

FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

Álvaro Henrique da Silva Halfeld

TERRITÓRIO, CULTURA E SAMBA: um estudo aproximativo do Grêmio Recreativo
Escola de Samba Portela

Juiz de Fora

2026

FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

Álvaro Henrique da Silva Halfeld

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre(a) em Serviço Social.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Mônica Aparecida Grossi

Juiz de Fora
2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Haffeld, Álvaro Henrique da Silva.

Território, Cultura e Samba : Um estudo aproximativo do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela / Álvaro Henrique da Silva Haffeld. -- 2026.
115 f.

Orientador: Mônica Aparecida Grossi

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2026.

1. Portela. 2. Samba. 3. Território. 4. Escolas de samba. 5. Cultura. I. Grossi, Mônica Aparecida, orient. II. Título.

Álvaro Henrique da Silva Halfeld

TERRITÓRIO, CULTURA E SAMBA: um estudo aproximativo do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Serviço Social. Área de concentração: Questão Social, Território, Política Social e Serviço Social.

Aprovada em 09 de fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Mônica Aparecida Grossi - Orientadora

Universidade Federal de Juiz de Fora

Profª Drª Helena Rizzatti Fonseca

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof Dr Leonardo Nogueira Alves

Universidade Federal de Ouro Preto

Juiz de Fora, 24/06/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Monica Aparecida Grossi Rodrigues, Professor(a)**, em 24/06/2026, às 21:00, 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 **Leonardo Nogueira Alves, Usuário Externo**, em 25/06/2026, às 15:07, 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 **Helena Rizzatti Fonseca, Professor(a)**, em 01/07/2026, às 11:54, 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-UJF (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **3043848** e o código CRC **3493B48F**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos orixás que me regem, Oxalá e Yemanjá. Santa Sara Kali de quem sou devoto e todo o povo do lado de lá.

Minha mãe, Adriana Silva Pinto por todo apoio. Todas as matriarcas da minha família. Juliana Pinto Adad e Nathalia Pinto Duarte Oliveira, minhas irmãs.

Ao projeto Clínica Para Todos, especialmente Aline do Amaral Farias Oliveira que através da escuta pôde me guiar durante o processo contínuo de remontar a minha própria história e compreender o meu lugar enquanto sujeito desejante e faltante, o que não é pouca coisa.

Mônica Aparecida Grossi que foi uma grande amiga durante essa jornada.

Alysson Lima de Oliveira, Marina Fernandes Toledo Lourenço e Isabela Machado de Aragão Gusman, amigos que acompanharam todo esse processo.

Helena Rizzatti Fonseca que ministrou a disciplina no Programa de Pós-Graduação em Geografia, que sem o processo de aprendizado e o referencial bibliográfico, essa pesquisa não seria possível.

Leonardo Nogueira Alves, que apontou um norte e uma direção para esta dissertação durante a qualificação.

Elizete Maria Menegat que abriu esse espaço desde o começo da minha graduação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

É foi ruim a beça
Mas pensei depressa
Numa solução para a depressão
Fui ao violão
Fiz alguns acordes
Mas pela desordem
Do meu coração
Não foi mole não
Quase que sofri desilusão
Tristeza foi assim se aproveitando
Pra tentar se aproximar
Ai de mim
Se não fosse o pandeiro, o ganzá e o tamborim
(Jovelina Pérola-Negra, 1988)

