



REVISTA DA ANINTER-SH
Volume 2, 2025 – Artigo: 13
ISSN: 2965-954X
Received: 21/11/2025
Accepted: 18/12/2025

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.69817/2965-954X/v2a13>

AMEFRICANIDADE COMO UMA CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE ANÁLISE DAS RODAS DE SAMBA¹

“AMEFRICANIDADE” AS A POLITICAL-CULTURAL ANALYTICAL CATEGORY IN THE STUDY OF SAMBA CIRCLES

Camila Rokbrand Ferman

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, UFF.

fermancamila@id.uff.br

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7078-4019>

Joaquim Leonel de Rezende Alvim

Professor Titular do Departamento de Direito Público, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito e Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal Fluminense, UFF.

joaquimleonelalvim@id.uff.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3436-4254>

RESUMO

O presente artigo investiga se as rodas de samba podem ser compreendidas como formas de associação que fortalecem a amefricanidade, categoria político-cultural cunhada por Lélia Gonzalez. A pesquisa explora como a amefricanidade atua como uma ferramenta de valorização das matrizes socioculturais negras e indígenas no Brasil, desafiando o mito da democracia racial e o ideal de país miscigenado. O trabalho também ressalta o caráter continental da amefricanidade, propondo uma compreensão mais profunda das dinâmicas culturais da América Latina. Em seguida, o artigo discute o processo de ocultamento da contribuição cultural afro-brasileira e a tentativa de se construir uma identidade nacional brasileira em torno de uma ideia supostamente agregadora das diferenças, mas que, na verdade, tem por objetivo o embranquecimento da cultura. Por último, o texto argumenta que as rodas de samba representam espaços de resistência cultural, criação de identidade e afirmação do protagonismo negro, diante da invisibilização histórica e da tentativa de branqueamento cultural. Em suma, o artigo posiciona as rodas de samba enquanto espaços vitais de preservação e construção da amefricanidade.

¹ Este trabalho foi apresentado durante o XIV CONGRESSO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINAR EM SOCIAIS E HUMANIDADES – CONINTER, no Grupo de Trabalho **GT 01 - Arte, Cultura e suas Tridimensionalidades** e foi selecionado pela Coordenação para publicação na Revista da ANINTER_SH.

Palavras Chave: amefricanidade; cultura afro-brasileira; rodas de samba.

ABSTRACT

This article investigates whether samba circles can be understood as forms of association that strengthen "amefricanidade," a political-cultural category coined by Lélia Gonzalez. The research explores how "amefricanidade" functions as a tool for recognizing and valuing Afro-Brazilian and Indigenous sociocultural matrices in Brazil, challenging the myth of racial democracy and the ideal of a racially mixed nation. The study also highlights the continental dimension of "amefricanidade," proposing a deeper understanding of the cultural dynamics of Ladino América. Next, the article examines the process of erasing Afro-Brazilian cultural contributions and the attempt to construct a Brazilian national identity around a supposedly inclusive idea that, in reality, aims to whiten the culture. Finally, the text argues that samba circles represent spaces of cultural resistance, identity formation, and the affirmation of Black protagonism, in the face of historical invisibilization and attempts at cultural whitening. In sum, the article positions samba circles as vital spaces for the preservation and construction of "amefricanidade."

Keywords: amefricanidade, afro-brazilian culture; samba circles.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo de sua trajetória, Lélia Gonzalez analisa diversas vezes o Carnaval enquanto festa popular de extrema relevância para os brasileiros. A autora também explora, por meio de uma investigação aprofundada sobre as inúmeras contradições existentes no momento do Carnaval, como o modo pelo qual esse rito é valorizado no Brasil acaba corroborando com a noção de democracia racial (Gonzalez, 2020). No entanto, Gonzalez não se debruça sobre o estudo do samba fora do contexto carnavalesco. Partindo dessa brecha, o presente artigo propõe um diálogo que deseja ampliar esse olhar, mobilizando o conceito de amefricanidade, cunhado pela autora, para investigar se as rodas de samba podem ser compreendidas como formas associativas que fortalecem essa categoria político-cultural. Em outras palavras, busca-se analisar se as rodas de samba atuam como espaços de valorização e resistência das matrizes socioculturais negras e indígenas no Brasil e em que medida isso é amefricano.

Este artigo está organizado em três partes. O primeiro tópico desenvolve uma discussão teórica sobre o conceito de amefricanidade, demonstrando como ele propõe novas formas de resistência baseadas na valorização das matrizes socioculturais afro-brasileira e indígenas. A segunda parte aprofunda o processo de invisibilização dessas contribuições culturais, especialmente no contexto de tentativa de construção de uma identidade nacional pelas elites brasileiras. Embora esse encobrimento tenha se iniciado desde a colonização, é no início do século XX, com a propagação da ideia de democracia racial, que ele assume novos contornos. Por fim, a terceira parte analisa as rodas de samba, compreendendo-as não

apenas como manifestações simbólicas da cidade do Rio de Janeiro, mas também como ambientes de resistência cultural, construção identitária e afirmação do protagonismo negro.

A principal lente de análise do artigo é a obra de Lélia Gonzalez, especialmente o texto “A categoria político-cultural de amefricanidade”, presente no livro “Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos” (2020). Como complementação, também foram exploradas as obras “Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa” (2018) e “Festas populares no Brasil” (2024).

