilombos não devem ser vistos apenas como formas de fuga, mas como verdadeiros projetos alternativos de sociedade, sustentados por princípios de solidariedade, autossuficiência e liberdade.

Além dos quilombos, vale destacar as inúmeras revoltas escravas que ocorreram tanto no período colonial quanto no Brasil Império. Aqui vale rememorar as revoltas já ocorridas no século XIX, período em que há a derrocada do sistema escravista. Albuquerque e Filho (2006, p. 135) conferem destaque às rebeliões

⁶ O quilombo como podemos apreender a partir de Moura (1984, p.16), citando uma resposta dada pelo Rei de Portugal ao Conselho Ultramarino em 1740, é um local sem povoamento que negros fugidos (acima de cinco) fazem de sua habitação.

escravas ocorridas na primeira metade do século XIX na Bahia, rebeliões que repercutiam em todo âmbito nacional. O Recôncavo baiano é marcado pela produção açucareira, concentrando os engenhos com maior produção e, conseqüentemente, concentrando também a força de trabalho escravizada, favorecendo a eclosão de revoltas. Albuquerque e Filho (2006, p. 136) indicam que “a ameaça rebelde na Bahia se repetiu em 1814, 1816, 1822, 1826, 1827, 1828, 1830 e 1835, período em que aconteceram cerca de trinta revoltas, a maioria delas promovida por escravos haussás e nagôs, estes últimos africanos iorubás⁷”.

Neste cenário ocorre a Revolta dos Malês, um levante organizado majoritariamente por negros (escravizados e libertos) muçulmanos alfabetizados (conhecido como malês), que possuíam como objetivo a libertação dos africanos escravizados e, como Albuquerque e Filho (2006, p. 137) dizem, possuíam o sonho de “uma Bahia governada por africanos”. Essa revolta torna-se amplamente conhecida por ser a maior revolta urbana de escravizados ocorrida no Brasil durante o século XIX, demonstrando a capacidade organizativa e consciência política e social dos escravizados. Em consequência desta revolta, Albuquerque e Filho (2006, p. 138) destacam que

mais de quinhentas pessoas foram indiciadas e punidas com açoites, prisões, deportações, sendo quatro executadas por fuzilamento em praça pública. A revolta dos malês trouxe apreensão em todo o país. Além do medo de que a revolução no Haiti se repetisse no Brasil, agora tinha-se um exemplo bem mais próximo do quanto a paz dos brancos podia ser perturbada. Não foi à toa que na maioria das províncias, principalmente nas de maior população cativa, a exemplo do Rio de Janeiro e Minas Gerais, foram adotadas medidas mais duras de controle da escravidão.

Após estas revoltas torna-se evidente que a escravização representava uma ameaça concreta à ordem social. Os senhores não podiam confiar na lealdade dos escravizados, de forma a garantir a sua própria segurança, de sua família e de sua propriedade. Foi neste contexto de insegurança, como expõe Albuquerque e Filho (2006, p. 139), que é promulgada, em 1835, uma Lei que previa a morte por enforcamento para escravizados que atentassem contra a vida de seus senhores, familiares ou feitores.

⁷ Os termos “haussás” e “nagôs” designam grupos étnicos africanos trazidos ao Brasil durante o período da escravidão. Os haussás eram, em sua maioria, influenciados pela cultura muçulmana, enquanto os nagôs correspondiam aos povos de língua iorubá (Albuquerque; Filho, 2006).

Tal legislação foi aplicada, por exemplo, no episódio da Revolta de Manoel Congo, em Vassouras (RJ), em 1838. Neste episódio, como recordam Albuquerque e Filho (2006, p. 139 -140), diversos escravizados após assassinar um capataz, fugiram e se refugiaram nas matas, levando consigo mantimentos, armas, munições e ferramentas subtraídas das propriedades de seus senhores. Dias após a fuga as tropas da Guarda Nacional e do Exército, em busca aos negros fugitivos, desmantelaram o quilombo liderado por Manoel Congo. E como previa a Lei de 1835, Manoel Congo foi sentenciado à forca. Ainda que tenha sido rapidamente sufocada, tal revolta entrou para a memória local como símbolo da resistência escrava no Vale do Paraíba fluminense.

O clima de instabilidade também pode ser percebido durante a Balaiada, ocorrida no Maranhão (1838-1841). Neste contexto, ocorreram saques, assassinatos de feitores e roubo de armamentos, indicando a formação de uma insurreição articulada, capaz de envolver tanto quilombolas quanto escravizados das senzalas. Como evidenciam Albuquerque e Filho (2006, p. 140), a possibilidade de uma grande revolta neste cenário de fragilidade política causava pânico entre os senhores de escravos e autoridades locais, que passaram a ver a escravidão como um potencial risco à ordem estabelecida.

Apesar do destaque dado às revoltas e à formação de quilombos, a resistência dos negros, fossem escravizados, libertos ou fugitivos, ia além desses aspectos, como evidenciam Albuquerque e Filho (2006, p. 141):

é muito importante dizer que na vida cotidiana os escravos estabeleceram maneiras miúdas de resistir tecidas na rotina do trabalho. Vale repetir que o escravo descontente podia formar quilombos e promover revoltas, mas também podia sabotar a produção do senhor, fingir estar doente para diminuir sua jornada de trabalho, envenenar as pessoas da casa-grande, desobedecer sistematicamente e até negociar sua venda para outro senhor que mais lhe agradasse. De toda maneira, o que estava em jogo era continuar autor da sua própria história, apesar da escravidão.

Com a Proclamação da República (1889) o perfil histórico e social não se altera de forma abrupta, sua erupção advém novamente do alto, ou seja, envolveu as camadas mais abastadas da sociedade. Durante a Primeira República o parlamento eleito, assim como no Brasil Império, atuava como uma mera extensão do poder executivo e os partidos que surgiram subordinavam-se aos interesses dos coronéis locais (Coutinho, 2011, p. 23). A intelectualidade é restrita e destinada as camadas

médias da sociedade, dando continuidade a uma cultura de aparências com já evidentes fissuras.

Na década de 1920, o Brasil vivenciou uma complexificação social com a substituição das relações pré-capitalistas por relações capitalistas, marcadas por uma industrialização incipiente, presença de imigrantes europeus e uma classe operária formada por semiartesãos (Coutinho, 2011, p. 23). A sociedade capitalista conformada é composta por uma burguesia que não se desvinculou totalmente do passado colonial, pelo contrário, reincorporou elementos desse passado conciliando-os com a presente modernização. Mara e Pires (2019, p. 48) relatam que

a sociedade burguesa surge no Brasil assimilando características do passado colonial que lhes são úteis à forma específica de extração do excedente na periferia do sistema capitalista. As características tanto políticas quanto econômicas de nosso passado colonial só ressurgem se subordinadas à forma moderna de exploração nos limites do capitalismo dependente.

O capitalismo em formação desenvolveu-se atrelado ao modelo de latifúndio voltado para a exportação, o que foi um fator determinante para a ausência de uma revolução burguesa nos moldes clássicos, ou seja, com ampla participação das camadas populares. Ainda assim, essa política exportadora, herdada do período colonial, serviu como base para o financiamento e a aquisição de equipamentos destinados à incipiente indústria nacional. Por sua vez, o processo de industrialização e o desenvolvimento dele decorrente estavam condicionados, ou ao menos influenciados, pela política de importações imposta pelos países centrais do capitalismo (Mara; Pires, 2019, p. 48). Os autores destacam que

a dependência estrangeira não representa um simples entrave ao desenvolvimento das forças produtivas no Brasil: ao contrário, ela é o âmbito que dita as exigências e circunscreve os limites desse desenvolvimento. Embora não possa romper com sua posição subordinada em relação aos centros hegemônicos do capitalismo internacional, a burguesia brasileira quer e precisa se desenvolver, ainda que a forma e o alcance desse desenvolvimento sejam ditados desde fora, pelo papel que representar na divisão internacional do trabalho (Mara; Pires, 2019, p. 50).

Nesse contexto de desenvolvimento da burguesia, o Estado assume um papel central, funcionando como instrumento de preservação dos interesses dessa classe, ainda que limitado pela condição de dependência que marca a realidade nacional. Entretanto, a burguesia ainda dividia o poder político com as antigas oligarquias, que

continuavam exercendo forte influência sobre a sociedade brasileira. Conforme destacam Mara e Pires (2019, p. 51), esse cenário é agravado pelo isolamento da população, privada de oportunidades reais de ascensão econômica e de participação política efetiva no Estado. Além disso, os autores observam que a classe dominante é formada em um processo que, desde cedo, estimula a oposição e o enfraquecimento de iniciativas capazes de promover a consciência dos grupos subalternos como classe social, o que poderia representar uma ameaça à hegemonia burguesa.

Como podemos observar, o desenvolvimento da sociedade brasileira, em suas dimensões econômica, social e política, historicamente se estruturou de modo a excluir as camadas populares dos processos decisórios. Esse processo se deu por meio da conciliação entre antigos mecanismos de dominação, herdados do período colonial e escravocrata, e novas formas de controle e modernização capitalista, como explicitam Albuquerque e Filho (2006) e Coutinho (2011). Essa trajetória particular de transição ao capitalismo no Brasil pode ser compreendida a partir de duas categorias analíticas fundamentais para o estudo de formações sociais periféricas: a “via prussiana” e a “revolução passiva”.

Apesar de dialogarem entre si, esses dois conceitos possuem distinções importantes. A “via prussiana”, elaborada por Lênin, tem como referência o caso alemão do século XIX. Nessa experiência, como observou Coutinho (2011), tem-se uma modernização econômica parcial, voltada à expansão capitalista, porém realizada sob a manutenção da estrutura agrária e dos privilégios das elites tradicionais. Ou seja, houve uma adaptação do antigo ao novo, preservando o poder da aristocracia latifundiária e instaurando uma forma de capitalismo com traços autoritários, conservadores e excludentes. Trata-se, portanto, de uma modernização reacionária, que altera as formas de produção sem modificar substancialmente a estrutura de poder. Esse conceito abrange, sobretudo, aspectos socioeconômicos do processo de transição.

Por sua vez, a “revolução passiva”, formulada por Gramsci, refere-se a processos de transformação conduzidos de cima para baixo, nos quais as classes dominantes, diante de ameaças à sua hegemonia, incorporam seletivamente algumas demandas sociais ou promovem reformas limitadas com o intuito de manter o controle político e evitar rupturas revolucionárias (Coutinho, 2011). Trata-se de um movimento de mudança conservadora, em que a ordem é transformada para continuar sendo a mesma. A ênfase recai aqui sobre a dimensão política da transição, marcada pela

ausência da mobilização autônoma das massas e pela domesticação de forças sociais potencialmente desestabilizadoras.

Ambos os conceitos são particularmente úteis para a compreensão do desenvolvimento histórico brasileiro, onde podemos observar uma modernização capitalista que não rompeu com a herança escravocrata, patrimonialista e oligárquica. As classes dominantes mantiveram o controle sobre os rumos do país, ao mesmo tempo em que promoveram mudanças que garantiam sua reprodução no novo contexto econômico. A exclusão das camadas populares dos espaços de decisão, o bloqueio à participação política efetiva e a cooptação de demandas sociais emergentes exemplificam como o processo de modernização brasileira foi simultaneamente regressivo e conservador. Trata-se de um desenvolvimento marcado pela combinação entre atraso e progresso, exclusão e integração subordinada, nos moldes típicos de uma “via prussiana” articulada com a “revolução passiva”.

No correr da história brasileira, os imigrantes que vieram para o Brasil traziam consigo a experiência da luta de classes, o que fomentou a organização operária e as críticas ao modelo elitista vigente. Como destaca Coutinho (2011, p. 23-24), com “a introdução do capitalismo, com o início das lutas operárias e com as agitações das camadas médias, um germe do que se poderia chamar de ‘sociedade civil’” começou a surgir.

Contudo, como já mencionado anteriormente, o incentivo da presença de imigrantes europeus no Brasil compunha uma ideologia de branqueamento da população, como defendido por Nina Rodrigues, que entendia o branco europeu era tido como superior moral, intelectual e culturalmente. Ortiz (1986) aponta que para esses autores, um dos principais empecilhos para o desenvolvimento brasileiro residia na questão da raça, assumindo o negro, que compunha grande parte das massas populares, como inferior. Essa situação se reflete, até mesmo, na própria divisão social do trabalho, como menciona Moura (1983, p. 126),

as estruturas de poder, herdeiras da ideologia do colonizador, acham que deve haver uma perspectiva *funcionalista* em relação ao problema Branco x Negro no Brasil, isto é, uma divisão de funções sociais na qual o elemento cor negra deveria ser pacificamente aceito como inferiorizador, mas, ao mesmo tempo, o Negro seria colocado em pé de igualdade com o Branco em serviços para quais o Branco não se mostraria motivado e interessado por serem considerados atividades inferiores.

A distinção entre trabalhadores brancos e negros no Brasil está intrinsecamente ligada à lógica de reprodução do sistema capitalista, especialmente em sua forma dependente. Historicamente, os negros foram sistematicamente excluídos das oportunidades formais de trabalho, sendo relegados, em sua maioria, ao desemprego ou ao subemprego. Essa marginalização estrutural os posicionava como parte de uma "grande franja marginal", utilizada como reserva de mão de obra barata, o que possibilitava a contenção de salários e o aumento da exploração da força de trabalho (Moura, 1983, p. 133). Tal arranjo era funcional aos interesses das elites econômicas e políticas, que buscavam consolidar um Estado centralizado, autoritário e racialmente excludente.

Nesse contexto, como podemos perceber, a partir de Ortiz (1986), o projeto de construção nacional brasileiro operou por meio do apagamento sistemático da história e das contribuições dos negros, enquanto reforçava narrativas que legitimavam a inferiorização racial. Teorias racistas e ideologias de branqueamento foram amplamente difundidas, como evidencia Ianni (2004), alimentando um imaginário social que desvalorizava as lutas negras e negava sua cidadania plena. Além disso, o Estado se mostrou ativo na repressão dos movimentos sociais negros e das suas reivindicações por igualdade, reparação e justiça, agindo como agente de contenção e silenciamento (Ortiz, 1986; Moura, 1983). Assim, a exclusão racial não é apenas uma herança do passado escravocrata, mas um elemento estrutural e funcional do capitalismo brasileiro.