RESUMO

Esta dissertação foi um trabalho construído através de categorias analíticas elencadas para a compreensão da produção cultural negra territorializada no Rio de Janeiro. Os sambas e as Escolas de Samba, em especial o Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela no bairro de Oswaldo Cruz e Madureira que foi elencado enquanto instituição cultural centenária de uma forma de fazer cultura em território suburbano e negro. Compreende-se o samba e as escolas de samba enquanto expressões e formas de resistência de um processo de territorialização da população negra e marginal carioca, resgatando uma historicidade vinculada à formação social e espacial brasileira. Parte-se da concepção de território enquanto espaço produzido e produtor de coletividades e de organização das relações sociais, compreendendo a Portela enquanto um sujeito coletivo capaz de expressar, por meio da prática cultural, conflitos, permanências e formas de resistência mediadas pelo discurso carnavalesco. A pesquisa possui caráter qualitativo, fundamentada na teoria crítica marxista e teoria crítica contemporânea, articulando as categorias de território, cultura, trabalho, natureza e linguagem. Foram utilizados enquanto instrumentos metodológicos: revisão bibliográfica, análise documental e visitas à quadra da agremiação e ao Museu do Samba. Indica-se que o samba e as escolas de samba constituem formas de produção cultural e política que expressam a inserção histórica da população negra na cidade do Rio de Janeiro, evidenciando processos de desterritorialização, resistência e reterritorialização. Assim, a Portela se afirma como um importante espaço de memória, identidade e produção cultural no contexto urbano carioca.

Palavras-chave: Portela; território; samba, escolas de samba; cultura.

ABSTRACT

This dissertation is a work constructed through analytical categories listed for understanding the territorialized Black cultural production in Rio de Janeiro. Samba and Samba Schools, especially the Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela in the Oswaldo Cruz and Madureira neighborhoods, were selected as a centennial cultural institution representing a way of creating culture in suburban and Black territory. Samba and samba schools are understood as expressions and forms of resistance in a process of territorialization of the Black and marginalized population of Rio de Janeiro, rescuing a historicity linked to Brazilian social and spatial formation. The study starts from the conception of territory as a space produced by and producing collectivities and the organization of social relations, understanding Portela as a collective subject capable of expressing, through cultural practice, conflicts, continuities, and forms of resistance mediated by carnival discourse. The research has a qualitative character, grounded in Marxist critical theory and contemporary critical theory, articulating the categories of territory, culture, work, nature, and language. The following methodological instruments were used: bibliographic review, document analysis, and visits to the samba school's headquarters and the Samba Museum. Samba and samba schools constitute forms of cultural and political production that express the historical insertion of the black population in the city of Rio de Janeiro, highlighting processes of deterritorialization, resistance, and reterritorialization. Thus, Portela establishes itself as an important space of memory, identity, and cultural production in the urban context of Rio de Janeiro.

Keywords: Portela; territory; samba; samba schools; culture.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 — Alegoria Cais do Valongo.....	56
Fotografia 2 — Comissão de Frente Mangueira 2025.....	61
Fotografia 3 — Comissão de frente Tuiuti, 2025	65
Ilustração 1 — Geografia do Samba Mapa da Zona Norte do Rio de Janeiro	71
Ilustração 2 — Legenda Geografia do Samba Mapa da Zona Norte do Rio de Janeiro ...	71
Ilustração 3 — Continuidade das legendas da Geografia do Samba Mapa da Zona Norte do Rio de Janeiro.....	72
Ilustração 4 - Continuidade das legendas da Geografia do Samba Mapa da Zona Norte do Rio de Janeiro.....	72
Ilustração 5 — Geografia do Samba — Região Metropolitana do Rio de Janeiro	73
Ilustração 6 — Índice de Progresso Social do Rio de Janeiro, 2022	74
Mapa 1.....	75
Fotografia 4 — Alegoria da Portela em 2023	79
Fotografia 5 — Clara Nunes na Portela	82
Fotografia 6 — Fachada da Portela.....	83
Fotografia 7 — Águia da Portela	84
Fotografia 8 — Fundadores da Portela	85
Fotografia 9 — Tripé sob a proteção de Iemanjá.....	89
Fotografia 10 — Alegoria “Em cada porto, nosso ninho”	90
Fotografia 11 — A luta pela justiça	90
Fotografia 12 — Texto de Nilcemar Nogueira no Museu do Samba.....	93
Fotografia 13 — Saudação e licença às Tias dos terreiros.....	94
Fotografia 14 — Tia Ciata	95
Fotografia 15 — Inspirações femininas do samba.....	96
Fotografia 16 — Dona Ivone Lara.....	97
Fotografia 17 — Elza Soares	98
Fotografia 18 — Tia Surica.....	99