Além disso, a pesquisa utilizou como base a busca realizada no Portal de Periódicos da Capes pelos termos “amefricanidade” e “América Ladina”, com os filtros “acesso aberto”, “produção nacional” e idioma “português”. Foram encontrados 39 e 14 resultados, respectivamente. A partir da leitura dos resumos, foram selecionados 8 artigos que apresentam abordagens capazes de contribuir para a temática da cultura, fundamentadas em uma perspectiva epistemológica antirracista e decolonial, e que também integram o referencial teórico deste trabalho.

No que se refere ao estudo das rodas de samba, o artigo estabelece um diálogo com três obras fundamentais: “As sete encruzilhadas da cidade” (2025), de Luiz Antonio Simas; “Samba, o dono do corpo” (1998), de Muniz Sodré; e “No princípio, era a roda: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes” (2005), de Roberto Moura.

Assim, esta produção teórica visa, além de reconhecer a memória e a contribuição negra para a sociedade, dar visibilidade a um aspecto ainda pouco explorado nos estudos sobre o samba: as rodas de samba.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1. DISCUSSÃO TEÓRICA SOBRE A AMEFRICANIDADE

A categoria político-cultural da amefricanidade cunhada por Lélia Gonzalez propõe uma mudança de paradigmas, ou melhor, a criação de um paradigma contracolonial (Lima, 2023). Em síntese, o termo foi forjado como um mecanismo que anuncia, por meio da valorização da matriz sociocultural afro-brasileira, possibilidades de resistência e de desconstrução do discurso hegemônico racial, rompendo com a ideia de que o Brasil é constituído por uma cultura essencialmente branca e europeia (Júnior; Lira, 2022).

Nesse sentido, a categoria de amefricanidade consagra-se como uma análise crítica ao mito da democracia racial, a partir de duas perspectivas inovadoras (Júnior; Lira, 2022). A primeira destaca o papel central das mulheres negras na formação histórico-cultural da sociedade brasileira. Desse modo, ressalta-se que a introdução da dimensão racial às

análises feministas não restringe o conceito de amefricanidade ao âmbito da luta feminista. Dito isso, a autora parte da premissa de que “a superexploração socioeconômica se alia à superexploração sexual das mulheres amefricanas” (Gonzalez, 2020, p.135), resultando na negação de sua humanidade e na animalização de seus corpos:

É importante insistir que, dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma dupla discriminação de mulheres não brancas na região: as amefricanas e as ameríndias. O caráter duplo de sua condição biológica — racial e/ou sexual — as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano. (Gonzalez, 2020, p.132)

Embora o foco deste artigo não seja a temática feminista, torna-se imprescindível, para fins de contextualização acerca do conceito de amefricanidade e da trajetória de Lélia Gonzalez, abordar, ainda que de forma sucinta, o diálogo de suas contribuições acadêmicas com o movimento feminista negro. Já a segunda perspectiva, que é mais central para a presente pesquisa e, por isso, será explorada de forma mais detalhada ao longo do texto, reivindica o reconhecimento da relevância das matrizes culturais africanas e ameríndias para a formação da identidade brasileira.

No que diz respeito à utilização do conceito para a desconstrução do discurso hegemônico racial, a amefricanidade gera uma provocação para o deslocamento das referências culturais calcadas nos valores coloniais, apontando caminhos para a subversão da mentalidade colonial brasileira (Nicolau; Santos, 2022). Barreto (2018) interpreta a teoria de Gonzalez afirmando que, para a autora, a cultura brasileira é essencialmente negra, ainda que o racismo busque negar essa realidade de forma “neurótica”, insistindo em se identificar com a branquitude e com uma suposta herança europeia. Nesse viés, Gonzalez (2020, p. 137) afirma que “todos os brasileiros (não apenas os pretos e pardos do IBGE) são ladino-amefricanos”, anunciando para uma herança cultural comum, que atravessa a sociedade brasileira, muitas vezes ignorada pelos discursos oficiais da nação.

O mencionado ocultamento da contribuição negra constitui-se também como uma forma de violência cifrada, que é uma das possíveis expressões práticas do racismo por denegação. Diante disso, a amefricanidade deve ser utilizada como uma ferramenta de resgate da influência efetiva dos negros e indígenas na formação histórico-cultural brasileira, destacando a heterogeneidade da identidade brasileira (Nicolau; Santos, 2022). Dessa forma, a categoria cria possibilidades para a construção de “um país multiétnico, com uma diversidade de manifestações culturais e onde o lugar do negro em termos culturais é a grande fonte na qual toda uma produção artística oficial vai se inspirar” (Gonzalez, 2018, p.

289). Assim, adotar a categoria de amefricanidade é também vislumbrar caminhos para que essa diversidade cultural seja reconhecida e visibilizada, assumindo as dinâmicas culturais que de fato ocorrem na América Latina (Nicolau; Santos, 2022).

De tal maneira, acionar a amefricanidade é fundamental para se reconhecer que as experiências vividas pelos subalternos produzem conhecimento e para retomar identidades historicamente silenciadas (Nicolau; Santos, 2022). Essa categoria político cultural consolida-se como uma ferramenta contra-hegemônica de valorização das “soluções inventivas e originais produzidas pelos amefricanos” (Lima, 2023, p.173), que abarca diversidade de dinâmicas presentes na América Latina, destacando as experiências de negros e indígenas. Nesse sentido, a amefricanidade se coloca como uma lente que reivindica os nascimentos culturais ocorridos na América Latina como um todo, bem como suas peculiaridades que fizeram as experiências negra e indígena únicas (Aguiar, 2021).