2.2 ESTADO E SOCIEDADE NO BRASIL DO SÉCULO XX

Apesar desse cenário marcado por exclusão e repressão, começaram a emergir, no interior da sociedade brasileira, formas de resistência que apontavam para novos modos de organização social. Associações de trabalhadores, sindicatos, grupos culturais, uma imprensa operária nascente e os primeiros agrupamentos políticos organizados da classe operária passaram a conferir materialidade tanto à formação de uma sociedade civil autônoma quanto à construção de uma cultura dissociada do Estado e dos interesses das classes dominantes (Coutinho, 2011, p. 24). A fundação do Partido Comunista do Brasil (PCB), em 1922, ilustra esse

movimento: mesmo com limitada adesão popular, representava um marco na busca por independência frente ao aparato estatal.

Coutinho (2011, 43-44) registra a importância, para a cultura, dessa transição da era pré-capitalista para a era capitalista:

com o início da industrialização, ou, mais precisamente, com a transição do modo de produção interno à fase propriamente capitalista [...] as ideias importadas vão cada vez mais “entrando em seu lugar”, tornando-se mais aderentes às realidades e aos interesses de classe que tentam expressar. E isso porque a estrutura de classes da sociedade brasileira vai se tornando essencialmente análoga àquela da sociedade capitalista em geral.

O cenário de afloramento de uma classe operária que se organizava contrastava diretamente aos interesses das classes dominantes que detinham poder econômico e político. Em 1930, ocorre o rompimento de um ciclo de revezamento do poder político entre os principais centros econômicos do país, São Paulo e Minas Gerais. A chamada “Revolução de 1930” foi, mais uma vez, conduzida “pelo alto”, com acordos entre as classes dominantes e a aceitação das lideranças das classes médias. Como afirma Ianni (1984, p. 17), este ato não ocorre pelo simples acaso, a chamada “revolução” na verdade consistia em um ato contra-revolucionário impedindo que as camadas populares acendessem politicamente:

desde anos e décadas anteriores - junto com algum desenvolvimento industrial, a urbanização, o crescimento do setor terciário e outros processos sociais e econômicos - aumentava e generalizava-se a movimentação de empregados, funcionários, operários, intelectuais e outras categorias sociais urbanas. Também no campo crescia a inquietação de colonos, sitiantes, caboclos e outros, devido às flutuações da cafeicultura e suas repercussões na vida das classes e grupos subordinados. Além disso, era cada vez mais geral o descontentamento com o despotismo do Estado oligárquico.

A revolução burguesa no Brasil, longe de resolver as desigualdades raciais históricas, operou uma redefinição das relações raciais a partir da lógica do trabalho. Em vez de promover a integração plena dos diferentes grupos étnico-raciais à cidadania, reduziu-os à condição de força de trabalho típica da sociedade capitalista. Negros, indígenas e imigrantes foram inseridos no processo de modernização econômica como mão de obra e não como sujeitos plenos de direitos. A educação e as políticas públicas voltadas a esses grupos tinham como objetivo moldá-los às exigências do mercado de trabalho, assim, mesmo quando reconhecidos

juridicamente como cidadãos, sua cidadania era meramente formal, desprovida de efetividade no cotidiano. Como aponta Ianni (2004, p. 140),

nos institutos jurídicos obviamente está estabelecido o princípio de que todos são iguais perante a lei, independentemente de raça, sexo, religião, classe e outras desigualdades sociais. Mas essa igualdade jurídica é formal, abstrata, ilusória, quando se trata de camponeses, operários, empregados, funcionários, na fazenda, fábrica, escritório. Na prática, há uma larga desigualdade racial, entre outras desigualdades sociais, além das diferenças entre as classes. No máximo, uns e outros aparecem como cidadãos para vender e comprar mercadorias, destacando-se a força de trabalho.

A igualdade legal, portanto, não se traduziu em igualdade material, mantendo os grupos racializados à margem dos direitos sociais e políticos mais amplos, restringindo sua atuação à lógica da produção e do consumo capitalista.

Nesse sentido, Ianni (2004, p. 134-136) destaca que o projeto de modernização desencadeado pela “Revolução de 1930” não resultou na formação de um “povo”⁸ politicamente coeso, dotado de cidadania plena e igualitária. Em vez disso, ocorreu a incorporação subordinada e fragmentada de diversos grupos sociais, entre eles negros, mestiços e indígenas, como mera força de trabalho a serviço da consolidação do capitalismo nacional. Esses segmentos foram reconhecidos apenas em sua funcionalidade econômica, enquanto suas identidades culturais e experiências históricas foram sistematicamente negligenciadas. O projeto de desenvolvimento então empreendido excluía as camadas populares racializadas da esfera política, reservando-lhes apenas o papel de trabalhadores subordinados. Dessa forma, a pluralidade étnico-racial que compõe a sociedade brasileira foi reduzida a uma massa trabalhadora funcional à lógica da acumulação capitalista, ainda que alijada dos processos de deliberação e representação política.

Apesar desse contexto de exclusão, é fundamental destacar o surgimento de movimentos sociais que resistiram e reivindicaram melhores condições de vida, trabalho e o direito à cidadania plena. Dentre eles, Ianni (2004, p. 135) chama atenção para a criação da Frente Negra Brasileira, em 1931, que se consolidou como uma das primeiras organizações de caráter nacional voltadas à defesa dos direitos da população negra em um contexto de intensificação das relações capitalistas no país. A Frente atuava não apenas na reivindicação de igualdade de condições em relação

⁸ Entende-se “população como uma pluralidade de raças e mesclas, e povo como uma coletividade de cidadãos” (Ianni, 2004, p. 134).

aos trabalhadores brancos, mas também na denúncia do preconceito e da discriminação, buscando a inserção plena dos negros nos diversos espaços da sociedade civil, como o mercado de trabalho, a educação e a política institucional. Esse tipo de mobilização demonstra que, mesmo diante de um projeto nacional excludente e racializado, setores das camadas populares da sociedade articularam formas de resistência coletiva, lutando por visibilidade, reconhecimento e acesso à cidadania efetiva.

Ainda na década de 1930 o Estado passa a agir para limitar a autonomia da nascente sociedade civil: os sindicatos foram cooptados e transformados em braços funcionais do Estado, os partidos políticos foram extintos em 1937, o parlamento foi fechado e criou-se o Departamento de Imprensa e Propaganda, subordinado aos interesses do regime, medidas típicas de um período autoritário (Coutinho, 2011, p. 24-25). O golpe de 1937, que inaugura o período do chamado Estado Novo, abre espaço para que as classes dominantes continuem utilizando do Estado para interesses próprios, iniciando um “processo de modernização capitalista conservadora, afastando o povo de qualquer decisão, quebrando qualquer veleidade de autonomia da sociedade civil nascente” (Coutinho, 2011, p. 26).

A década de 1930 no Brasil foi marcada não apenas por transformações políticas e econômicas significativas, mas também pela consolidação e difusão da ideia de que o país vivenciava uma “democracia racial”. Esse conceito, fortemente idealizado, serviu para encobrir as profundas desigualdades raciais e as diversas formas de negligência, exclusão e violência vivenciadas cotidianamente pela população negra. A construção dessa narrativa esteve alinhada ao projeto nacionalista e integrador do Estado Novo, que buscava apagar os conflitos sociais e raciais em nome de uma suposta unidade nacional.

Ao tratarmos dessa noção de “democracia racial”, é indispensável destacar a influência de Gilberto Freyre na consolidação e difusão dessa ideologia, sobretudo a partir da publicação de sua obra *Casa-Grande & Senzala* (1933). Segundo Freyre (*apud* Ricupero, 2008), ao contrário do que teria ocorrido em outras colônias, a escravização no Brasil teria se dado de forma mais branda. Além disso, ele argumenta que a escassez de força de trabalho branca no período colonial teria sido compensada pelas relações sexuais entre homens brancos e mulheres negras e indígenas (Ricupero, 2008, p. 91). Para Freyre, tais práticas teriam contribuído para a formação de uma sociedade miscigenada, o que mostraria que os portugueses não

demonstravam uma “preocupação em relação à pureza da raça, já que sua inquietação se relacionaria sobretudo à manutenção da fé” (Ricupero, 2008, p. 91), ao contrário do que se via em colônias espanholas e inglesas, onde se buscava preservar o discurso de pureza racial. Nas colônias portuguesas a preocupação dos colonizadores estaria voltada a conversão religiosa dos indígenas e negros escravizados. Na interpretação de Freyre a questão racial não se apresentava enquanto empecilho para o relacionamento entre as raças, favorecendo o processo de miscigenação.

Freyre (*apud* Ricupero, 2008) afirma que as relações entre as raças no Brasil teriam ocorrido de maneira harmoniosa, chegando a equiparar o trabalho escravizado ao trabalho fabril assalariado na Europa, diferenciando-os apenas pela suposta benevolência dos senhores brasileiros, marcada por um espírito patriarcal que garantiria aos cativos proteção, moradia e alimentação (Ricupero, 2008, p. 92). Essa interpretação de Freyre, no entanto, naturaliza e romantiza a brutalidade do sistema escravocrata, apagando as dimensões de violência, exploração e desumanização que caracterizaram a escravidão no Brasil.

Ainda segundo essa lógica, Freyre (*apud* Ricupero, 2008) sustenta que os negros trazidos para o Brasil pertenciam a “raças superiores” em termos de cultura, civilização ou mesmo características físicas, o que diferenciaria a escravidão brasileira daquela praticada em outras colônias. Assim, as adjetivações negativas associadas ao negro não decorreriam de sua origem racial, mas do processo histórico de escravização. Para Freyre, o preconceito contra os negros no Brasil não se basearia em uma noção biológica de inferioridade racial, mas na condição social imposta pela escravidão, marcada por desumanização e exclusão. No entanto, essa tentativa de deslocar o foco do racismo para fatores históricos e culturais pode contribuir para velar as estruturas de dominação racial e alimentar o mito da “democracia racial”, uma narrativa que encobre os conflitos e as persistentes desigualdades étnico-raciais na sociedade brasileira.

Segundo Moura (1983, p. 129), esse mito da “democracia racial” cria a falsa imagem de que o dinamismo da sociedade brasileira opera de maneira igualitária, fazendo parecer que a posição social desfavorável dos negros é resultado exclusivamente de sua própria incapacidade ou falta de esforço individual. A ideia de oportunidades iguais para todos, nesse sentido, se torna um instrumento ideológico poderoso para justificar a desigualdade estrutural, transferindo a responsabilidade

social para o indivíduo negro, ao mesmo tempo em que deslegitima suas demandas por equidade e justiça. Essa concepção desmobilizadora serve, portanto, aos interesses das classes dominantes ao naturalizar a hierarquia racial e dificultar a organização política da população negra.

Ainda neste período temos as primeiras tentativas de interpretação da história do país sob um olhar marxista⁹ e este momento também é marcado pela inclinação à socialização da política. Nesta perspectiva, apesar de reprimida durante a era varguista, a formação da sociedade civil não poderia mais ser contida. Para Coutinho (2011, p. 25) a “socialização da política indica que já estavam em andamento os processos que levariam à criação no Brasil de uma sociedade civil autônoma e pluralista”, situação que se evidencia em 1945 a partir do cenário internacional e pela redemocratização do país.

A partir da retomada da democracia, vemos o PCB se tornar um partido de massas; os sindicatos continuam entrelaçados ao Estado, mas caminham em direção aos embates econômicos e políticos do país; e a classe média se organiza em torno de seus próprios interesses. Esses fatores são determinantes, pois, como afirma Coutinho (2011, p. 27),

tudo isso amplia o campo da organização material da cultura; uma ampla e muitas vezes fecunda batalha de ideias começa a ter lugar entre nós. Há um acentuado empenho social da intelectualidade, um maior comprometimento com as causas populares e nacionais

Considerando a situação apresentada, é palpável que os intelectuais se distanciem da velha cooptação que persistia até o momento. Com a “organização da cultura” e com a efervescência da sociedade civil, os intelectuais encontraram a possibilidade de desenvolverem seus próprios interesses e a sua própria visão de mundo, que não necessariamente vincula-se aos interesses da classe dominante. Essa conjuntura persiste e até mesmo amplia-se, mas ainda assim romper com a amarra conservadora e elitista da sociedade brasileira evidencia-se enquanto um desafio ainda distante.

⁹ As primeiras tentativas de aplicação do marxismo à realidade brasileira pelo Partido Comunista do Brasil foram marcadas por leituras ainda incipientes e, por vezes, equivocadas. Um exemplo notório foi a interpretação de Octávio Brandão. Em contraste, a obra de Caio Prado Júnior, sobretudo “Formação do Brasil Contemporâneo: colônia” (1942) representara um marco pioneiro na utilização coerente do marxismo para interpretar as especificidades da formação social brasileira.

Apesar do considerável avanço em relação a composição da sociedade civil e engajamento das massas populares em relação a vida política nacional, Ianni (1984, p. 18) faz um balanço em relação aos governos que se seguiram no período entre 1946 e 1964 – caracterizado como período populista –, para exemplificar o autoritarismo ainda persistente. O autor indica o fechamento do PCB em 1947 e a cassação de todos os deputados do partido, repressão contra os operários, políticos, estudantes e intelectuais promovido pelo governo do Marechal Eurico Gaspar Dutra (1946-1951).