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 TERRA E NATUREZA ENQUANTO ELEMENTOS PARA A PRODUÇÃO DO GÊNERO HUMANO E DA CULTURA.....	15
1.1 RELAÇÕES CONSTITUINTES DO SER-SOCIAL: natureza, trabalho, arte, linguagem e cultura.....	15
1.1.1 Arte e natureza em Hegel, Marx e Lukács.....	18
1.2 ALTERAÇÕES DA RELAÇÃO ENTRE O GÊNERO HUMANO, A NATUREZA, O TRABALHO E A CULTURA A PARTIR DA IMPOSIÇÃO COLONIAL.....	26
1.2.1 O iluminismo enquanto elemento de desencantamento e da racionalidade burguesa.....	32
1.3 ACUMULAÇÃO PRIMITIVA E PROPRIEDADE PRIVADA EXCLUSIVA DA TERRA NA INGLATERRA.....	36
2 ESPAÇO E TERRITÓRIO: BRASIL, BERÇO DO SAMBA E DAS ESCOLAS DE SAMBA.....	43
2.1 ELEMENTOS SÓCIO-ESPACIAIS BRASILEIROS PARA A COMPREENSÃO DAS ESCOLAS DE SAMBA.....	43
2.1.1 Canudos: uma experiência da cidade comunitária no semi-árido brasileiro.....	47
2.1.2 De Canudos à Favela: O Morro da Providência e a segregação urbana.....	48
2.2 RIO DE JANEIRO, A CIDADE NEGRA QUE UM DIA QUIS SER PARIS.....	51
2.3 ALGUNS ELEMENTOS SOBRE OS FUNDAMENTOS DO SAMBA, CARNAVAL, SAMBA-ENREDO E ESCOLAS DE SAMBA.....	57
2.3.1 O carnaval.....	61
2.3.2 As metamorfoses da linguagem e do samba.....	63
2.3.3 Geografia do Carnaval das escolas de samba.....	69
3 A PORTELA FAZ BRILHAR 22 ESTRELAS NO CÉU DE OSWALDO CRUZ E MADUREIRA.....	74
3.1 BREVE HISTÓRIA E GEOGRAFIZAÇÃO DE OSWALDO CRUZ E MADUREIRA..	74
3.2 O GRÊMIO RECREATIVO ESCOLA DE SAMBA PORTELA.....	77
3.3 “NASCI QUILOMBO E CRESCI FAVELA”.....	86
3.4 “A FORÇA FEMININA DO SAMBA”: um relato de observação.....	91
CONCLUSÃO.....	101
BIBLIOGRAFIA.....	104

INTRODUÇÃO

A presente dissertação é fruto da caminhada que se iniciou academicamente durante a graduação, mas é fruto de um decorrer de toda a minha vida. Os elementos que compõem o debate sobre território e cultura não são novos para mim, embora tenham aparecido de forma escrita durante a monografia — trabalho de conclusão de curso realizado no ano de 2023 como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Serviço Social —, estiveram presentes na vida inteira, até então, desse sujeito que escreve.

Sob o título *O desencanto do colonialismo e a barbárie do concreto capitalista: um estudo do bairro periférico Jóquei Clube I*, algumas questões surgiram a partir da inserção no campo de estágio na Unidade Básica de Saúde do território. Buscou-se articular o território do município de Juiz de Fora com as contradições da formação socioespacial da cidade e do bairro.

A busca por pertencimento e por compreensão do lugar no mundo é algo que permeia o caminhar de muitos, como é o caso aqui apresentado. Nascido em Juiz de Fora, fui territorializado e desterritorializado no Rio de Janeiro e na própria cidade. Nesse percurso de busca por pertencimento, a presente dissertação é fruto da ruptura com o pessimismo e de uma tentativa de resgate de um encantamento que nunca se desfez na história da formação socioespacial brasileira.