No que tange à ideia de resistência, a amefricanidade pode ser compreendida como uma expressão concreta da humanidade negra, materializadas nas revoltas, nas estratégias de reexistência e nas formas de organização social desenvolvidas pelos povos negros em diferentes contextos históricos (Silva, 2021). Sendo assim, é inegável que esta categoria político-cultural se consolida enquanto ferramenta da luta antirracista.

Para Gonzalez (2020), a teoria da democracia racial é, na verdade, uma forma disfarçada de manutenção do racismo. Segundo a autora (Gonzalez, 2020, p. 80), o racismo brasileiro “tem vergonha de si”, o que o torna mais difícil de ser identificado, mas não menos violento ou opressor. Ela argumenta que o racismo nunca deixou de existir no país, ele apenas passou a se manifestar de forma oculta, esquecida, reprimida e invisibilizada. Esse processo, que Gonzalez (2020, p. 118) denomina “racismo por denegação”, caracteriza-se tanto pela negação da existência do racismo, como também pela naturalização da posição de subalternidade historicamente imposta às populações negras e indígenas na sociedade:

É a isto, justamente, que se chama de racismo por omissão. E este nada mais é do que um dos aspectos da ideologia do branqueamento que, colonizadamente, quer nos fazer crer que somos um país racialmente branco e culturalmente ocidental, eurocêntrico. Ao lado da noção de “democracia racial”, ela aí está, não só definindo a identidade do negro como determinando o seu lugar na hierarquia social; não só “fazendo a cabeça” das elites ditas pensantes como a das lideranças políticas que se querem populares, revolucionárias. (Gonzalez, 2020, p. 202-203)

Dito isso, o “racismo por denegação”, na tentativa de impor um olhar homogêneo sobre o mundo, mobiliza esforços em torno do apagamento da contribuição cultural e da participação social das populações negras e indígenas, reforçando a construção de um modelo de sociedade marcada por um racismo não assumido. Como aponta Gonzalez (2020, p.123), “o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a “superioridade” branca ocidental à “inferioridade” negro-africana”. Sendo assim, a amefricanidade, enquanto

categoria político-cultural que pleiteia o reconhecimento da importância das matrizes culturais africanas e ameríndias na formação sociocultural brasileira, se constitui como um espaço de resistência também perante o racismo por denegação (Júnior; Lira, 2022).

Nesse sentido, destaca-se que as manifestações culturais das populações subalternizadas surgem como estratégias de resistência, que possibilitaram a reconstrução de referências e a atribuição de novos significados (Barreto, 2024). Sob essa ótica, é fundamental reconhecer que as práticas culturais brasileiras, incluindo festas, religiosidades e formas de sociabilidade, foram profundamente marcadas e definidas por diversos grupos étnicos do continente africano, que foram trazidos forçosamente para o continente americano, e pelos seus descendentes (Barreto, 2024). Em diferentes contextos, a herança africana sempre foi a grande fonte revificadora da “heroica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação” (Gonzalez, 2020, p.124).

No que se refere ao caráter continental da amefricanidade, Gonzalez (2020, p.17) compreende que a categoria político-cultural “ultrapassa as barreiras territoriais, linguísticas e ideológicas, permite construir um entendimento mais profundo de toda a América, contestando a apropriação do termo para definir apenas os estadunidenses”. Desse modo, é fundamental destacar que a amefricanidade rompe com as fronteiras nacionais, ao propor uma abordagem teórica inovadora, capaz de orientar análises e transformações socioculturais em toda a América Latina (Barreto, 2024), além de oferecer uma alternativa à noção tradicional de identidade nacional (Nicolau; Santos, 2022). Assim, segundo Silva (2019) a amefricanidade, ao colocar em evidência as contribuições culturais dos negros e indígenas, cria recursos para a compreensão mais aprofundada das dinâmicas culturais da América Latina :

Por tudo isso, e muito mais, acredito que politicamente é muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente nos identificarmos a partir da categoria de amefricanidade e nos autodesignarmos amefricanos: de Cuba, do Haiti, do Brasil, da República Dominicana, dos Estados Unidos e de todos os outros países do continente. “Uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular.” Então, por que não abandonar as reproduções de um imperialismo que massacra não só os povos do continente mas de muitas outras partes do mundo e reafirmar a particularidade da nossa experiência na AMÉRICA como um todo, sem nunca perder a consciência da nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África? (Gonzalez, 2020, p. 124-125)

Sendo assim, a amefricanidade sugere a resignificação do “lugar de negro”, conceito que também foi cunhado por Lélia Gonzalez (1982). Esse deslocamento interpretativo desencadeia uma abordagem que propõe a partir das margens e coloca sujeitos historicamente excluídos (pessoas negras e indígenas) no centro das interpretações,

considerando outras histórias e narrativas do continente, que não aquelas forjadas pelo colonialismo (Barreto, 2024).