Essa lógica autoritária não se restringiu a um único governo, mas se manteve nos períodos subsequentes; “houve repressão contra operários e camponeses. Era forte a primazia do Poder Executivo sobre os poderes Legislativo e Judiciário” (Ianni, 1984, p. 19). Essa concentração de poder reforçava a fragilidade das instituições democráticas e comprometia a efetiva ampliação dos direitos civis e políticos. Ianni (1984, p. 19) ainda observa que “em geral, o pouco de democracia que houve no Brasil em 1946-64 ficou em algumas cidades, em alguns setores sociais burgueses e médios das cidades”, evidenciando a seletividade dos espaços democráticos, que beneficiavam principalmente os setores médios e as classes dominantes urbanas, ao passo que excluía sistematicamente os trabalhadores urbanos e, sobretudo, os rurais. Assim, a democracia brasileira do período se estruturava de forma desigual, marcada pela permanência de um aparato repressivo que limitava e/ou excluía as classes subalternas do protagonismo político.

Em 1964, mais uma vez, a democracia brasileira foi subjugada pelas classes dominantes. Com o golpe civil-militar e, especialmente, após a promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), em 1968, o regime instaurado buscou desmobilizar a nascente sociedade civil organizada e autônoma. Essa repressão se manifestou claramente na supressão de símbolos culturais democráticos, como instituições de ensino e centros populares. A cultura promovida pela ditadura refletia os interesses das elites, enquanto aqueles que se opunham a esses interesses enfrentavam repressão e censura (Coutinho, 2011, p. 29).

O golpe de 1964 também marcou o início da chamada fase dos monopólios no Brasil, um momento em que o capitalismo monopolista se consolidou como modelo dominante. Nesse período, grandes conglomerados econômicos, nacionais e estrangeiros, passaram a controlar setores estratégicos da economia, contando com o apoio direto do Estado. Houve uma conciliação entre forças conservadoras e a

modernização econômica, resultando em um crescimento excludente e concentrador. Segundo Netto (2015, p. 49), esse modelo favoreceu tanto as classes dominantes brasileiras quanto o capital internacional. O autor destaca que as consequências estruturais desse modelo foram a

internalização e a territorialização do imperialismo; uma concentração tal da propriedade e da renda que engendrou uma oligarquia financeira; um padrão de industrialização na retaguarda tecnológica e vocacionado para fomentar e atender demandas enormemente elitizadas no mercado interno e direcionado desde e para o exterior; a constituição de uma estrutura de classes fortemente polarizada apesar de muito complexa; um processo de pauperização relativa praticamente sem precedentes no mundo contemporâneo; a acentuação vigorosa da concentração geopolítica das riquezas sociais, aprofundando brutais desigualdades regionais. E lograram, ainda, cristalizar uma estrutura estatal-burocrática e administrativa conformada precisamente para gerir este “modelo” - estrutura parametrada pelas exigências do “modelo”, mas (e este é um dos seus elementos mais significativos) enformada em escala ponderável por um referencial político-ideológico específico, aquele matizado na doutrina de segurança nacional (Netto, 2015, p. 49-50).

Essa estrutura dificultou a democratização da cultura. Os meios de comunicação de massa, por exemplo, foram apropriados pelos grandes grupos econômicos, que os utilizaram para reforçar seus próprios interesses ideológicos e comerciais. Assim, os objetos culturais passaram a ser guiados pela lógica do capital monopolista, priorizando seu valor de troca em detrimento de seu valor de uso, favorecendo o surgimento de uma “pseudocultura de massas”, marcada pela reprodução acrítica da ideologia dominante (Coutinho, 2011, p. 64-65). A partir de Netto (2015) é possível compreender que a fase dos monopólios no Brasil não apenas consolidou uma economia altamente concentrada e dependente, mas também moldou o Estado e a cultura de forma a sustentar os interesses das elites, bloqueando caminhos para uma verdadeira democratização social, política e cultural.

Vale rememorar, a partir de Netto (2015, p. 67), que “o Estado não produz cultura”, mas pode atuar por meio da política cultural, a qual é essencial para os produtores culturais, pois garante as condições materiais necessárias à realização de suas atividades. Além disso, tal política tem o poder de incentivar a produção cultural ou, ao contrário, reprimi-la. É corrompendo a política cultural nacional que o regime civil-militar busca a execução que uma cultura que não só conservasse ou reproduzisse a cultura universalizante importada, mas que também condissesse com seu projeto modernizador e que fosse capaz de enfrentar e até mesmo suprimir frentes

que buscassem se contrapor a sua idealização. Essa tendência reflete na própria formação de intelectuais que fossem funcionais ao regime, isto é, intelectuais assépticos em relação ao debate político e social (Netto, 2015, p. 75). Neste sentido, Netto escreve que

a política cultural da ditadura teria de laborar duas frentes: a) reprimir as vertentes que, no “mundo da cultura”, apontassem para a ultrapassagem da tara elitista, estimulando aquelas que contribuíam para sua cristalização e b) induzir e promover a emergência de tendências culturais funcionais ao projeto “modernizador” (Netto, 2015, p. 73).

Mesmo no período ditatorial, não podemos esquecer das mídias alternativas representadas pelas pequenas e médias empresas que serviram de suporte para um maior pluralismo cultural em meio a repressão e a censura. Esse enfrentamento a ideologia burguesa instaurada, não se limitava apenas às mídias alternativas, Netto (2015, p. 76) vai dizer que o regime ditatorial não foi capaz de restringir o cenário cultural de acordo com suas idealizações, sendo obrigado assim a tolerar vertentes contestatórias, buscando reduzi-las, somente, ao campo intelectual. Nas palavras do autor o regime autocrático burguês

não hesitou em tolerar tendências culturais “radicais” e “contestadoras”, desde que restritas ao estreito universo da subjetividade reificada ou ao plano abstrato das construções lógicas-formais, buscando (e, em alguns casos, conseguindo) esvaziar o alcance e a incidência da oposição intelectual que não tinha condições de eliminar (Netto, 2015, p. 76).

À medida que a sociedade civil se fortalece e o movimento democrático ganha visibilidade, os próprios monopólios culturais passam a abrir certo espaço para um pluralismo cultural relativo.

Apesar do retrocesso democrático que representou a ditadura iniciada em 1964, este período favoreceu o desenvolvimento das forças produtivas, fato de significativa importância quando pensamos no próprio desenvolvimento e fortalecimento da sociedade civil. Coutinho (2011, p. 30) nos mostra que

o regime militar – modernizando o país, promovendo um intenso desenvolvimento das forças produtivas, ainda que a serviço do capital nacional e multinacional, ainda que conservando traços essenciais do atraso no campo – deu impulso aos fatores objetivos que levam a uma diferenciação social e, como tal, à construção de uma autêntica sociedade civil entre nós.

Diante do avanço e da consolidação da sociedade civil e de seu potencial transformador, o regime civil-militar passou a adotar uma postura de contenção, buscando impedir seu pleno florescimento. Cabe destacar, ainda, que a ditadura brasileira não contou com o apoio massivo das camadas populares para alcançar hegemonia na sociedade civil, diferentemente dos regimes fascistas clássicos. Em determinados momentos, especialmente durante o chamado “milagre econômico”, houve um relativo “consenso”¹⁰ entre setores médios da sociedade e uma certa legitimação da ordem estabelecida, mas sem que isso configurasse um apoio hegemônico consolidado.

Ao longo da década de 1970, observamos o início de um processo de reorganização da sociedade civil brasileira, impulsionado, em grande medida, pela ineficiência do regime civil-militar em conquistar legitimamente o apoio das massas. Diante da crescente pressão social e do desgaste político-institucional, o regime foi forçado a moderar sua postura autoritária, reduzindo gradativamente a repressão direta aos organismos democráticos que persistiam na cena pública. Como destaca Coutinho (2011, p. 32), o governo militar “se viu obrigado a empreender uma tentativa de ‘autorreforma’, a abandonar a repressão como único instrumento de governo”, sinalizando uma abertura controlada, embora ainda limitada, ao diálogo com os diferentes setores da sociedade civil.

Neste contexto de reconfiguração política e avanço do capitalismo, assiste-se à formação de um mercado voltado à força de trabalho intelectual (Coutinho, 2011). A inserção progressiva dos intelectuais no universo do trabalho assalariado possibilitou uma vivência concreta das contradições do sistema capitalista e favoreceu sua aproximação com as lutas da classe trabalhadora. A década de 1980, em especial, marca o auge dessa confluência entre intelectuais e povo, com destaque para o fortalecimento das mobilizações populares, greves operárias, movimentos sociais e a criação de importantes entidades representativas. Dentre essas, destacam-se o Partido dos Trabalhadores (PT), em 1980; a Central Única dos Trabalhadores (CUT), em 1983; e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em 1984, que

¹⁰ O consenso referido aqui pode ser caracterizado como um “consenso passivo”, aquele em que a ausência de oposição se dá não por adesão explícita, mas por inércia, repressão, clandestinidade ou inviabilidade de resistência. Em contraste, o consenso ativo envolve a participação das massas em um processo de disputa, no qual o consentimento é construído de forma mais explícita, ainda que condicionado (Coutinho, 2011).

desempenharam papel fundamental na organização da classe trabalhadora e na articulação de um projeto democrático-popular (Giannotti, 2007).

A retomada democrática ocorre em meio a um contexto de profunda crise econômica, caracterizada por recessão prolongada e escalada inflacionária. Junto a este cenário, temos o fortalecimento das pressões sociais, o que tornou insustentável a manutenção do regime ditatorial (Giannotti, 2007). Em 1985 vivenciamos o fim do regime autoritário que havia se instaurado no Brasil desde 1964, neste ano temos a eleição indireta de Tancredo Neves, seguida por sua morte e a posse do seu vice, José Sarney, inaugurando um novo ciclo político. No entanto, Sarney não implementou transformações estruturais que respondessem às demandas populares, tampouco conseguiu conter a crise inflacionária, frustrando parte das expectativas depositadas na abertura democrática (Giannotti, 2007, p. 261-262).

Posteriormente, em 1989, o país realiza sua primeira eleição direta para a presidência da República após a ditadura, tendo como destaque dois projetos “antagônicos”. De um lado, Luiz Inácio Lula da Silva, que representava os anseios das camadas populares, dos trabalhadores, dos estudantes e de setores progressistas da pequena burguesia (Giannotti, 2007, p. 262-263). Do outro lado, encontramos Fernando Collor, apresentando-se como um expoente no que tange a modernização econômica, com propostas neoliberais, respaldado pela classe dominante e pela grande mídia, que desempenhou um papel decisivo na manipulação da opinião pública (Giannotti, 2007, p. 263). A vitória de Collor simbolizou, naquele momento, o enfraquecimento da articulação coletiva da classe trabalhadora e o início da implementação das diretrizes neoliberais no Brasil, marcadas pela abertura comercial, desregulamentação do mercado e desmonte de políticas públicas.

Apesar do cenário desafiador, a retomada democrática, embora limitada e tensionada, possibilitou a aproximação entre os intelectuais e os setores populares, deixando de lado os antigos mecanismos de cooptação utilizados pela classe dominante. Conforme argumenta Coutinho (2011, p. 53-54), a experiência concreta da exploração do trabalho e das contradições sociais permitiu aos intelectuais uma identificação mais profunda com o povo, criando as condições para a formulação de uma perspectiva nacional-popular, enraizada nas especificidades da realidade brasileira.

2.3 O RACISMO NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Ao analisarmos a formação social brasileira, torna-se evidente que o racismo ocupa uma posição estruturante em nossa sociedade. Essa lógica atravessa diferentes períodos históricos, manifestando-se desde a invisibilização da figura negra na literatura do século XIX, na disseminação do racismo científico e das teorias raciais entre o final do século XIX e início do século XX, na propagação do mito da “democracia racial” (especialmente após a obra de Gilberto Freyre), bem como nas múltiplas expressões do racismo na contemporaneidade.

De maneira mais aprofundada, é possível compreender que a origem do preconceito racial está vinculada à condição imposta ao negro enquanto força de trabalho escravizada. Os africanos foram arrancados de suas terras, expropriados de sua cultura, idioma, história e submetidos à dominação física e social por parte dos exploradores. Como afirma Fernandes (1989, p. 46), a escravidão rompeu de maneira decisiva os vínculos com as culturas africanas e impediu que os talentos e capacidades do povo negro fossem direcionadas para o seu próprio benefício e desenvolvimento.

Nesse processo, eram tratados como “objetos de transações entre mercadores, senhores e seus funcionários” (Ianni, 2004, p. 144). Durante o regime escravista, a sociedade brasileira estruturava-se dividida principalmente entre senhores, trabalhadores livres e escravizados. Os senhores, homens brancos, proprietários de terra e de escravizados, detinham o poder social e econômico. Já os escravizados, submetidos a condições impostas arbitrariamente por seus senhores, eram vistos, conforme Ianni (2004, p. 144), como indivíduos a serem “tutelados, controlados, administrados, confinados na senzala”. Essa estrutura se organizava a partir da posição dos sujeitos no processo de produção e trabalho, considerando elementos como distribuição, troca e consumo. Dessa forma, consolidava-se uma repartição profundamente desigual do produto do trabalho coletivo. Essa hierarquia, baseada em critérios sociais e raciais, foi reforçada pelas ideologias raciais que se desenvolveram entre o final do século XIX e início do século XX (Ianni, 2004, p. 145).

A sociedade escravocrata, nesse sentido, constituiu-se como uma verdadeira “fábrica de preconceitos” (Ianni, 2004, p. 145). O racismo, portanto, tem raízes profundas nos séculos de escravização e continuou a operar após a abolição, reinventando estratégias para manter a subordinação, a marginalização e o

apagamento da história de resistência da população negra. Como destaca Ianni (2004, p. 145), “o preconceito racial adquire todas as características de uma poderosa técnica de dominação, compreendendo desde o controle e administração à segregação ou ao próprio confinamento”.

No período pós-abolição, as classes dominantes desenvolveram uma narrativa distorcida sobre a formação da sociedade nacional, especialmente em relação às questões raciais. Procuraram exaltar o papel do homem branco como agente conciliador, defensor da ordem e da estabilidade, difundindo a imagem dos brasileiros como um povo harmônico. Essa construção simbólica sustentava a ideia de uma convivência harmoniosa entre brancos e negros ao longo da história, baseando-se no mito da “democracia racial”, difundida a partir do pensamento de Gilberto Freyre (Ianni, 2004, p. 145).