Foi no resgate da memória da infância no bairro de Pilares, na cidade do Rio de Janeiro, que encontrei motivação para a realização desta dissertação. Na Avenida João Ribeiro ocorriam os ensaios do Grêmio Recreativo Escola de Samba Caprichosos de Pilares, localizado na Rua Faleiros, nº 1. Lembra-se, ainda que vagamente, de um ensaio da comunidade no ano de 2004, sobre o enredo “*Xuxa e Seu Reino Encantado no Carnaval da Imaginação*”, do carnavalesco Cahê Rodrigues, posteriormente assistido pela televisão, que gerou um despertar curioso e um encantamento de uma prática que se tornou tradição familiar: assistir aos desfiles de carnaval em grupo pela televisão.

Criado em um matriarcado regido por mulheres que lutaram por sua sobrevivência, a presença de mulheres guerreiras também se faz marcante nesta dissertação. A função materna, tanto nas culturas tradicionais quanto nas contemporâneas, não pode ser relegada, pois é a partir dela que a vida se torna possível. Neto de uma avó portelense e admiradora de Clara Nunes, também se faz presente as marcas do discurso e do simbólico na trajetória desta dissertação.

Estudante de música em determinado período da vida, chegou-se à conclusão de que toda existência é marcada por uma trilha sonora. Da paixão pelos instrumentos — flauta, piano, tamborim e pandeiro — fez-se presente o samba enquanto gênero musical de socialização, permeando conversas e reuniões em bares, onde se discutia política e cotidiano.

A organização política de uma pessoa dissidente de gênero e sexualidade foi fundamental. Foi no ano de 2016 que ingressei na Assembleia Nacional dos Estudantes Livres e no Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados. Em 2017, opta-se por cursar Serviço Social na Universidade Federal de Juiz de Fora, influenciado por camaradas da militância partidária.

Durante o curso, três pessoas cumpriram papel de fundamental importância na construção desse caminhar: a Professora Doutora Elizete Maria Menegat, o Professor Doutor Leonardo Nogueira e a orientadora desta dissertação, Professora Doutora Mônica Aparecida Grossi. Nesse percurso, os debates sobre território, gênero e sexualidade pavimentaram a formação acadêmica que resultou no que será aqui exposto.

O objeto de estudo desta dissertação, a produção cultural negra territorializada no Rio de Janeiro e expressa no samba e escolas de samba, com a lente aproximativa do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela, foi elencado a partir de um recorte necessário para a compreensão das escolas de samba enquanto instituições políticas e culturais da população negra territorializada na cidade do Rio de Janeiro. Localizada na região de Oswaldo Cruz e Madureira, no subúrbio carioca, com cem anos de existência, a Portela cumpre papel fundamental enquanto expressão de permanência da cultura e da política negra na cidade.

O estudo aproximativo apresentou certos obstáculos decorrentes da primeira aproximação do pesquisador com o objeto. O estudo da cultura só foi possível dentro da delimitação estabelecida a partir de um recorte específico: a Portela, Oswaldo Cruz e Madureira.

Objetivou-se, nesse processo, promover uma aproximação entre a concepção de cultura na relação do gênero humano com a natureza, a terra, o trabalho e a linguagem, bem como a mediação entre esses elementos, que permitiram a elaboração de formas artísticas do gênero humano, como a música, as artes plásticas, as esculturas, as imagens e as pinturas. Assim, compreender a relação inicial entre humanidade e natureza mostrou-se fundamental para a compreensão das escolas de samba.

Pensar cultura e arte na realidade brasileira é, necessariamente, pensar a relação estabelecida em um espaço colonizado, a apropriação da terra e as formas de resistência — simbólicas e materiais — dos sujeitos colonizados: indígenas e negros.

Dessa forma, retomar elementos coloniais prévios ao estabelecimento do modo de produção capitalista mostrou-se de fundamental importância para compreender o lugar do negro na cidade do Rio de Janeiro e sua cultura, que resultou na formação do samba enquanto elemento artístico e, também, das escolas de samba enquanto expressões negras territorializadas.