Portanto, Lélia Gonzalez, por meio da criação do conceito de amefricanidade, levanta uma reflexão crítica sobre a ideia de nação brasileira, que estaria centrada na segregação, discriminação e invisibilização da população negra. Para a autora, torna-se urgente visibilizar e destacar a presença da negritude como identidade cultural na formação sociopolítica brasileira (Júnior; Lira, 2022). Para desenvolver essa discussão, a próxima seção examinará os mecanismos que sustentaram o processo de ocultamento da contribuição cultural afro-brasileira, que foi atravessado pelo racismo por denegação, possibilitando que esse ocultamento, embora intencional, operasse de forma velada.

2.2. O OCULTAMENTO DA CONTRIBUIÇÃO CULTURAL AFRO-BRASILEIRA

No início do século XX, o Rio de Janeiro passou por um processo de reorganização do espaço urbano espelhado nos modelos das grandes cidades internacionais (Simas, 2025). Paralelamente a isso, foram difundidas, no Brasil, as teorias da democracia racial da miscigenação, que implicavam em um processo de desafricanização de vários elementos culturais, que foram simbolicamente clareados e convertidos em mestiços.

A identidade nacional brasileira foi construída como um projeto baseado na ideia de democracia racial, um imaginário sustentado pela falsa noção de cordialidade e convivência harmoniosa entre as raças, enraizado em uma perspectiva profundamente colonial (Nicolau; Santos, 2022). Quanto à mestiçagem, os autores a caracterizam como um modelo assimilacionista, vinculado a uma ideologia hegemônica baseada em um ideal de branqueamento. Essa ideologia busca enquadrar a sociedade brasileira, que é marcada por sua pluriracialidade e multiculturalidade, dentro de uma identidade nacional construída a partir de uma visão eurocêntrica, inibindo as identidades negras e indígenas de operarem a cultura nacional (Nicolau; Santos, 2022).

Nesse processo, havia a intenção de afirmar os valores de uma elite cosmopolita, o que implicava o apagamento ou o enquadramento disciplinar das referências culturais de herança africana, especialmente aquelas que fortaleciam laços de solidariedade e os modos de convivência comunitária, como as rodas de samba, as festas religiosas, as maltas de capoeira, os blocos de carnaval, as batucadas e as macumbas (Simas, 2025). De forma semelhante, Sodré (1998) afirma que ocorreu um processo de desqualificação cultural da população negra, que incidiu sobre seus costumes, modelos de comportamento, práticas religiosas e até mesmo sobre a própria cor da pele.

No campo cultural, o racismo por denegação pode ser facilmente desvelado em seus processos empíricos, mesmo que se manifeste de forma não assumida. De modo prático, ele se revela ao reduzir e encobrir as expressões culturais de origem africana e ameríndia, contribuindo para a marginalização dessas identidades. Ocorre que, simultaneamente à instrumentalização do racismo por omissão, em momentos de conveniência, a ideologia da democracia racial é mobilizada para criar mecanismos de falsa valorização das populações negras com a finalidade de construir uma identidade nacional, sendo o Carnaval um exemplo elucidativo desse mecanismo.

Durante o rito carnavalesco, o mito da democracia racial “é atualizado com toda a sua força simbólica” (Gonzalez, 2020, p.71). Nesse momento, o negro, de repente, se desloca de um local marginalizado “para se transformar no símbolo da alegria, da descontração, do encanto especial do povo dessa terra chamada Brasil” (Gonzalez, 2020, p.81). No mesmo sentido, Barreto (2024) observa que o carnaval se configuraria como um momento emblemático de inversão e subversão das relações sociais, no qual pessoas negras deixariam de ocupar a posição de marginalidade para se tornarem símbolo da alegria. Assim, o carnaval torna-se um exemplo evidente da contradição presente na democracia racial: ao mesmo tempo em que há uma valorização das expressões culturais negras, essa exaltação é momentânea e não reflete mudanças reais na estrutura social. Assim, essa falsa valorização, longe de promover igualdade, reforça e legitima a existência de um racismo velado e não assumido:

Só que na hora de mostrar o que eles chamam de “coisas nossas”, é um tal de falar de samba, tutu, maracatu, frevo, candomblé, umbanda, escola de samba e por aí afora. (...) E culminando pinta esse orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. (Gonzalez, 2020, p. 80-81)

Esse cenário revela o que Lélia Gonzalez chama de “neurose da nossa cultura”, uma contradição em que o Brasil, ao mesmo tempo em que valoriza e celebra manifestações afro-brasileiras como o samba e o carnaval, ainda sustenta o ideal de uma nação branca e ocidental (Barreto, 2018). Como aponta a autora, “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios” (Gonzalez, 2020, p. 74), e “não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência” (Gonzalez, 2020, p. 115).

Conclui-se que a identidade nacional brasileira, construída em torno da ideia de uma suposta identidade mestiça agregadora das diferenças, nega a importância das identidades raciais particulares, ocultando também as hierarquias estruturais e as discriminações cotidianas que marcam as relações étnico-raciais na sociedade brasileira (Júnior; Lira, 2022). Diante disso, a crítica de Gonzalez ao mito da democracia racial e ao ideal de país mestiço

vem acompanhada de uma urgência para a valorização das “culturas afro-brasileiras e ameríndias”, proposta que ela sintetiza na expressão “América Ladina” (Júnior, Lira, 2022).