Ao longo do século XX, juntamente com a disseminação da ideia de uma “democracia racial”, os cientistas sociais passaram a interpretar as relações raciais no país tomando como modelo a realidade norte-americana (Guimarães, 1995, p. 27). Ao transpor esse modelo para o contexto brasileiro, desenvolveram a teoria de que, no Brasil, as desigualdades de classe se sobrepunham às de cor, uma vez que aqui não houve uma segregação formalizada por leis e regras sociais, como ocorreu nos Estados Unidos (Guimarães, 1995, p. 26-28). Essa interpretação, contudo, ignora a realidade de exclusão e negação de direitos vivida pela população negra, que foi marginalizada no período pós-abolição e, além disso, foi inferiorizada como parte de um projeto das classes dominantes.

Tais concepções conviviam com realidades marcadas pela violência, como observa Ianni (2004, p. 145), ao afirmar que “a violência flui pervasiva pelos mais diversos círculos da sociedade”. Em outras palavras, enquanto se idealizava a suposta harmonia racial, a população negra era (e continua sendo) alvo de diversas formas de violência e discriminação, elementos que alimentam e perpetuam o racismo na atualidade.

Para Fernandes (1989, p. 46), o negro foi profundamente ferido não apenas pela experiência brutal da escravidão, mas também pela falsa liberdade e igualdade que lhe foram oferecidas posteriormente. A liberdade ilusória e a igualdade meramente formal atuaram como formas sutis, porém devastadoras, de opressão, uma espécie de “escravidão disfarçada” (Fernandes, 1989, p.46).

Diante dos elementos expostos, é possível afirmar que o racismo em nossa sociedade se manifesta de forma estrutural, ou seja, encontra-se profundamente enraizado nas instituições, nas práticas cotidianas e nos processos históricos que moldaram o Brasil. O racismo estrutural se caracteriza pela reprodução sistemática da discriminação racial, seja de maneira velada ou explícita, individual ou institucional (Almeida, 2018). A atuação de instituições como o Estado, o sistema educacional e o mercado de trabalho na manutenção dessas desigualdades evidencia que o racismo não pode ser entendido como resultado de atitudes isoladas, individuais, mas sim de um padrão consolidado que sustenta a exclusão de grupos racializados, especialmente a população negra. Nesse sentido, Almeida (2018, p. 38-39) afirma que

o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que “ocorre pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”.

Compreender o racismo como um fenômeno estrutural não implica em naturalizá-lo ou aceitá-lo como inevitável. Ao contrário, essa compreensão amplia a responsabilidade social e política sobre o enfrentamento do problema. Mais do que a penalização jurídica de atos discriminatórios, é fundamental promover uma transformação cultural e institucional profunda. Isso inclui a adoção de políticas que visem a democratização dos espaços de poder e o fortalecimento de práticas cotidianas antirracistas que desmontem as bases históricas da desigualdade racial no Brasil (Almeida, 2018).

É neste sentido que não podemos mais sustentar a narrativa de inexistência do racismo ou de uma suposta convivência harmônica no interior da sociedade brasileira. O racismo estrutural, historicamente velado, não pertence ao passado; ao contrário, permanece presente e operante na contemporaneidade. Como evidenciam Albuquerque e Carvalho (2019), sua expressão concreta pode ser observada no genocídio da população negra nas periferias urbanas, na violência policial sistemática, bem como na exclusão do acesso à educação de qualidade, à saúde, à segurança e ao trabalho formal. Para as autoras, “o racismo foi (e é) um projeto político de produção e reprodução das desigualdades sociorraciais” (Albuquerque; Carvalho, 2019, p. 93), o que revela seu caráter funcional à ordem social vigente. Manter o

racismo significa, portanto, sustentar uma política de morte, de fome, de negação de direitos e de superexploração da força de trabalho negra.

O enfrentamento a essa estrutura racista constitui um desafio central na realidade brasileira, onde a população negra foi historicamente excluída dos processos decisórios (Ianni, 2004). No entanto, movimentos sociais, organizações políticas e culturais, bem como mídias negras independentes, têm se consolidado como importantes instrumentos de denúncia, mobilização e reivindicação (Souza, 2023; Almeida, 2018). O engajamento político torna-se ainda mais urgente diante de um Estado historicamente ocupado, em sua maioria, por brancos oriundos das classes dominantes, cujas ações no combate ao racismo foram, em grande parte, frágeis e ineficazes. Por isso, a luta antirracista deve incluir não apenas a denúncia da desigualdade, mas também a ocupação de espaços historicamente elitizados, como a universidade, por sujeitos negros, como forma de contestação concreta à exclusão e ao privilégio racial historicamente instituído.

CAPÍTULO 3 – O SAMBA NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE UMA PERSPECTIVA NACIONAL-POPULAR NO BRASIL

Este capítulo tem como objetivo analisar as manifestações de resistência negra no Brasil ao longo do século XX, destacando o papel central da cultura como instrumento de enfrentamento ao racismo e afirmação identitária. Expressões como o candomblé, a capoeira e o samba, frequentemente criminalizadas, são aqui compreendidas como formas de resistência da população negra. Durante esse processo histórico, observou-se uma ambiguidade por parte do Estado brasileiro: ao mesmo tempo em que reprimia práticas religiosas afro-brasileiras, apropriava-se seletivamente de elementos da cultura negra, como o samba, para moldá-los aos interesses da ideologia nacionalista, sobretudo durante o Estado Novo.

Apesar dessas tentativas de apropriação, o samba e outras expressões culturais negras seguiram como formas de resistência e disputa simbólica. O capítulo argumenta que não é possível pensar um projeto de sociedade em uma perspectiva nacional-popular sem incorporar a experiência histórica e cultural da população negra. Nesse sentido, o samba será analisado não apenas como herança cultural, mas como expressão viva de um projeto de nação, que articula a luta antirracista como componente fundamental para construção dessa perspectiva nacional-popular.

3.1 RESISTÊNCIA E LUTA ANTIRRACISTA

Mais uma vez, já nas primeiras décadas do século XX, os negros, ex-escravizados, viam a necessidade de lutar por autonomia, cidadania, por emprego, humanização e lugar dentro da sociedade que se ergueu utilizando de sua força de trabalho, isto é, a resistência e a luta da população negra não finda com a abolição da escravização, pelo contrário, é um elemento que permanece até a contemporaneidade. Como escrevem Albuquerque e Filho (2006, p. 203),

os conflitos que ocuparam a polícia durante e depois do dia 13 de maio denunciavam que, nem de longe, a Lei Áurea encerrava a tensão “racial” que a escravidão produzira. O fim da escravidão em 1888, e da monarquia em 1889, gerou instabilidade social e incertezas acerca do futuro do país. Com a abolição a sociedade não podia mais ser definida pela oposição entre senhores e escravos. Essa mudança social ameaçava a autoridade dos ex-senhores, em sua maioria brancos. Afinal, não era apenas o trabalho dos escravos que os

proprietários perdiam, mas também sua posição de mando parecia correr risco. Como bem disse um jornalista da época, era indiscutível que a palavra escravo deveria ser riscada do vocabulário nacional, mas não se admitia que o termo senhor também fosse extinto.

Neste sentido, vemos a participação ativa dos negros em movimentos e revoltas contestatórias no século XX. A exemplo, temos a Revolta da Vacina, ocorrida em 1904, no Rio de Janeiro. Com Albuquerque e Filho (2006, p. 212-218) percebemos que a revolta não representava só a luta contra a conduta higienista adotada pelo governo, mas também contra as políticas urbanas e autoritárias adotadas no momento. Os autores ainda indicam que a política higienista tinha como principal foco as áreas periféricas e os cortiços, onde a maioria dos ocupantes eram pessoas negras, que sem qualquer apoio ou política governamental se viram aliçados em localidades periféricas e nos cortiços. A presença massiva dos negros nas ruas durante os protestos revela como a revolta também foi uma forma de contestação das desigualdades sociais e raciais no contexto da Primeira República.

Outro exemplo que podemos tomar, a partir de Albuquerque e Filho (2006, p. 218-220), trata-se da Revolta da Chibata, ocorrida no Rio de Janeiro em 1910. Os negros foram protagonistas diretos nesta revolta, revelando as injustiças sociais e raciais vividas no Brasil pós-abolição. Liderados pelo marinheiro João Cândido, negros, ex-escravizados ou seus descendentes diretos, enfrentaram e lutaram contra as condições brutais e desumanas de trabalho, além de sofrerem punições físicas dentro da Marinha brasileira. A repressão que se seguiu à revolta, com prisões, perseguições e assassinatos, inclusive de João Cândido, demonstrou como o Estado lidava de forma violenta com qualquer tentativa de emancipação por parte da população negra.

De forma tão importante quanto as revoltas descritas acima, temos que as organizações negras se constituíram enquanto elementos fundamentais para a luta contra as desigualdades sociais vivenciadas no Brasil a partir do século XX (Albuquerque e Filho, 2006, p. 255). Ao olharmos a inserção da população negra na sociedade brasileira, não podemos pensar a desigualdade social desarticulada da desigualdade racial, uma vez que a exclusão histórica da população negra dos espaços de poder e participação, mas também de condições mínimos de educação, trabalho digno e moradia, resulta em profundas disparidades socioeconômicas que perduram até os dias atuais. Por isso o protagonismo das associações negras se mostra tão relevante:

a continuidade de associações nascidas no século XIX e o surgimento de outras, nas primeiras décadas do século XX, são a mais viva demonstração da participação política negra. Por meio delas, ativistas negros desenvolveram ações de combate à discriminação racial e formularam diversas propostas de inclusão social da população afro-descendente (Albuquerque; Filho, 2006, p. 255).

Muitas dessas associações baseavam-se na solidariedade mútua entre seus membros, permitindo que, diante de dificuldades financeiras, falecimento de familiares ou questões de saúde, os associados pudessem buscar apoio dentro dessas instituições (Albuquerque; Filho, 2006, p. 236). Além disso, esses espaços desempenharam um papel essencial tanto no fornecimento de suporte material, quanto na valorização da identidade negra, seja por meio da política ou da cultura.

E diante desta maior organização da população negra, via-se a necessidade de difundir sua ideologia, pensamento e reivindicações, assim, Albuquerque e Filho (2006, p. 258) escrevem que

à medida que a comunidade negra se organizava, crescia a demanda por jornais que dessem conta de suas atividades e reivindicações. Assim, desde a década de 1910, surgiram alguns jornais escritos por negros e a estes destinados. O objetivo dos periódicos era noticiar e discutir problemas vivenciados pela população negra, mas que não encontravam espaço na grande imprensa. No Rio Grande do Sul, por exemplo, *A Alvorada*, *A Vanguarda*, *A Cruzada* e *O Exemplo* noticiavam a agenda das associações negras, contribuindo para a organização dos afro-brasileiros no sul do país.

A imprensa negra foi fundamental para desvelar o racismo presente na sociedade como um todo, apesar do racismo não ser reconhecido pelas classes dominantes e pelo Estado, tampouco reconheciam que as dificuldades enfrentadas por negros na ascensão social estivessem relacionadas à discriminação racial. Albuquerque e Filho (2006, p. 262) pontuam sabidamente os motivos para essa falta de reconhecimento do preconceito e discriminação em relação a população negra, segundo eles “a negação do preconceito era conveniente, pois mantinha os privilégios de uma minoria e isentava o governo brasileiro de qualquer responsabilidade sobre a situação de pobreza e marginalidade da população negra”.

O processo de conscientização da população negra levou à necessidade da criação de uma entidade de alcance nacional que defendesse seus interesses. Nesse contexto, surgiu em 1931 a Frente Negra Brasileira (FNB), inspirada na estrutura de partidos políticos com a intenção de participar de futuros processos eleitorais. No

entanto, em seus primeiros anos, sua atuação esteve mais voltada para atividades educacionais, esportivas e sociais, evoluindo somente mais tarde para uma atuação política mais efetiva.

Apesar da importância da FNB, devemos nos atentar às ideias promovidas pelas lideranças desta entidade, de acordo com Albuquerque e Filho (2006, p. 265)

enquanto reivindicavam do governo brasileiro a implementação de políticas de inclusão, as lideranças da FNB afirmavam que caberia ao próprio negro cuidar de sua integração na sociedade da época, adequando-se às exigências do mundo moderno. Isto queria dizer, entre outras coisas, deixar de lado práticas culturais de matriz africana, vestir-se de acordo com os padrões vigentes e evitar qualquer tipo de problema com a polícia. Nessa lógica, se os negros estavam excluídos dos postos de trabalho bem remunerados isso se devia, em grande parte, a certa relutância deles em abandonar costumes e comportamentos herdados da África e do tempo da escravidão.

Apenas em 1936 a FNB conseguiu atender aos requisitos para se formalizar como partido político. No entanto, em 1937 teve início a ditadura varguista, que dissolveu todos os partidos, incluindo a FNB. Em uma tentativa frustrada de manter a organização ativa, ela passou a se chamar União Negra Brasileira, mas suas atividades foram encerradas em 1938. Sob a repressão imposta pela censura da época, a imprensa negra também foi duramente afetada, um exemplo disso é o jornal *A Voz da Raça*, vinculado à FNB, que sofreu perseguições (Albuquerque; Filho, 2006, p. 271).

Em 1948, no contexto da longa trajetória de resistência da população negra, Abdias do Nascimento fundou o jornal *Quilombo*, com o objetivo de ampliar a luta antirracista ao incluir também a população branca nesse enfrentamento. Como destacam Albuquerque e Filho (2006, p. 271), “uma das novidades do jornal foi reunir intelectuais negros e brancos em torno da denúncia do racismo brasileiro”. O *Quilombo* deixou de circular em 1950 e, posteriormente, com o endurecimento da ditadura civil-militar iniciada em 1964, o jornal *O Correio d’Ébano* também foi encerrado, marcando o fim da circulação da imprensa negra no país.