Com o objetivo de aproximar-se da Portela, fez-se necessário compreender a formação do subúrbio, especificamente os bairros de Oswaldo Cruz e Madureira. A partir desse recorte, tornou-se possível analisar os elementos políticos e culturais das escolas de samba.

O primeiro capítulo, propõe o resgate dos elementos formadores das capacidades genéricas do ser social. Natureza, arte, trabalho, linguagem e cultura são abordados de modo a contribuir para o entendimento das relações socioespaciais brasileiras.

Neste capítulo, retomam-se as origens da apropriação privada da terra na Inglaterra, bem como os processos que contribuíram para o impulsionamento do colonialismo e para a apropriação de outras terras por meio da violência colonial. O sentido livre do trabalho é alterado, rompendo-se a interação entre gênero humano e natureza.

O colonialismo, enquanto mecanismo de acumulação, foi também responsável pela subjugação do negro em uma ordem econômica e política organizada sob o prisma eurocêntrico, mais especificamente pelos países que estruturaram a ordem colonial: Portugal, Espanha, Países Baixos, Reino Unido e, posteriormente, França, Alemanha, Bélgica e Itália.

A invasão do continente denominado América constitui um marcador temporal e político determinante para a formação das relações sociais e espaciais contemporâneas do Brasil. A denominação desse processo como “descoberta” ou “grande feito” configura uma narrativa que precisa ser contestada sob a ótica daqueles que foram dominados, exterminados e que, ainda hoje, permanecem subalternizados na história.

O papel e o lugar do negro, enquanto sujeito de uma ordem não branca e colonial, foram definidos nesse recorte espaço-temporal, justificando-se a escravização por meio do mito de uma suposta superioridade europeia. Nesse processo, buscou-se articular o surgimento da classe trabalhadora despossuída na Inglaterra em diálogo com a formação de uma classe trabalhadora negra no Brasil, à qual foram negados o acesso à terra e ao trabalho.

No segundo capítulo, busca-se subverter a narrativa hegemônica e oficial dos vencedores. Inverte-se a perspectiva de observação para compreender a formação da cultura brasileira a partir das contribuições negras e indígenas.

Para tanto, compreendendo a cultura como uma relação entre o sujeito e a terra, buscou-se resgatar os dispositivos legais que influenciaram a formação do espaço urbano,

cujas origens se encontram no meio rural. A Lei de Terras de 1850 e a Abolição da Escravidão, em 1888, foram elementos centrais para a manutenção de uma ordem assentada na concentração fundiária e nos grandes latifúndios, relegando a população negra à própria sorte na busca pelos meios materiais de sua existência.

Nesse processo, surgiram as primeiras favelas como consequência da negação do acesso ao espaço e ao trabalho a uma parcela da população: os não brancos. A ocupação da Zona Norte da cidade, impulsionada pelas reformas urbanas de Pereira Passos, resultou na formação dos subúrbios e na expansão territorial para áreas anteriormente rurais. Territorializaram-se, assim, a cultura negra, o samba e as escolas de samba enquanto formas de existência e resposta às classes dirigentes do país.

O terceiro capítulo, tratará da relação mútua entre a Portela e os bairros de Oswaldo Cruz e Madureira. A escola é compreendida como fruto da territorialização de sujeitos despossuídos no subúrbio e como elemento simbólico formador de uma identidade suburbana.

A história da Portela é resgatada desde seu surgimento, protagonizado por ex-escravizados, negros e pobres suburbanos que construíram a velha guarda da agremiação. Configura-se, dessa maneira, um quilombo cultural suburbano que se mantém na história brasileira ao longo de seus cem anos de existência e de seus vinte e dois títulos de campeã do carnaval carioca.

Por fim, são incorporadas imagens necessárias à ilustração de elementos visuais que não podem ser plenamente capturados apenas pela escrita. Incluem-se imagens de alegorias, bem como produções do próprio pesquisador realizadas durante sua visita participante à agremiação e ao Museu do Samba.