Assim, foi possível perceber que o conceito de amefricanidade emerge como uma resposta ao processo de ocultamento da contribuição cultural afro-brasileira, propondo a criação de um novo paradigma cultural preocupado com o protagonismo afro-brasileiro. Diante dessa reflexão, a próxima seção deste artigo investiga a trajetória do samba no Rio de Janeiro, com foco nas rodas de samba, compreendidas como expressões culturais simbólicas de resistência e luta, o que dialoga com seu potencial de preservação e difusão da amefricanidade.

2.3. AS RODAS DE SAMBA ENQUANTO ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA CULTURAL

Como visto anteriormente, o racismo de base colonial foi o pano de fundo da formação brasileira, sendo uma de suas formas de atuação a desvalorização dos bens simbólicos dos povos subalternizados, afetando sua autoestima, a partir da pressão para que se internalize a ideia de que suas culturas são inferiores (Simas, 2015). A partir da perspectiva de Gonzalez (2020, p. 120) de que “a força do cultural se apresenta como a melhor forma de resistência” ao racismo por denegação, esse tópico se detém a compreender se as rodas de samba se constituem como espaços de resistência cultural.

Para tanto, adota-se a definição de cultura consolidada por Simas (2025). O autor compreende a cultura como “um conjunto de práticas e elaborações simbólicas definidoras e dinamizadoras de modos de vida” (Simas, 2025, p. 34). Nessa perspectiva, a cultura não é inerentemente boa ou ruim, ela se manifesta na maneira como um grupo cria ou reelabora suas formas de vida e estabelece significados complexos sobre a realidade que o cerca (Simas, 2025).

Simas (2025) aprofunda seu entendimento sobre cultura, ao explorar especificamente o conceito de cultura da diáspora. O autor descreve esse processo como:

(..) um empreendimento inventivo de aglutinação e reconstrução, em outros territórios, de tudo aquilo que foi destruído: os laços comunitários, as redes de sociabilidade, as relações de pertencimento, as identidades, os modos de ser e estar no mundo, sendo culturas profundamente inventivas e comunitárias (Simas, 2025, p. 87).

Tendo em vista o exposto, as culturas dos povos africanos trazidos para o Brasil configuram-se como um exemplo evidente de cultura diaspórica. Por meio desse processo, também “nasce o samba brasileiro, como experiência inventiva de sobrevivência física, reconstituição de culturas, saberes, tecnologias, sentidos e linguagens que formam o ser” (Simas, 2025, p. 88). Para o autor, o samba representa um sistema de organização de mundo

construído debaixo para cima e fundamentado nas culturas da diáspora africana redefinidas no Brasil, processo que ocorre por meio da construção de experiências associativas (Simas, 2025).

A etimologia da palavra samba está ligada à corporeidade (Simas, 2025). No samba, para além da relação com o ritmo, a coreografia e a umbigada, está presente o "protagonismo do corpo que transita da condição subalterna para a condição soberana" (Simas, 2025, p. 90). Assim, o samba constitui-se como "uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano" (Sodré, 1998, p.12).

O samba, em suas várias formas, é uma expressão musical e corporal das culturas afro-brasileiras que, diante da tragédia da diáspora africana, permite reinventar a vida de maneira criativa mesmo em condições de precariedade (Simas, 2025). Aqui, não se trata de romantizar a dor e o sofrimento decorrentes da diáspora nas Américas, mas de reconhecer que, apesar da violência e crueldades impostas, persistem a vida e a resistência. Nesse sentido, a manifestação cultural afro-brasileira não representa apenas um gesto de preservação da herança africana, mas também se configura como uma potente ferramenta de resistência cultural, permitindo que, por meio dela, corpos historicamente subalternizados encontrem caminhos para se afirmarem como protagonistas de suas próprias histórias e experiências.

A exclusão social no Brasil é um projeto de Estado, que se dá a partir da articulação permanente entre o controle e colonização dos corpos subalternizados e a "desqualificação das camadas subalternas como agentes incessantes de invenção de modos de vida" (Simas, 2025, p. 27). No início do século XX, junto com o surgimento do samba no Rio de Janeiro, a cidade passava por uma série de transformações que tinham como objetivo equipará-la a uma capital europeia. Tal processo de "construção de uma cidade cosmopolita dependia da criminalização dos saberes negros", bem como de outros elementos lúdicos que faziam parte do cotidiano dos pobres (Simas, 2025, p. 50). Como observa Simas (2025, p. 36), "a posse de um pandeiro era suficiente para a polícia enquadrar o sambista na lei de repressão à vadiagem, conforme aconteceu com João da Baiana". Nesse contexto de repressão estatal, os "redutos de descendentes de africanos funcionaram como verdadeiros territórios de pertencimento e circulação de saberes não canônicos" (Simas, 2025, p. 50), onde o samba se consolidou como elemento central da vida comunitária.

Um dos espaços emblemáticos da consolidação do samba foi a Praça Onze, também conhecida como Pequena África. Esse território tornou-se um importante centro de sociabilidade e de continuidade das tradições afro-diaspóricas, sendo, como aponta Sodré (1998, p.16), "um centro de continuidade da Bahia negra, logo de parte da diáspora africana,

no Rio”. Além disso, a Praça Onze serviu como ponto de convergência de populações pobres provenientes dos morros, “favorecendo a expansão territorial de blocos carnavalescos, cordões e rodas de samba” (Sodré, 1998, p.17). Assim, a demolição desse espaço, a partir da década de 1940, representou não apenas a destruição de um dos lugares mais significativos para a história das culturas negras no Rio de Janeiro, mas também um símbolo das tensões entre o projeto de modernização urbana, com raízes coloniais, e a preservação das expressões culturais afro-brasileiras (Simas, 2025).