Além de sua atuação na imprensa, Abdias do Nascimento teve papel fundamental na criação do Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1945 com o propósito de combater a discriminação racial por meio da arte. O TEN também foi responsável por formar atores e dramaturgos, sempre valorizando as tradições culturais negras. Sua atuação foi crucial para a realização da Convenção Nacional do

Negro Brasileiro, em 1949, e do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro, em 1950. Esses eventos foram espaços importantes para refletir sobre a assimilação do racismo pela população negra, ao mesmo tempo em que questionavam a aceitação dos padrões estéticos brancos impostos pela sociedade (Albuquerque; Filho, 2006, p. 272).

Apesar do fortalecimento da militância negra na primeira metade do século XX, o racismo ainda não era oficialmente reconhecido nem pelo Estado nem pelas classes dominantes. A ideia de uma “democracia racial” havia se enraizado profundamente no imaginário social brasileiro. No entanto, como apontam Albuquerque e Filho (2006, p. 274), a presença do racismo no país seria evidenciada a partir de um episódio envolvendo uma figura internacional. Em visita ao Brasil, a bailarina norte-americana Katherine Dunham foi impedida de se hospedar em um hotel em São Paulo por ser negra. A denúncia do caso ganhou ampla repercussão nacional e internacional, questionando diretamente a suposta harmonia racial no Brasil.

Esse episódio deu novo fôlego à militância negra, que passou a intensificar suas reivindicações. Diante da pressão crescente, o Congresso aprovou, em 1951, a chamada Lei Afonso Arinos, que “definia como crime de contravenção a restrição do acesso de alguém a serviços, educação e empregos públicos por causa da cor da pele” (Albuquerque; Filho, 2006, p. 274). Apesar de representar um marco simbólico para a população negra, a lei acabou tendo caráter meramente formal. Como destacam os autores, mesmo diante de inúmeras denúncias, nenhuma condenação foi efetivada, revelando a fragilidade na aplicação da legislação.

Até este momento elencamos diversos momentos e ações que simbolizaram a resistência e luta da população negra em nossa sociedade. Ao analisarmos as diversas formas de resistência construídas e mantidas pela população negra no Brasil, é possível reconhecer nelas um elo direto com o desenvolvimento da luta antirracista no país.

A agenda antirracista, segundo Guimarães (1995, p. 28-29), ganha destaque internacional após o fim da Segunda Guerra Mundial, com ênfase em países como os Estados Unidos e África do Sul. Nesses contextos, o antirracismo se desenvolveu como resposta direta a sistemas de segregação racial oficialmente institucionalizados, como o *apartheid* sul-africano e as leis de segregação nos Estados Unidos, conhecidas como Jim Crow. Nesses países, a opressão racial era explícita, legalizada e visivelmente imposta; já no Brasil a luta antirracista seguiu um caminho distinto:

diante de um cenário marcado pelo mito da “democracia racial”, ela ocorreu de forma fragmentada, sendo muitas vezes silenciada ou cooptada pelas classes dominantes e pelo Estado.

A potência do movimento antirracista brasileiro começa a emergir com mais clareza a partir da contestação do mito da “democracia racial”, impulsionada pela crescente exposição das desigualdades sociais e do “preconceito de cor” vivenciado pela população negra (Guimarães, 1995, p. 28). Esse processo se intensifica especialmente após o fim formal da segregação racial nos Estados Unidos, quando os olhares internacionais se voltam para o Brasil, questionando a suposta convivência racial harmoniosa promovida pelo discurso oficial do país.

Do ponto de vista teórico, a concepção da chamada “democracia racial” no Brasil foi objeto de investigação da pesquisa fomentada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), na década de 1950. Coordenado pelo sociólogo francês Roger Bastide, com a colaboração de intelectuais brasileiros como Florestan Fernandes, o estudo teve como objetivo compreender a ausência de conflitos raciais no contexto brasileiro, especialmente em comparação com outras sociedades marcadas por regimes de segregação explícita, como os Estados Unidos e a África do Sul.

A escolha do Brasil como campo empírico deveu-se à sua projeção internacional enquanto nação miscigenada e supostamente harmoniosa em termos raciais. Contudo, os resultados obtidos, conforme pode ser apreendido em Maio (1999), revelaram um quadro de racismo estrutural e velado, caracterizado pela exclusão sistemática da população negra dos espaços de poder, das oportunidades educacionais e das posições de prestígio social. A pesquisa foi decisiva para a crítica ao mito da “democracia racial”, evidenciando que tal narrativa operava como um instrumento ideológico de ocultamento das desigualdades raciais e de legitimação da permanência de estruturas discriminatórias na sociedade brasileira.

Para Guimarães (1995, p. 43), o maior obstáculo enfrentado pela luta antirracista no Brasil é fazer com que as pessoas compreendam que as desigualdades raciais não surgiram de forma aleatória ou natural, mas foram sistematicamente construídas ao longo do tempo. Nesse sentido, torna-se fundamental que a população perceba, em seu cotidiano, como essas desigualdades se reproduzem nas diferentes esferas da vida social, nas indústrias, nas escolas, no sistema de saúde, nos centros urbanos e nas periferias, e até mesmo nas instituições governamentais.

O desenvolvimento do antirracismo, entretanto, não é uma tarefa simples, nem mesmo para a população negra, pois exige um processo de auto-reconhecimento enquanto sujeitos racializados (Guimarães, 1995, p. 43), que demanda compreender a dimensão histórica e social do conceito de "raça". No caso brasileiro, esse conceito foi utilizado, especialmente durante o século XIX, para justificar a dominação e marginalização da população negra, perpetuadas mesmo após o fim formal da escravidão (Lima, 2013, p. 99). Para Guimarães (1995, p. 43), tal reconhecimento significaria

a reconstrução da negritude a partir da rica herança africana - a cultura afro-brasileira do candomblé, da capoeira, dos afoxés etc. -, mas significa também se apropriar do legado cultural e político do "Atlântico negro" - isto é, o Movimento pelos Direitos Cíveis nos Estados Unidos, a renascença cultural caribenha, a luta contra o *apartheid* na África do Sul etc.

Nesse sentido, as expressões da cultura negra, aqui em especial o samba pensado enquanto instrumento de resistência, pode se conformar enquanto um importante componente da luta antirracista no Brasil, ligado desde sua origem à população negra e sua herança ancestral. O samba, em sua essência, é expressão de denúncia, consciência crítica e enfrentamento ao racismo, seja evidenciando as desigualdades existentes ou através da promoção e valorização da identidade negra.

Contudo, a preservação da cultura negra no Brasil não se realiza de maneira homogênea. Ela é atravessada por tensões: de um lado, aqueles que resistem e valorizam ativamente essa herança; de outro, aqueles que, por força de uma longa trajetória de exclusão e silenciamento, acabam por reproduzir os padrões da cultura dominante (Fernandes, 1989, p. 35)

3.2 EXPRESSÕES DA CULTURA NEGRA

É fundamental reconhecer a cultura negra como uma poderosa ferramenta de resistência, cuja força reside justamente na preservação e reinvenção de suas tradições. Por meio da religiosidade de matriz africana, da música, da dança, da oralidade e dos saberes coletivos, a população negra não apenas reafirmou sua identidade e humanidade, mas também construiu formas de enfrentamento à exclusão, à discriminação e às múltiplas violências historicamente impostas pela sociedade brasileira.

Essa cultura sofreu uma tentativa sistemática de apagamento e, mais que isso, foi empurrada para uma posição de subalternidade, forçada a se tornar uma cópia empobrecida do branco (Fernandes, 1989, p. 46), sem reconhecimento ou dignidade própria. Apesar das diversas tentativas de afastar o negro de suas raízes culturais, seja por meio da escravização brutal, seja pela imposição acrítica da cultura europeia como modelo a ser seguido pelas classes dominantes, a cultura negra não apenas resistiu, como permanece viva e enraizada em todo o território nacional (Fernandes, 1989, p. 51).

Como aponta Fernandes (1989, p. 85), uma das formas de preservar a herança cultural negra foi por meio de manifestações lúdicas, frequentemente incorporadas ou ressignificadas, como no caso do sincretismo religioso, que associa festividades e símbolos católicos a entidades das religiões de matriz africana. Elementos como a dança, a música e os rituais religiosos ao assumirem um caráter lúdico aos olhos das classes dominantes, se tornavam aparentemente inofensivos, sendo muitas vezes vistos apenas como formas de entretenimento entre os negros. No entanto, Fernandes (1989, p. 85) destaca que, por trás do canto e da coreografia, por exemplo, estavam presentes valores, tradições, costumes africanos, mitologias ancestrais e sistemas religiosos profundamente enraizados, que resistiram à violência da escravidão e ao apagamento cultural, permitindo a continuidade dos saberes, memórias e práticas religiosas.

Ao se difundir por todo o território nacional, a cultura negra passou a ser incorporada na construção simbólica do Estado brasileiro, que, nas primeiras décadas do século XX, buscava consolidar uma identidade nacional. Esse processo revela tanto a força e a resistência da população negra quanto a tentativa do Estado de assimilar essas manifestações culturais dentro de um projeto de nação, homogeneizando, apagando ou silenciando as lutas e reivindicações por igualdade racial. Nesse processo o samba foi apropriado e promovido como expressão da cultura brasileira. Tal incorporação esteve diretamente ligada à consolidação do mito da “democracia racial” e à exaltação da mestiçagem como traço identitário do país (Albuquerque; Filho, 2006, p. 225). Os autores evidenciam que

essa noção de identidade nacional pressupunha que tínhamos uma cultura homogênea e singular, resultado da miscigenação racial. O país seria a comunhão de costumes, religião, raça, língua e de memórias sobre o passado que passaram a definir aquilo que fazia de todos nós brasileiros (Albuquerque; Filho, 2006, p. 225).

Neste período, as religiões afro-brasileiras já apresentavam uma estrutura ampla na sociedade brasileira, constituindo “o candomblé na Bahia, a umbanda no Rio de Janeiro, xangô no Recife, batuque em Porto Alegre e Casa das Minas no Maranhão” (Albuquerque; Filho, 2006, p. 239). O Estado, em busca da construção de uma identidade nacional, adotava, muitas vezes, uma postura contraditória em relação às religiões afro-brasileiras, que continuavam a sofrer com a repressão policial, perseguição religiosa e estigmatização. Dessa forma, o que se tinha era a apropriação de elementos específicos associados a estas religiões, que foram convertidos em patrimônio cultural nacional. Essa posição ambígua do Estado pode ser percebida através da carta enviada a Juracy Magalhães, então governador do estado da Bahia, pela União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, em 1937, solicitando que a liberdade religiosa fosse respeitada e que as perseguições policiais cessassem. Contudo, foi somente em 1976 que houve a assinatura do ato administrativo que garantiria a liberdade religiosa no estado (Albuquerque; Filho, 2006, p. 243).

A capoeira é outro importante elemento da cultura negra que merece destaque. Conforme já mencionado, diversos aspectos da cultura negra adquiriram um viés lúdico, aos olhos das classes dominantes. No entanto, para os negros, a capoeira era, sobretudo, uma forma de defesa pessoal. Ainda assim, ela frequentemente era apresentada, de maneira intencional, como uma dança, especialmente por ser acompanhada por instrumentos musicais tradicionais, o que servia como estratégia para driblar a repressão dirigida a seus praticantes. Albuquerque e Filho (2006, p. 244) evidenciam que

na primeira metade do século XIX a capoeira era praticada pelos escravos e libertos. Jogar capoeira consistia no uso de agilidade corporal e no manejo da navalha para golpear os adversários. A presença dos capoeiras nas ruas marcava o cotidiano da escravidão urbana no Rio de Janeiro. Para a polícia eles eram vadios e desordeiros sempre dispostos a afrontá-la com violência. Entretanto, os capoeiras também eram trabalhadores ocupados no transporte de mercadorias, operários, marinheiros, enfim pessoas que constituíam nas ruas e praças espaços próprios. Mas, para as autoridades policiais do período imperial os capoeiras comprometiam a ordem social, desestabilizavam o cotidiano das cidades. A destreza no manuseio da navalha e a habilidade no uso do próprio corpo nos golpes faziam deles uma gente potencialmente perigosa.

Em 1890, a prática da capoeira foi criminalizada, passando a ser considerada uma contravenção penal, com penas que variavam de dois a seis meses de prisão.

Para as autoridades policiais, “os capoeiras” eram frequentemente apontados como os principais responsáveis pelos delitos nos centros urbanos. Foi apenas a partir da década de 1930 que se iniciou o processo de descriminalização da capoeira, tendo como figura central o mestre Bimba, que desenvolveu a capoeira regional na Bahia. Sem romper com suas raízes negras, mestre Bimba reformulou a capoeira, incorporando a ela elementos de lutas marciais reconhecidas na época, além de incluir jovens brancos em seus grupos (Albuquerque; Filho, 2006, p. 248). Em 1933, a capoeira foi oficialmente reconhecida como prática desportiva e, gradualmente, passou a ser integrada como uma expressão da cultura nacional brasileira.

o reconhecimento social e a descriminalização da capoeira e do candomblé não significaram o fim dos preconceitos e nem da perseguição policial. O preconceito continuou presente nas páginas dos jornais, nas políticas governamentais e nas ações da polícia. Entretanto, representa uma conquista importante na história de luta dos negros e revela as dinâmicas políticas e culturais próprias às relações raciais no Brasil (Albuquerque; Filho, 2006, p. 250).

Apesar da diversidade das expressões culturais negras, o samba foi igualmente incorporado, ao longo do século, como um componente fundamental da identidade nacional. No entanto, antes de abordar especificamente o samba, é importante considerar também a formação do carnaval em nossa sociedade, já que, na atualidade, é difícil pensar esses dois elementos de forma dissociada.