“A metodologia inclui as concepções teóricas de abordagem, o conjunto de técnicas que possibilitam a construção da realidade e o sopro divino do potencial criativo do investigador” (Minayo, 2001, p. 16). Dessa forma, a pesquisa enquadra-se como qualitativa, compreendendo o objeto de estudo como histórico e dotado de consciência social, partindo da identificação do pesquisador com aquilo que é pesquisado (Minayo, 2001). Conforme Minayo (2012, p. 623), “o verbo principal da análise qualitativa é compreender”.

Pensar o espaço e o território de forma analítica implica fragmentar o todo para posterior reconstituição, considerando-o como uma totalidade (Santos, 1985). Assim, o espaço é entendido como uma categoria que se perpetua, se confirma e se autoafirma ao longo do percurso histórico, não de maneira estática, mas como movimento produzido por sujeitos (Santos, 1985).

Nesse sentido, compreende-se o espaço em articulação indissociável com o tempo, constituindo a categoria tempo-espaço. “A noção de espaço é assim inseparável da ideia de sistemas de tempo” (Santos, 1985, p. 22). Os elementos que constroem o espaço e o território são analisados a partir de recortes específicos por meio das seguintes categorias analíticas, mobilizadas nesta dissertação: gênero humano, natureza, terra, trabalho, linguagem e arte.

Para tanto, recorreu-se à teoria crítica marxista e a aportes teóricos contemporâneos que articulam esse debate, considerando o modo de produção de uma sociedade como elemento central para a compreensão dos aspectos concretos que reconstituem a totalidade de forma não fragmentada.

Foram utilizados, ainda, documentos de primeira mão (Gil, 2002), como os Livros Abre-Alas, disponibilizados no site da Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. Tais documentos apresentam o desenvolvimento da equipe carnavalesca acerca das concepções de enredo, dos elementos históricos e da descrição dos componentes que entram na Sapucaí. Para tal, os anos de 2014, 2019, 2023, 2024, 2025 foram utilizados para análise.

Cada escola que desfila no Grupo Especial é obrigada a desenvolver seu enredo e torná-lo público por meio desse livro, sendo cada enredo resultado de um processo de pesquisa do carnavalesco sobre o tema a ser levado à avenida.

Também foram analisados documentos disponíveis no acervo digital da Portela, na seção “História”. Dessa maneira, a presente pesquisa buscou promover a aproximação do pesquisador com a organização coletiva que é a Portela, suas produções e seus sujeitos produtores. PORTELA. História. Os anos de 1935, 1939, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1951, 1953, 1957, 1958, 1959, 1960, 1962, 1964, 1966, 1970, 1980, 1984, 2017, 2019, 2021 e 2024 foram analisados para compreender a história da agremiação, os seus campeonatos, seus enredos e o papel político e cultural cumpridos pela Portela.

Compreender a comunidade implica, igualmente, estabelecer diálogos interterritoriais e aproximar-se do cotidiano que se pretende estudar, em uma postura de aprendizado e experimentação do ambiente carnavalesco. Nesse sentido, o pesquisador realizou visitas tanto à quadra da Portela quanto ao Museu do Samba, as quais foram documentadas e incorporadas ao último capítulo da dissertação.

Dessa maneira, o objetivo desta dissertação foi compreender a produção negra territorializada na cidade do Rio de Janeiro, a partir do samba e de suas escolas, elencando o Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela enquanto uma particularidade. O território suburbano se constituiu através de alterações urbanas na região central da cidade, para tal, a cultura se movimentou também em torno desse deslocamento e da ocupação da zona norte da

cidade. Os sujeitos constituintes desses territórios, negros e pobres, são os protagonistas dessa história.

Buscou-se, assim, um caminho situado na encruzilhada entre a resistência histórica de negros e pobres territorializados no Brasil e sua produção cultural enquanto espaço de encantamento e de produção da vida. Apesar de toda a tristeza, ainda há motivos para que se faça festa. Festejemos.