Como consequência dessas transformações urbanas e sociais, o samba foi progressivamente deslocado das áreas centrais da cidade para regiões mais periféricas, o que contribuiu para a sua difusão por diversos bairros do Rio de Janeiro (Moura, 2005). Essa dispersão territorial permanece visível até os dias atuais, com o circuito das rodas de samba espalhado por toda a cidade.

Ainda na primeira metade do século XX, especialmente com o advento do rádio e do disco, o samba, surgido entre as camadas mais pobres de descendentes de africanos, chegou às camadas médias e elites (Simas, 2025). A partir desse momento, o samba passou a ser percebido como um elemento fértil para a construção do imaginário de um povo brasileiro, sendo instrumentalizado na produção de um Brasil idealizado, mestiço e cordial. Havia uma geração de intelectuais e homens públicos “empenhada em imaginar a solução da identidade brasileira a partir do idealizado caráter mestiço do povo e da cultura que ele produz” (Simas, 2025, p. 58), e o samba foi uma ferramenta essencial nesse projeto de construção da brasilidade. Isso porque, essas elites acreditavam que “esse Brasil imaginado seria capaz de resolver no campo da cultura os dilemas de uma formação histórica marcada pela violência do colonialismo, expressa na escravidão, na dizimação dos índios, na manutenção de privilégios de uma minoria e na concentração da propriedade” (Simas, 2025, p.59):

A poderosa manifestação cultural gestada pelos descendentes africanos foi elevada à condição de símbolo nacional; talvez em virtude da sua força e originalidade, talvez como estratégia cordial de dominação e domesticação produzidas pelas elites brasileiras; o mais provável é que seja resultado do cruzamento entre as duas coisas. (Simas, 2025, p. 57)

Assim, o samba, ao mesmo tempo em que preservava suas matrizes rítmicas por meio de um longo processo de continuidade e resistência cultural, passou a ser considerado uma fonte geradora de significações nacionalistas (Sodré, 1998). Dessa forma, “o samba era uma referência permanente, que se podia recalcar ou exhibir, de acordo com as circunstâncias” (Sodré, 1998, p. 37). Destaca-se que o caráter racista desse processo é inegável, o que é ilustrado por Gonzalez quando a autora aponta que, no âmbito da música popular, o samba e a MPB sempre foram classificados como categorias distintas: “música popular brasileira é

uma coisa e samba já é outra, que tem outro espaço do qual o "criolêu" não pode sair" (Gonzalez, 2020, p. 290).

A comercialização do samba nos anos 20 (vinte) foi possibilitada pela febre nacionalista que afetava os meios intelectuais e políticos da época. Essa "expropriação" não pode ser interpretada de forma paranoica, como um roubo deliberado ou uma simples "corrupção cultural", em que os valores de uma classe seriam apropriados por outra (Sodré, 1998, p. 50). Isso porque, ao longo de sua trajetória, o samba se constituiu como um discurso tático de resistência no interior do campo ideológico do modo de produção dominante, não podendo ser compreendido apenas como uma simples prática de contrariedade do poder ou como o avesso da cultura dominante (Sodré, 1998). Sua trajetória é marcada por ambiguidades, avanços e recuos, mas, ainda assim, o samba sempre se manteve como um movimento contínuo de afirmação e preservação dos valores culturais negros (Sodré, 1998):

(...) no samba tradicional, há fortes aspectos de resistência cultural ao modo de produção dominante na sociedade atual, porque a produção desse samba ainda tem lugar no interior de um universo de sentido alternativo, cujos processos fixadores partem da cultura negro-brasileira. (Sodré, 1998, p. 59)

Antes mesmo da consolidação do samba como gênero musical e das escolas de samba como agrupamentos comunitários, já havia a roda de samba, que não se confunde com uma coisa nem outra (Moura, 2005). As rodas de samba são "uma ampliação do universo doméstico, o espaço onde o trabalhador dá lugar ao boêmio e a rotina cede vez à criatividade – num certo sentido, uma usina de recuperação de energias em que o sambista se sente "em casa"" (Moura, 2005, p. 31). Para dimensionar a importância das rodas, é possível afirmar que elas foram a origem física das matrizes do samba (que podem ser compreendidas como raízes estéticas), atuando como "instância legitimadora dos tipos de produção musical dentro do samba" (Moura, 2005, p. 42)

Não há dúvidas que as rodas de samba e o Carnaval carioca são processos culturais distintos. No entanto, sua conexão é evidente tanto pelo momento histórico de seu surgimento, quanto pela trajetória de seus agentes culturais de origem afro-brasileira. Nesse viés, o ambiente das rodas de samba, assim como o das agremiações carnavalescas, são formas de criar laços identitários, de formar redes de proteção social duradouras e de construir um modelo de sociabilidade das ruas (Simas, 2025):