No século XIX, o carnaval coexistia com uma brincadeira popular conhecida como Entrudo, que envolvia o uso de farinha, água e máscaras. Os intelectuais da época teciam severas críticas ao Entrudo,

tal incomodo com o jogo de molhação se explicava pelo risco de que os “moleques”, a “ralé”, o “Zé-povinho”, termos que designavam negros e pobres, extrapolassem os limites da brincadeira e se julgassem em pé de igualdade com os senhores, damas e senhoritas brancas (Albuquerque; Filho, 2006, p. 226).

A partir da década de 1880, o Entrudo passou a ser severamente reprimido, sendo gradualmente substituído por um modelo de carnaval inspirado nas festas europeias, especialmente nas de Paris, Veneza e Nice (Albuquerque; Filho, 2006, p. 226). Já nos primeiros anos do século XX, o carnaval brasileiro se apresentava mais estruturado, organizado por sociedades carnavalescas que adotavam elementos luxuosos, como alegorias e adereços importados da cultura parisiense, sinalizando o fim da brincadeira considerada incômoda pelas classes dominantes. Nesse cenário,

tanto os intelectuais quanto a imprensa da época se encantaram com os desfiles dessas sociedades carnavalescas, acreditando que negros e brancos que pertenciam às camadas populares acabariam por adotar uma forma "civilizada" de diversão (Albuquerque; Filho, 2006, p. 228).

Todo o luxo importado não foi suficiente para afastar o carnaval da forte influência das tradições negras, mesmo no Rio de Janeiro, onde a repressão era mais intensa por se tratar da capital do país e onde se esperava um comportamento mais "civilizado" por parte da população. Os primeiros ranchos carnavalescos cariocas (grupos festivos organizados) surgiram no início do século XX, especialmente na região portuária, área marcada pela presença de capoeiristas, terreiros de candomblé e cortiços. Esse espaço era um importante reduto da população negra, notadamente de migrantes baianos (Albuquerque; Filho, 2006, p. 228).

De acordo com Sodré (1998), os ranchos utilizavam do carnaval (festa europeizada) para se inserirem de forma coletiva na área urbana e "afirmar, através da música e dança, um aspecto da identidade cultural negra" (Sodré, 1998, p. 36), era de fato o rompimento dos limites sociais, raciais e territoriais impostos pelas classes dominantes. Embora os ranchos tenham se popularizado ao longo do século XX, o primeiro deles, o "Rei de Ouro", foi fundado já em 1894 por Hilário Jovino, figura proeminente do bairro da Saúde, que foi também tenente da Guarda Nacional, ogã e carnavalesco. A força e a expressividade cultural da população negra nessa região levaram-na a ser conhecida como "Pequena África" (Albuquerque; Filho, 2006, p. 228).

Outra figura notável e de grande importância na chamada Pequena África foi Tia Ciata, amplamente conhecida em sua comunidade e organizadora do rancho Rosa Branca. Ela soube articular com habilidade a presença baiana no cenário cultural carioca, tornando-se uma figura influente tanto entre os moradores locais quanto entre pessoas de prestígio, sendo essa uma das formas de se escapar das perseguições direcionadas à população negra e, também, criar espaços de inserção social, garantindo aos negros o acesso a empregos dignos e até mesmo a cargos públicos (Albuquerque; Filho, 2006, p. 229).

O carnaval carioca, assim como na Bahia, contava com a formação de blocos de carnaval – ou cordões –, reunindo pessoas que cantavam e dançavam com forte referência ao candomblé e a elementos de matriz africana, como a própria utilização de tambores, comuns em seus rituais religiosos. Como é possível apreender a partir

de Albuquerque e Filho (2006, p. 234-235), as classes abastadas tentaram europeizar o carnaval brasileiro, buscando a consolidação de uma festa popular “civilizada”.

Contudo, vemos através dos ranchos e dos blocos que a população negra se inseriu e reinventou o carnaval a seu modo, com forte referência aos terreiros de candomblé, onde encontraram uma forma de contarem sua história, valorizarem sua herança e expressões da cultura africana que resistiram ao longo processo de apagamento histórico e cultural sofrido pela população negra, como mencionam Albuquerque e Filho (2006, p. 235), os negros “‘africanizavam’ a festa”.

A presença marcante da cultura negra no carnaval contrariava os ideais das classes dominantes, de intelectuais, da imprensa e do próprio Estado. A repressão às manifestações culturais negras, presentes no carnaval, intensificou-se: diversos blocos foram proibidos de desfilar, instrumentos musicais foram apreendidos e passou-se a exigir autorizações para que esses grupos saíssem às ruas. Além disso, houve um rígido controle sobre os conteúdos apresentados e expostos durante os blocos, revelando um quadro amplo de repressão e perseguição à população negra e às suas expressões culturais (Albuquerque; Filho, 2006, p. 235-236). Mais uma vez, a população negra foi obrigada a encontrar maneiras de contornar a repressão. O fato é que o carnaval já era, ou estava se consolidando como, uma manifestação cultural essencialmente negra.

3.3 SAMBA, CULTURA E RESISTÊNCIA

As primeiras décadas do século XX foram marcadas pela busca de uma identidade nacional. Esse período conviveu simultaneamente com a perseguição e o protagonismo das expressões culturais negras, que ganhavam destaque em todo o território brasileiro; foi nesse contexto que o samba se popularizou (Albuquerque; Filho, 2006, p. 236). Esse processo ocorreu em meio à consolidação do mito da “democracia racial” e à repressão sistemática de manifestações culturais negras específicas, como o candomblé e a capoeira (Lima, 2013).

Embora hoje o conceito de racismo estrutural esteja consolidado como ferramenta analítica, à época, o mito da “democracia racial” dificultava o reconhecimento social das desigualdades raciais, produzindo uma falsa ideia de integração e harmonia entre os grupos étnico-raciais. Essa conjunção contraditória expressa a incorporação, por parte dos intelectuais e classes dominantes, somente

de elementos que lhes interessavam e pudessem sofrer o processo de “branqueamento”. Desta forma, por exemplo, vemos o protagonismo do samba ao mesmo tempo que as religiões de matriz africana eram duramente perseguidas, criticadas e tidas como um dos elementos simbólicos do “atraso” da população negra.

O samba urbano, que nasce e cresce nas cidades no início do século XX, muito se relaciona à tradição, não em um sentido estático, mas como uma relação viva e dinâmica, entre a população e seu patrimônio cultural, isto é, há uma articulação indissociável entre quem produz e sua produção, considerando todo o conjunto de valores, crenças, memórias e culturas herdadas ou construídas ao longo dos anos (Neves, 2013). Contudo, o samba é conformado não apenas pela tradição, mas também pelas circunstâncias concretas da vida, se desenvolvendo dentro de um contexto social e histórico, marcado pelo avanço das relações capitalistas, ou seja, é marcado amplamente pelas relações sociais e de produção do país. Este fato pode ser apreendido a partir de Neves (2013, p. 123-124):

o surgimento e a popularização do samba urbano relacionam-se à tradição, entendida enquanto “articulação orgânica entre sujeito e objeto, entre o povo e seu patrimônio histórico-cultural” – plano espiritual; que esta articulação se dá determinada por contingências, demandas e necessidades – bem como por respostas dadas a estas por indivíduos singulares e grupos sociais particulares – postas historicamente pelo processo de universalização das relações mercantis no quadro da formação social brasileira – plano material.

O samba não pode ser visto apenas como uma manifestação artística; ele é também uma expressão de conhecimento e resistência. Enraizado na realidade concreta de seus criadores, o samba está profundamente conectado às dimensões sociais, culturais, políticas, históricas e econômicas da sociedade brasileira. Por isso, assume o papel de instrumento de luta, afirmação identitária e reflexão crítica, funcionando como uma resposta ativa às exclusões, perseguições e violências vividas e ainda vivenciadas pela população negra ao longo da história.

Segundo Neves (2013, p. 130), o samba surge da fusão entre a música rural-folclórica e as danças nacionais urbanas. A música rural-folclórica é trazida principalmente pela população negra que migrou da região norte do país para o Rio de Janeiro e se articula ao desenvolvimento de danças urbanas, como o maxixe. Na formação do samba urbano, ainda no início do século XX, é fundamental retomar a importância de uma figura já mencionada: Tia Ciata. Atuando na região da Pequena

África, especialmente na Praça Onze, Tia Ciata teve papel central na consolidação do samba como expressão cultural urbana.

O samba urbano não nasce diretamente nas ruas, mas sim no contexto de festas íntimas, muitas vezes realizadas nas residências das chamadas “tias baianas”. Um exemplo emblemático é a casa de Tia Ciata, onde era comum a ocorrência simultânea de diferentes manifestações musicais e de dança, distribuídas em cômodos distintos. No terreiro, por exemplo, localizado nos fundos da casa, aconteciam encontros mais reservados, nos quais predominavam a pernada ou batucada, marcadas por instrumentos de percussão e passos de dança intensos (Neves, 2013, p. 140). Foi nesse ambiente de encontros e trocas culturais que músicas, danças e instrumentos começaram a se entrelaçar, dando origem ao samba, inicialmente identificado como “festa dos pardos” ou “festa popular” (Neves, 2013, p. 139).

Para Neves (2013, p. 141), o samba representa a convergência de elementos do passado colonial com os princípios modernos imbuídos no capitalismo. Este fato, segundo o autor, é percebido na convergência entre o folclórico e o popular. O folclórico, de um lado, é caracterizado pela oralidade, pela autoria coletiva ou desconhecida e pela forma aberta à improvisação, como é o caso do “partido alto”, com seus refrões curtos alternados com partes livres. Já o popular, por outro lado, está relacionado à profissionalização da música, à autoria individual e registrada, ao registro em partitura e gravação fonográfica e à forma musical mais fechada e definida (Neves, 2013, p. 141). Como afirma Sodré (1998, p. 39-40), a indústria fonográfica e a comercialização do samba coloca cada vez mais sua composição enquanto um processo individual, afastando o compositor das origens coletivas do samba e sua forte vinculação com o âmbito social, sendo que o compositor no cenário capitalista é mera força de trabalho.

Em 1916, por exemplo, houve o registro da música “Pelo telefone”, de autoria de Ernesto dos Santos (Donga)¹¹, este samba popularizou e esteve presente no carnaval de 1917. Enquanto expressão cultural, manifesta a realidade vivida por seu autor, este samba denunciava a participação da polícia em jogos de azar, até então

¹¹ A autoria de “Pelo Telefone” ainda hoje é discutida no meio musical, pois trata-se de uma composição coletiva, idealizada nos tradicionais ranchos, como menciona Sodré (1998, p. 40): “o processo coletivo de elaboração dessa peça ainda é por demais evidente”.

proibidos: “O chefe da polícia / Pelo telefone mandou me avisar / Que lá na carioca / Tem uma roleta para se jogar” (Donga, 1917).

Seu sucesso foi tão significativo que abriu espaço na nascente indústria cultural para a valorização e projeção de produções artísticas oriundas da população negra (Albuquerque; Filho, 2006, p. 237-238).

Outro notável compositor de samba que inaugura a era individualizante e de registro formal das composições, transformando a música folclórica em música popular, foi José Barbosa da Silva (Sinhô). De acordo com Sodré (1998),

Sinhô reivindicava e brigava pelo reconhecimento social de suas criações como produção individualizada, como obras de autor. Mesmo que se apossasse de um tema coletivo, justificava o seu ato com a invocação de um direito de caça: “Samba é como passarinho. É de quem pegar” (Sodré, 1998, p. 40).

Temos, em 1928, no Rio de Janeiro, o surgimento das primeiras escolas de samba com objetivos festivos e assistenciais (Albuquerque; Filho, 2006, p. 238). A designação do termo “escola” representa para Sodré (1988, p. 35-36) o abandono das “características (mais negras) dos cordões em favor de significações mais integradas na sociedade branca”. Neste sentido, a estrutura do carnaval, até então fortemente influenciada pelos ranchos carnavalescos, passa a incorporar o samba como elemento central, com sua musicalidade própria, coreografias características e letras marcadas pela oralidade popular. Com o tempo, as escolas de samba conquistam protagonismo no carnaval carioca, tornando-se suas principais atrações e contribuindo decisivamente para a consolidação do carnaval como a maior festa nacional (Albuquerque; Filho, 2006, p. 238).

No entanto, apesar da elevação simbólica do samba e do carnaval como expressões da identidade nacional, a população negra, principal protagonista dessas manifestações, continuava enfrentando a discriminação racial e marginalização, dentro da própria sociedade que passava a celebrar sua cultura (Lima, 2013, p. 97).

Esse processo de valorização simbólica do samba, no entanto, não se deu de forma neutra ou desinteressada. Braz (2013b) aponta que o samba, inserido nas dinâmicas políticas e sociais do Brasil do século XX, passou a ser apropriado pelo projeto nacional burguês, que, historicamente aliado aos setores mais conservadores da sociedade, buscava neutralizar o potencial contestatório das expressões populares. Assim, o samba foi, em grande medida, transformado em um emblema da

identidade nacional, operação que envolveu estratégias de cooptação e reformulação de seus sentidos originais.

A partir da análise de Sodré (1998, p. 49-50) vemos o samba se tornar cada vez mais uma produção intelectualizada, tomando a classe média como sua principal produtora, conferindo ao samba um novo significado, “tratava-se de um movimento de expropriação paulatina do instrumento expressivo de um segmento populacional (pobre, negro) por outro (médio, branco)”. Este fato muito se deve às impressões mercadológicas impelidas pelo sistema capitalista que torna o samba objeto de comercialização e lucro.

A dimensão coletiva, dinâmica e criativa do samba, frequentemente marcada pelo improviso, pela oralidade e pela vivência comunitária, acaba por ser encoberta quando essa expressão cultural é progressivamente transformada em um produto estático, moldado pelas exigências do mercado e voltado à comercialização (Sodré, 1998). Aquilo que nasceu nos terreiros, nas rodas de samba e nos “fundos de quintal”, passa a ser enquadrado por lógicas profissionais e empresariais, distanciando-se de suas raízes populares e de sua função como instrumento de resistência e afirmação identitária da população negra e das classes subalternas. Como dispõe Sodré (1998, p. 51-52), o samba “saiu do fundo do quintal” e foi gradativamente absorvido pela indústria cultural, sendo inserido no universo do espetáculo e do consumo.

Este cenário torna-se evidente na década de 1970, quando a ditadura civil-militar consolida as bases para o fortalecimento de uma indústria cultural altamente concentrada e controlada por grandes grupos econômicos, que passam a atuar de maneira estratégica, sendo essencial para a difusão de uma cultura de massas com forte caráter alienante (Netto, 2015). Essa produção simbólica cumpre a função de reforçar valores e ideologias que sustentam a ordem vigente, orientado pela lógica capitalista e interesses das classes dominantes, conformando um verdadeiro “mercado nacional de bens simbólicos” (Netto, 2015, p. 95).

Contudo, mesmo diante desse processo, não se pode ignorar a força do samba como espaço de resistência. Através de um movimento dialético e contraditório, ele manteve-se como uma forma de expressão das classes populares excluídas do poder político, funcionando como canal de manifestação de suas experiências, críticas e reivindicações. Essa resistência se expressa nas composições do gênero por meio de lamentos, denúncias sociais, sátiras e ironias, que revelam a permanência de uma

consciência crítica mesmo sob a tentativa de apropriação desta expressão cultural. Este fato pode ser melhor apreendido a partir de Braz (2013b, p. 91-92):

se, por um lado, o *modus operandi* burguês no Brasil - geneticamente inclinado às alianças com os segmentos mais retrógrados da sociedade como forma de afastar qualquer possibilidade de participação política de baixo" nos rumos do país - foi responsável por introduzir entre nós uma tendência à cooptação dos elementos populares presentes na vida cultural (e com o samba não foi diferente, operando-se nele verdadeiros transformismos, tornando-o símbolo da "identidade nacional"), por outro não foi capaz de impedir que o samba se tornasse, através de um processo dialético em contradições, uma das formas de resistência encontradas pelos segmentos de classe afastados do poder político, um verdadeiro canal de explicitação de suas demandas, que, de modo muito diverso, aparecem nas composições do gênero sob a forma de denúncia, lamentação, sátira ou anedota.

O samba configura-se como uma manifestação cultural atravessada por contradições, evidenciando o permanente tensionamento entre sua apropriação pelas classes dominantes e sua dimensão originária de resistência (Braz, 2013b). Embora inserido nas dinâmicas da mercantilização e da indústria cultural, o samba não perdeu, de forma automática, sua capacidade crítica e seu enraizamento nas experiências das classes populares. Contudo, a manutenção e o fortalecimento dessa perspectiva de disputa pela hegemonia não ocorrem de maneira espontânea. Trata-se de um processo que exige a instrumentalização política dessa expressão cultural por parte da classe trabalhadora, uma vez que a cultura representa um dos pilares fundamentais na disputa pela hegemonia no âmbito da sociedade civil. A luta em torno das expressões culturais e artísticas, portanto, constitui dimensão estratégica na construção de um projeto societário alternativo.

3.4 SAMBA, LUTA ANTIRRACISTA E A CONSTRUÇÃO DO NACIONAL-POPULAR

Como já amplamente evidenciado, é praticamente impossível dissociar a questão social¹² da questão racial ao analisarmos o desenvolvimento histórico do Brasil, especialmente considerando a profunda imbricação do aspecto racial na conformação da classe trabalhadora nacional. Nesse sentido, o samba pode ser

¹² "Por 'questão social' entende-se aqui o conjunto das manifestações (sociais, políticas e culturais) que surgem da dinâmica contraditória do desenvolvimento capitalista que põe e repõe em constante antagonismo os interesses sociais das duas classes fundamentais da sociedade" (Braz, 2013, p. 82)

compreendido não apenas como uma expressão cultural de resistência da população negra, mas também como um importante instrumento de afirmação e identidade das classes populares.

Conforme aponta Sodré (1998, p. 58-59), os compositores de samba eram, em sua maioria, trabalhadores oriundos das camadas populares, exercendo ofícios como “marceneiros, pintores de parede, serralheiros, fundidores, mecânicos, guardadores de automóveis, contínuos de repartições públicas ou bancárias, biscateiros”, ou seja, integrantes do amplo espectro da classe trabalhadora urbana de baixa renda, especialmente no contexto carioca. Essa característica evidencia o vínculo direto entre a produção cultural e as condições materiais de existência desses sujeitos, marcadas por precariedade, racismo e criminalização. O samba, nesse sentido, insere-se profundamente nas dinâmicas sociais e econômicas do país, consolidando-se como uma expressão autêntica das vivências de grupos historicamente marginalizados.

Dessa forma, podemos realizar o resgate do potencial contestador e da dimensão crítica do samba, enquanto expressão cultural que deve ser disputada e direcionada para a construção de um projeto societário de disputa pela hegemonia, ancorado nas vivências, demandas e anseios da classe trabalhadora. Assim, o samba se configura como uma via concreta para a construção de uma perspectiva nacional-popular.

A proposta de uma cultura nacional-popular exige, não apenas o reconhecimento das manifestações culturais populares como legítimas, mas também a sua valorização como espaços de produção de conhecimento, de crítica social e de construção de alternativas à ordem vigente. Nessa direção, conforme apontam Fernandes (1989), Sodré (1998) e Lima (2013), a presença do samba nas vivências cotidianas e nas formas de sociabilidade das classes populares o configura não apenas como manifestação cultural, mas também como componente essencial dos processos de formação da identidade nacional, articulando cultura, política e pertencimento social.

Esta tarefa se constituirá como um enorme desafio a ser conquistado. Embora a sociedade civil tenha se consolidado no Brasil, vemos o Estado impor novas formas de controle e repressão sobre a classe trabalhadora. A partir da intensificação das contradições do capital, especialmente a partir do século XX, o Estado brasileiro passou a atuar de maneira ativa na contenção das reivindicações populares, ora

reprimindo-as com violência, ora cooptando seus instrumentos de organização, como os sindicatos, ora ainda antecipando-se às suas demandas como forma de manter o controle por parte das classes dominantes (Coutinho, 2011).

A elaboração de uma perspectiva nacional-popular no Brasil deve, necessariamente, integrar a luta antirracista como eixo estruturante, uma vez que a formação social do país é profundamente marcada pela centralidade da questão racial. Desconsiderar esse aspecto equivale a reforçar os mecanismos de exclusão, marginalização e criminalização que historicamente atingem os sujeitos negros (Ianni, 2004). O racismo presente nas instituições e nas práticas cotidianas é responsável por profundas desigualdades e não pode ser negligenciado em qualquer projeto político que se proponha hegemônico e comprometido com os interesses da classe trabalhadora. Nesse sentido, a valorização da cultura negra, em suas múltiplas expressões, saberes e práticas, deve ser compreendida como um elemento fundamental na construção de uma verdadeira perspectiva nacional-popular, ancorada na realidade brasileira (Coutinho, 2011; Braz, 2013b).

Neste cenário contraditório do capitalismo contemporâneo, como afirma Coutinho (2011), os intelectuais, ao deixarem de estar subordinados à cooptação das classes dominantes, passam a compartilhar as experiências concretas da classe trabalhadora. Essa vivência cotidiana torna-se fundamental para que esses intelectuais compreendam de forma mais profunda as reivindicações, os dilemas e os anseios dessa classe, o que possibilita uma atuação engajada e comprometida com uma perspectiva de disputa hegemônica. O vínculo orgânico entre intelectuais e povo, conforme os preceitos gramscianos, torna-se, portanto, um elemento estratégico para a organização da luta política e para a construção de uma nova cultura, voltada aos interesses populares, objetivando a conquista do consenso e a constituição de uma nova hegemonia (Bezerra, 2012).

Como destaca Souza (2023), os intelectuais exercem papel central na disseminação ideológica dos valores e concepções da classe à qual se vinculam. A formação de um racismo estrutural e velado no Brasil é um exemplo contundente da atuação dos intelectuais orgânicos vinculados às classes dominantes, que foram historicamente responsáveis pela formulação e difusão de teorias racistas, pela legitimação da ideologia do branqueamento e pela consolidação do mito da “democracia racial”. Essas ideologias penetraram profundamente o tecido social

brasileiro, contribuindo para naturalizar a exclusão e a desigualdade racial, compondo, como afirma Coutinho (2011), uma cultura elitista.

Como ressalta Souza (2023, p. 16), essa orientação intelectual e moral das classes dominantes consolida sua hegemonia e socializa a classe trabalhadora a partir de uma lógica cultural “elitista”, garantindo assim a reprodução da ordem social desigual. É nesse contexto que o racismo se revela funcional à lógica do capitalismo.

o papel do racismo para o processo de acumulação de capital pelos setores capitalistas, no sistema-mundo, ao legitimar a dominação sobre determinadas regiões, facilitar a apropriação das riquezas locais, despolitizar os grupos sociais oprimidos e proporcionar a diminuição do valor da força de trabalho permitindo “minimizar os custos de produção (os custos da força de trabalho) e, ao mesmo tempo, os custos da agitação política (minimizar, não eliminar, pois não é possível eliminar os protestos da força de trabalho). O racismo é a fórmula mágica que concilia esses objetivos (Wallerstein, 2021, p. 69 *apud* Souza, 2023, p. 25)

Diante dessa realidade, evidencia-se o enorme desafio enfrentado pelos intelectuais comprometidos com a transformação social: o de dismantlar as estruturas ideológicas dominantes, especialmente aquelas que sustentam o racismo e a divisão interna da classe trabalhadora. Cabe a esses intelectuais, portanto, atuar de forma ativa na construção de uma consciência crítica coletiva que una os diferentes segmentos da classe trabalhadora, em toda sua diversidade étnica, racial e cultural, em torno de um projeto emancipatório e que se coloque de maneira contrária ao projeto hegemônico persistente em nossa sociedade, capaz de confrontar o capitalismo e suas múltiplas formas de opressão.

Nesse processo, destaca-se o papel dos intelectuais negros que, ao se vincularem organicamente à classe trabalhadora, assumem a tarefa de construir uma cultura que vise a disputa pela hegemonia, mas que não se limita à valorização estética ou cultural da população negra, mas integra uma perspectiva crítica e contestadora, comprometida com a transformação social. Como observa Fernandes (1989, p. 52), a missão desses intelectuais ultrapassa a simples afirmação racial: ela articula as opressões de raça e classe, compreendendo o racismo como funcionalmente integrado à lógica de reprodução do sistema capitalista. Ao inserirem suas vozes nas disputas simbólicas e políticas, esses intelectuais não apenas enfrentam os discursos hegemônicos que invisibilizam a população negra e pobre, mas também contribuem para desestabilizar os paradigmas impostos historicamente pelas classes dominantes.

A atuação do intelectual negro cumpre, ainda, um papel pedagógico ao incidir também sobre a população branca, tensionando os preconceitos que sustentam o racismo. Nesse sentido, contribuem para a ressignificação da negritude e para a democratização do saber e da representação simbólica. Ao romper com a imagem do negro como sujeito a-histórico, denunciada por Ianni (2004), os intelectuais negros reafirmam a complexidade e o protagonismo da população afro-brasileira na formação da sociedade. Assim, seja pela criação cultural enraizada nas vivências populares, seja pela produção teórica engajada, estabelece-se um movimento de resistência e reconstrução histórica que fortalece os vínculos entre cultura, política e emancipação social.

A cultura representa um importante componente para concretizar tal objetivo, sendo ela, como expõe Bezerra (2012), um espaço de conquista do consenso e hegemonia no âmbito da sociedade civil. Como afirma Ianni (1992, p. 143), “a cultura não é inocente. Todas as expressões culturais, compreendendo valores e padrões, maneira de pensar e dizer, modo de viver e trabalhar, criam-se e recriam-se na trama das relações sociais”. Por isso, a formulação de uma nova cultura atrelada a classe trabalhadora é capaz de constituir-se como forte elemento contestatório da ordem social vigente, incluindo a desarticulação dos diversos preconceitos e discriminações, sejam elas relacionadas a raça, a cor, ao sexo, religião ou origem étnica. Bezerra (2012), em sua leitura de Gramsci, imputa aos intelectuais orgânicos a organização dessa nova cultura, uma cultura capaz de fundamentar a disputa pelo consenso.

Retomando Williams (2007), observamos que dentre as diversas concepções de cultura encontramos a arte, a exemplo a música, como forte componente e expressão cultural (artística). Assim, como coloca Chauí (2000), a arte deve ser compreendida como um processo complexo, onde seu criador confronta-se com sua realidade, podendo submeter-se às condições a qual está exposto, ir contra ela, se distanciar ou até mesmo retornar a ela (Chauí, 2000, p. 412-413).

O samba, enquanto expressão cultural e também estilo musical, particularmente da população negra, é um especial instrumento de disputa entre as classes, fato percebido já na década de 1930 com a forte integração do samba como um elemento que constituiria a identidade nacional, à medida que se consolidava o mito da “democracia racial” (Lima, 2013). Vemos uma tentativa de adequar o samba aos interesses das classes dominantes e da indústria fonográfica, alinhados às aspirações capitalistas (Sodré, 1998), despolitizando, desmotivando e desacreditando

o samba enquanto um elemento de resistência da população negra e potencial articulador da classe trabalhadora.

Os intelectuais orgânicos ligados à classe trabalhadora desempenham um papel oposto em relação aos intelectuais dos grupos dominantes ao buscar organizar a cultura conforme os interesses e aspirações do povo. Nesse sentido, o samba tem o potencial de expressar a resistência do povo, no sentido de construir uma luta antirracista, articulando a classe trabalhadora dentro de uma perspectiva de disputa pela hegemonia.

Ao analisarmos a formação social brasileira, torna-se evidente que a constituição da nação esteve, desde o início, subordinada aos interesses das classes dominantes, o que resultou na exclusão sistemática do povo dos processos decisórios e de participação efetiva na vida nacional (Ianni, 2004). Essa cisão entre povo e nação não é acidental, mas expressão de uma lógica profundamente enraizada em uma dinâmica conservadora, autocrática e paternalista que marcou o desenvolvimento da sociedade brasileira.