Nessa cidade marcada pela tentativa dos detentores do poder de extirpar as referências à herança africana, as diversas manifestações culturais das populações negras, exatamente aquelas que engendravam novos laços de sociabilidade e reforçavam convívios comunitários, eram sistematicamente perseguidas: a roda de samba, as festas religiosas, as maltas de capo-eira, os blocos carnavalescos e batuques diversos. (Simas, 2015, p.41)

Ainda, o desfile de uma escola de samba reafirma que o carnaval é uma expressão de luta, política e poética, e profundamente conectada ao presente, sustentada pela sabedoria ancestral das culturas afro-diaspóricas, que atravessa o tempo e permanece sempre atual (Simas, 2025). De forma análoga, “como em qualquer ritual, a roda preserva e atualiza o que está em sua origem. Nela, o que é tradição dialoga com o presente no curso da história. Tudo ocorre a partir das condições materiais possíveis, mas é imprescindível que os fundamentos sejam respeitados.” (Moura, 2005, p.15).

As rodas de samba, desde de seus primórdios, são “ponto de encontro, troca de experiências, criação de pertencimentos, formação de rede de proteção social e centro dinâmico de incessante produção de cultura” (Simas, 2025, p. 49). Nesse sentido, elas se constituem como tecnologias de resistência locais e como manifestações culturais que te fazem sair do plano individual e acessar o coletivo, por meio da corporeidade, o calor humano, a dinâmica de troca, elementos muitas vezes recalcados pela construção de uma brasilidade calcada nos valores colonialistas.

Assim, as rodas de samba são ambientes marcados por diferentes tipos de samba que, embora diversos, “são perpassados por um mesmo sistema genealógico e semiótico: a cultura negra” (Sodré, 1998, p. 35). “Face à imposição de um saber europeu que se legitimou como único” (Silva, 2019, p.144), esses espaços de visibilização e afirmação dos saberes da diáspora africana estão longe de reproduzirem os valores brancos ocidentais. A partir de uma prática coletiva que envolve o fazer artístico afro-diaspórico, as rodas de samba se constituem como “templos de afirmação e invenção de identidade”, em que os protagonistas são populações subalternizadas que, através da cultura, assumem o protagonismo de suas vidas (Simas, 2025, p.91):

Mais do que gênero musical ou bailado coreográfico, o samba é elemento de referência de um complexo cultural que dele sai e a ele retorna. No samba vivem saberes que circulam: formas de apropriação do mundo, construção de identidades comunitárias, hábitos cotidianos, jeitos de comer, beber, vestir, enterrar os mortos, celebrar os deuses, louvar os ancestrais etc. (Simas, 2015, p.88)

No que diz respeito às letras dos sambas, elas afirmam com beleza e poesia a capacidade “celebrar os sentimentos vividos, as convicções, as emoções, os sofrimentos reais de amplos setores do povo, sem qualquer distanciamento intelectualista” (Sodré, 1998, p. 45). Além disso, a ideia de que “a letra de samba pôde deixar transparecer aspectos verdadeiros do português falado no Brasil, geralmente reprimidos pelo texto escrito oficializado nas instituições dominantes” (Sodré, 1998, p. 46) dialoga com o conceito de “pretuguês” de Gonzalez (2020, p. 115), definido como “a marca de africanização do português falado no Brasil”. Assim, “o samba é o meio e o lugar de uma troca social, de

expressão de opiniões, fantasias e frustrações, de continuidade de uma fala (negra) que resiste à sua expropriação cultural” (Sodré, 1998, p.59).

No samba tradicional carioca, a frequente exaltação da vida no morro, que por vezes é interpretada como alienante, deve, na verdade, ser compreendida como um dispositivo simbólico capaz de minar o sistema de valores da cultura dominante (Sodré, 1998). Nesse contexto, o morro representa um espaço mítico de liberdade, a utopia do samba. Essa utopia não é um mero sonho ou devaneio nostálgico, mas a instauração "filosófica" de uma ordem alternativa, que contesta os termos vigentes na realidade histórica (Sodré, 1998). É essa utopia que confere transitividade à promessa, ao sonho e à poesia presentes nas letras (Sodré, 1998).

Portanto, diante da violência cultural, que posiciona a cultura eurocêntrica como a única merecedora da denominação de cultura, as rodas de samba constituem-se como uma expressão cultural de resistência e luta. Enquanto manifestação cultural simbólica da cidade do Rio de Janeiro, as rodas de samba são ambientes de preservação e construção da amefricanidade, categoria que pode ser identificada na raiz do processo de constituição do samba como entidade cultural. Assim sendo, o diálogo das rodas de samba, como formas de experimentar a vida e abordar o mundo, com o conceito de amefricanidade propõe um mergulho profundo nas referências culturais afro-brasileiras, rompendo com visões limitadas e elitistas da formação sociocultural brasileira

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, a proposta deste artigo foi mobilizar o conceito de "amefricanidade" de Lélia Gonzalez, com a finalidade de investigar em que medida as rodas de samba podem ser compreendidas como formas associativas que fortalecem essa categoria político-cultural.