As classes dominantes ao se constituíram no Brasil a partir de processos de transição “não-clássicos”, como analisados a partir da “via prussiana” e da “revolução passiva” assumiram características antidemocráticas e racistas, tendo na consolidação do Estado a forma política que perpetua as estruturas coloniais, concentrando poder político e econômico, submetendo a classe trabalhadora, especialmente a população negra, a uma dupla exclusão: de classe e racial, sendo sistematicamente inferiorizada no mundo do trabalho, na política institucional e no acesso aos direitos básicos de cidadania (Ianni, 2004; Coutinho, 2011).

Diante disso, a construção de um projeto nacional-popular demanda o enfrentamento das contradições históricas que moldaram o país. É necessário resgatar a dimensão popular como fundamento legítimo da ideia de nação, o que significa reconhecer, incluir e valorizar os interesses, demandas, lutas, saberes e expressões culturais do povo. Para isso, torna-se imprescindível a construção de uma relação orgânica entre intelectuais e classes populares, superando qualquer perspectiva hierarquizante (Bezerra, 2012; Coutinho, 2011). Os intelectuais devem se colocar lado a lado com as lutas do povo, especialmente aquelas travadas no campo do antirracismo, contribuindo para a elaboração de um novo imaginário nacional baseado no pertencimento coletivo e não mais na exclusão.

Edificar uma nação sob a perspectiva popular implica tanto a aproximação entre povo e intelectuais, quanto o restabelecimento do elo entre Povo e Nação, um elo historicamente rompido por modelos elitistas - e consequentemente racistas. Essa tarefa exige uma revisão crítica das marcas de nossa formação social, assim como das bases culturais, políticas e simbólicas que sustentam a ideia de nacionalidade. Apenas por meio desse processo será possível construir uma comunidade nacional verdadeiramente democrática, que reconheça a centralidade da cultura negra, das lutas populares e da participação coletiva como pilares de um novo projeto de país.

Consolidar uma cultura nacional-popular exige, assim, não apenas reconhecer as expressões culturais da classe trabalhadora, mas integrá-las à luta política na disputa pelo consenso e na construção de uma nova hegemonia. O samba, nesse processo, pode desempenhar um papel estratégico, não apenas como símbolo de identidade, mas como vetor de resistência e de rearticulação da classe trabalhadora. Ao assumir essa função, a cultura deixa de ser mera reprodução da ordem e torna-se força viva de contestação e construção de alternativas (Coutinho, 2011). Dessa forma, o samba não apenas simboliza a resistência da população negra e das classes subalternas, como também se insere no cerne da construção de uma perspectiva nacional-popular que deve comportar a luta antirracista em uma sociedade como a brasileira, comprometido com a emancipação social, racial e cultural do povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da construção deste trabalho buscamos evidenciar que a cultura, sob a perspectiva marxista, constitui-se como um dos campos mais profícuos de disputa pela hegemonia no interior da sociedade civil. Longe de se configurar como um domínio neutro ou meramente reflexivo, a cultura exerce um papel ativo nas relações de produção e reprodução da vida material e simbólica. Como nos demonstram Bezerra e Bruziguessi (2019), a cultura deve ser compreendida como mediação ativa e constitutiva das relações sociais, não sendo mero reflexo da base material, mas um espaço de crítica e de disputa. Nesse sentido, ela se mostra como um elemento estratégico para qualquer projeto societário que almeje a construção da hegemonia, uma vez que interfere diretamente na formação da consciência social e na organização das formas de sociabilidade.

No caso brasileiro, essa centralidade da cultura deve ser analisada à luz de uma realidade social profundamente marcada pela intersecção de múltiplas opressões, sobretudo de classe e raça. Compreendemos, portanto, que a disputa pela cultura não pode se dissociar da luta antirracista, dado que o racismo estrutura e atravessa as dinâmicas sociais, políticas e econômicas do país. A cultura negra, nesse contexto, foi historicamente marginalizada, criminalizada e, em alguns momentos, apropriada de forma seletiva pelos interesses das classes dominantes. Ainda assim, resistiu como expressão de identidade, enfrentamento e afirmação.

Como discutido a partir de Moura (1983; 1981), a resistência da população negra não se limitou à insubordinação direta, no período colonial e do Império, mas também se expressou nas práticas cotidianas e nas formas culturais dessa população que traduzem uma memória coletiva, histórica e insurgente, que resistiu durante toda a conformação social brasileira. É precisamente nesse caráter de resistência que reside seu potencial transformador. As expressões culturais negras, especialmente o samba, quando articuladas à totalidade da classe trabalhadora, podem contribuir de forma decisiva para a construção de um projeto societário orientado à construção de uma nova hegemonia.

O samba ocupa lugar de destaque. Enquanto manifestação cultural forjada nas vivências da população negra, o samba expressa a complexa dialética entre “conformismo e resistência”, aspecto que compõe, de forma geral, a cultura popular no Brasil (Chauí, 1986). O samba, ainda que tenha sido incorporado a projetos de

identidade nacional, ocultando seu potencial crítico e de resistência da população negra, submetendo-o à lógica do nacionalismo autoritário, ainda se apresenta como espaço privilegiado de elaboração crítica e de resistência e, por isso, deve ser disputado como um potencial articulador da classe trabalhadora e um potencial instrumento articulador de uma cultura que deve se construir em uma perspectiva nacional-popular.

A análise teórica desenvolvida neste trabalho, especialmente a partir das contribuições de autores como Almeida (2018), reforça que o racismo no Brasil não é um resquício do passado escravocrata, mas sim um mecanismo estrutural, funcional à lógica do capital. Ele opera como ferramenta de fragmentação da classe trabalhadora, legitimando a superexploração do trabalho e reproduzindo as desigualdades sociais e raciais. Dessa forma, qualquer projeto que pretenda disputar a hegemonia e possuir um caráter emancipador deve integrar, de modo orgânico e indissociável, a luta antirracista como componente estratégico e estruturante. Contudo, não basta apenas promover uma cultura antirracista ou uma cultura voltada aos interesses populares; é necessário, sobretudo, direcionar esforços para a superação da sociedade capitalista, que sustenta sua permanência justamente por meio das desigualdades sociais e raciais presentes no contexto brasileiro.

Neste cenário, a superação da ordem capitalista requer mais do que uma nova organização econômica e política; exige a constituição de uma nova cultura antirracista, popular e enraizada nas lutas concretas da classe trabalhadora. Nesse contexto, o papel dos intelectuais orgânicos assume centralidade. Comprometidos com os interesses históricos das classes subalternizadas e inseridos nas lutas do cotidiano, esses sujeitos devem contribuir com a elaboração de uma nova cultura que expresse uma vontade coletiva capaz de disputar a hegemonia.

Conforme a perspectiva gramsciana exposta por Bezerra (2012, p. 148), essa disputa se materializa no interior da sociedade civil, especialmente por meio dos aparelhos privados de hegemonia, como os partidos políticos, que têm a função estratégica de organizar e elevar a consciência política das massas. Esses espaços não apenas difundem ideologias, mas atuam na organização crítica do senso comum, por meio de um processo educativo contínuo, capaz de articular sujeitos dispersos em torno de um projeto coletivo. A constituição dessa vontade coletiva exige, portanto, a construção de uma organicidade política e cultural permanente (Bezerra, 2012, p.

148), orientada por princípios de disputa pela hegemonia e voltada à transformação da ordem vigente.

A constituição de uma cultura nacional-popular, alicerçada nas vivências históricas da classe trabalhadora, configura-se, assim, como condição indispensável para a formulação de um projeto político de disputa pela hegemonia e verdadeiramente emancipador, comprometido com a superação das múltiplas formas de opressão que estruturam a sociedade brasileira.

Portanto, reafirma-se que a cultura constitui-se como uma arena central na luta pela emancipação social, racial e política no Brasil. A partir da articulação entre raça e classe, evidenciou-se que a construção de uma nova hegemonia exige o engajamento ativo dos sujeitos historicamente subalternizados na elaboração de uma cultura que traduza suas experiências, anseios e projetos de futuro. O samba, enquanto manifestação emblemática da cultura popular negra, materializa esse potencial de disputa pela hegemonia, ao representar tanto uma tradição de resistência quanto um instrumento de articulação coletiva. Assim, a constituição de uma cultura nacional-popular comprometida com a luta antirracista e enraizada nos interesses da classe trabalhadora emerge não apenas como uma tarefa política urgente, mas como uma condição indispensável para a superação da ordem capitalista e para a construção de uma sociabilidade orientada pela justiça social e pela igualdade substantiva.

Por fim, longe de encerrar os debates aqui propostos, reconhece-se que este trabalho representa apenas uma contribuição inicial a um campo de investigação amplo e dinâmico. A temática da cultura, em especial, revela múltiplas possibilidades de desdobramentos analíticos que merecem ser exploradas com maior profundidade. Entre essas possibilidades, destaca-se a necessidade de uma abordagem interseccional, que integre de maneira mais rigorosa as dimensões de gênero, raça e classe, elementos indissociáveis para a compreensão da conformação social brasileira e das formas específicas de reprodução do capitalismo em contextos periféricos.

Além disso, propõe-se como caminho investigativo a análise das transformações contemporâneas da cultura, considerando o papel central da indústria cultural e os impactos das novas tecnologias de comunicação, especialmente as mídias sociais, no processo de produção, circulação e consumo de bens simbólicos. Essas dinâmicas impõem novos desafios à luta por hegemonia, exigindo o

desenvolvimento de estratégias críticas frente à mercantilização das expressões culturais e à colonização dos imaginários.

Outro eixo possível de aprofundamento reside na ampliação do debate sobre a cultura negra e a luta antirracista, incorporando uma perspectiva que valorize a diversidade das manifestações culturais forjadas nas experiências históricas da população negra. Expressões como a culinária, as danças, a literatura, o teatro, entre outras formas de criação popular, devem ser compreendidas não apenas como resistência, mas também como elementos constitutivos de uma possível cultura nacional-popular, comprometida com os valores da emancipação social, racial e cultural. Reconhecer e disputar tais expressões no campo da cultura é fundamental para a construção de uma nova hegemonia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALBUQUERQUE, Cynthia Studart; CARVALHO, Thays. Conexões entre questão racial e questão social na formação social brasileira. *In*: MEDEIROS, Evelyne; NOGUEIRA, Leonardo; BEZERRA, Lucas (org.). **Formação social e Serviço Social: a realidade brasileira em debate**. 1 ed. São Paulo: Outras Expressões, 2019, p. 83-101.

ALENCAR, Mônica Maria Torres de. Gramsci e a perspectiva nacional-popular no âmbito da Cultura. **O Social em Questão**, Rio de Janeiro, vol. 20, n. 39, p. 185-210, set. 2017.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do Trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2009.

BEZERRA, Cristina Simões; BRUZIGUESSI, Bruno. Cultura, formação social e Serviço Social no Brasil: introdução ao debate. *In*: MEDEIROS, Evelyne; NOGUEIRA, Leonardo; BEZERRA, Lucas (org.). **Formação social e Serviço Social: a realidade brasileira em debate**. 1 ed. São Paulo: Outras Expressões, 2019, p. 199-227.

BEZERRA, Cristina. Cultura e hegemonia: a construção do debate cultural em Gramsci e os desafios contemporâneos. *In*: **Gramsci e a formação política**. Cadernos de Estudos ENFF vol.5, 2012, p. 109-163.

BOTTOMORE, Tom (org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BRAZ, Marcelo. Antes do samba: a peculiaridade da criação artístico-cultural. *In*: Braz, Marcelo (org). **Samba, Cultura e Sociedade**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013a. p. 63-73.

BRAZ, Marcelo. O samba entre a “questão social” e a questão cultural no Brasil. *In*: Braz, Marcelo (org). **Samba, Cultura e Sociedade**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013b. p. 75-94.

CHAUÍ, Marilena Souza. **Cultura e democracia**: o discurso e outras falas. São Paulo: Cortez, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000, p. 402-428.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Cultura e sociedade no Brasil**: ensaios sobre ideias e formas. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 13-73.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, 1989.

GIANNOTTI, Vito. **História das lutas dos trabalhadores no Brasil**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2007.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Novos Estudos**, São Paulo, nº 43, p. 26-44, nov. 1995.

IANNI, Octávio. **A ideia de Brasil moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

IANNI, Octavio. **Escravidão e Racismo**. São Paulo: HUCITEC, 1978.

IANNI, Octavio. **O ciclo da revolução burguesa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

IANNI, Octavio. **Pensamento social no Brasil**. São Paulo: EDUSC, 2004.

LIMA, Augusto. Samba, história e a questão racial e social. In: Braz, Marcelo (org). **Samba, Cultura e Sociedade**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013. p. 95-119.

MARA, Eduardo; PIRES, Olívia Carolina. Capitalismo dependente, autocracia burguesa e contradições de classe no Brasil. In: MEDEIROS, Evelyne; NOGUEIRA, Leonardo; BEZERRA, Lucas. (orgs.). **Formação social e Serviço Social: a realidade brasileira em debate**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões, 2019, p. 41-60.

MOURA, Clóvis. Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo. **Afro-Ásia**, São Paulo, nº 14, p. 124-137, jan. 1983.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

NETTO, José Paulo. **Ditadura e Serviço Social**: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64. São Paulo: Cortez, 2015.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia Política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2009, p. 58-63.

NEVES, Victor. Desde que o samba é samba...Roteiro para estudos. In: Braz, Marcelo (org). **Samba, Cultura e Sociedade**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013. p. 121-143.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RICUPERO, Bernardo. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2008.

ROUANET, Sergio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 14-19.

SCHLESENER, Anita Helena. **Hegemonia e cultura**: Gramsci. Curitiba: Ed. da UFPR, 1992, p. 39-49.

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

SOUZA, Mario. Hegemonia e a transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira. **Marx e o Marxismo**: Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, jan/jun 2023, p. 14-31.

WILLIANS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 17-26.

WILLIANS, Raymond. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 117-124.