No primeiro momento, analisou-se que, em oposição à democracia racial ou à ideia de miscigenação, a amefricanidade surge como uma categoria político-cultural contracolonial e emancipatória, que propõe uma mudança de paradigmas. Ao romper com fronteiras nacionais e propor uma abordagem continental, calcada no conceito de América Ladina, a amefricanidade oferece uma ferramenta de resistência, colocando no centro as experiências e os saberes historicamente silenciados de pessoas negras e indígenas. Nesse sentido, a partir do desvelamento do discurso hegemônico racial, a categoria reivindica o reconhecimento das matrizes culturais africanas e ameríndias, destacando a heterogeneidade das identidades da América Ladina.

Em seguida, demonstrou-se que a construção da identidade nacional brasileira foi marcada por um projeto de ocultamento das contribuições culturais negras e indígenas, sustentado tanto pelo mito da democracia racial quanto pelo ideal de um país miscigenado.

No último momento, dentro dessa movimentação em prol da afirmação da pluralidade étnico racial, verificou-se que as rodas de samba se configuram como espaços de resposta à homogeneidade cultural, de afirmação e invenção de identidade, onde os valores matrizes culturais africanas são continuamente preservados e atualizados. Além disso, elas se constituem como locais de sociabilidade, reconstrução de laços comunitários e afirmação do protagonismo negro, em face da tentativa de reduzir o corpo negro a uma máquina produtiva. Assim, torna-se evidente que as rodas de samba operam como expressões culturais de resistência e luta, oferecendo um mergulho profundo nas referências afro-brasileiras, desafiando visões eurocêntricas e reducionistas sobre a formação sociocultural do Brasil.

À luz do exposto, conclui-se que as rodas de samba funcionam como ambientes vitais de preservação e construção da *amefricanidade*, confirmando sua relevância na consolidação dessa categoria político-cultural e na promoção de uma identidade *amefricana*, que é pluriétnica e multicultural. Diante disso, considera-se fundamental o aprofundamento de estudos que busquem investigar os mecanismos empíricos de manifestação do conceito de *amefricanidade*, especialmente por meio da análise das rodas de samba no contexto urbano do Rio de Janeiro. Reconhece-se, portanto, a limitação deste artigo em explorar de forma vasta essa dimensão empírica, que certamente poderá enriquecer futuras investigações sobre as formas de resistência cultural no Brasil por meio do samba.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Lourival. **Transculturando a amefricanidade de Lélia Gonzalez: decolonialidades em debate**. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v. 9, n. 1, p. 301–315, jan./jun. 2021. ISSN 2318-9576. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/tes.v9i1.19318>. Acesso em 5 jul. 2025.

BARRETO, Raquel. Prefácio. In: GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024. p. 23–44. ISBN 978-6557173725.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024. ISBN 978-6557173725.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982, 115 p.

GONZALEZ, Lélia. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana, 2018.

JÚNIOR, Aristeu Portela; LIRA, Bruno Ferreira Freire Andrade. **América Ladina e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez**. Horizontes da Antropologia, Porto Alegre, v. 28, n. 63, p. 105–131, maio–ago. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000200004>. Acesso em 5 de jul. 2025.

LIMA, Ana Paula Oliveira. **“Lugar de negro” na América Ladina: uma análise da teoria sociorracial da desigualdade**. Revista Foco, Curitiba, v. 16, n. 2, e970, p. 01–19, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.54751/revistafoco.v16n2-094>. Acesso em 5 jul. 2025.

LIMA, Tatiana Rodrigues. **Música, comunicação e decolonialidade: perspectivas americanas de investigação**. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, São Paulo, v. 22, n. 42, jan./abr. 2023. ISSN 1807-3026. Disponível em: <https://doi.org/10.55738/alaic.v22i42.980>. Acesso em 5 jul. 2025.

MOURA, Roberto. **No princípio, era a roda: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes**. Rocco Digital, 2005. ISBN 978-8581223964.

NICOLAU, Sofia Maria C.; SANTOS, Steffane P. A **categoria político-cultural de amefricanidade como tensionamento afrodiaspórico à identidade nacional brasileira**. Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, 2022. e-ISSN 2525-8036. ISSN 2595-6051. Disponível em: <https://doi.org/10.35699/2525-8036.2022.33350>. Acesso em 5 jul. 2025.

NUNES, Ana Claudia Barbosa. **Amefricanidade como concepção de justiça social contra a neurose cultural brasileira**. Revista Alamedas, São Paulo, v. 12, n. 1, 2024. e-ISSN 1981-0253. Disponível em: <https://doi.org/10.48075/ra.v12i1.32049>. Acesso em 5 jul. 2025.

SILVA, Ana Paula Procopio da. **Resistências negras e amefricanidade: diálogos entre Clóvis Moura e Lélia Gonzalez para o debate antirracista das relações de classe na América Latina**. Revista Fim do Mundo, n. 4, p. 1–17, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/2675-3871.2021.v2n4.p42-59>. Acesso em 5 jul. 2025.

SILVA, Mayana Hellen Nunes da. **Da crítica da América Latina à América Ladina crítica: para uma genealogia do conhecimento a partir de Lélia González**. Cadernos de Gênero e Tecnologia, Curitiba, v. 12, n. 40, p. 143–155, jul./dez. 2019. Disponível em: [10.3895/cgt.v12n40.9490](https://doi.org/10.3895/cgt.v12n40.9490). Acesso em 5 jul. 2025.

SIMAS, Luiz Antonio. **As sete encruzilhadas da cidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2025. 108 p. ISBN 978-6561281188.

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