1 TERRA E NATUREZA ENQUANTO ELEMENTOS PARA A PRODUÇÃO DO GÊNERO HUMANO E DA CULTURA

1.1 RELAÇÕES CONSTITUINTES DO SER-SOCIAL: natureza, trabalho, arte, linguagem e cultura

A história do gênero humano pode ser analisada a partir de sua interação com o território. Diversas são as formas de se expor essa relação. Opta-se, aqui, pela análise a partir dos elementos que remontam algumas periodizações fundamentais da constituição do ser social a partir da terra, trabalho, cultura e território. Nesse primeiro momento, retoma-se a relação que possibilitou ao gênero humano a sua fixação em um lugar a partir do domínio dos elementos da natureza.

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (Marx, 1996, p.297).

Essa relação é mediada, conforme Marx (1996), a partir do trabalho que é responsável pela modificação da natureza exterior que também modifica o gênero humano em um duplo movimento. A mobilização de forças potenciais, através do trabalho, relação mediadora entre o gênero humano e a natureza, promoveram no percurso histórico uma alteração qualitativa da humanidade com os elementos físicos ao seu redor.

Esses objetos mobilizados e constituintes da natureza ganham uma outra dimensão através da relação mediadora, trabalho. Tornam-se elementos necessários à reprodução e existência do gênero humano. A natureza existe independente de sua apreensão e relação simbiótica com a humanidade. A segunda [humanidade] é também natureza e possui suas forças naturais enquanto potencialidades criativas em movimento residente no corpo (Lukács, 2018).

[...] As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, todavia, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico no trabalho, para o qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. A existência do salto ontológico não é anulada pelo fato de esse processo, na realidade, ter sido bastante longo, com inúmeras formas de transição. Com o ato do pôr teleológico no trabalho está presente o ser social em si. O processo histórico do seu desdobramento, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser-em-si num ser-para-si e, portanto, a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais cada vez mais puros, mais próprios (Lukács, 2018, p.287).

Conforme Lukács (2018) o pôr teleológico no trabalho é uma capacidade que permitiu o salto ontológico e a superação do ser natural, é onde reside a diferenciação constituinte do ser social. Esse movimento foi responsável pela constituição e transformação do gênero humano à ser-para-si em contraposição ao ser-em-si. Essa foi a dimensão implicante da inserção do ser social em um movimento constituinte de uma historicidade.

O trabalho dá lugar a uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve “as potências que nela se encontram latentes” e sujeita as forças da natureza “a seu próprio domínio”. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc. O homem que trabalha “usa as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para submeter outras coisas a seu poder, atuando sobre elas de acordo com o seu propósito”. Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos etc. existem objetiva e independentemente da consciência do homem; e tão somente através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento, podem ser convertidos em coisas úteis. Essa conversão em coisas úteis, porém, é um processo teleológico (Lukács, 2018, p.286).

A natureza, dessa maneira, deve ser compreendida enquanto geradora do desenvolvimento das potencialidades do ser social, ela é aquilo que já é modificado durante o processo de superação do ser natural. Compreende-se que enquanto parte da natureza, o ser social também é modificado neste movimento, onde são mobilizados os elementos disponíveis, através do trabalho, para a garantia de sua existência concreta.

A valoração e caracterização dos objetos surgem a partir dessa interação, o que é natural é transformado e considerado útil e necessário. Essa valoração ocorre através da percepção do ser social sobre determinado objeto, percepção essa mediada pela capacidade teleológica aplicada ao trabalho livre e transformador e suas necessidades imediatas (ou não) para sua reprodução. Despertou-se o que era latente e adormecido, incide-se sobre aquilo que agora é passível de sua intervenção e domínio.

[...] o que se costuma chamar de “natureza primeira” para contrapor à “natureza segunda” *já é natureza segunda*. A natureza primeira, como sinônimo de “natureza natural” só existiu até o momento imediatamente anterior àquele em que o homem se transformou em homem social, através da produção social. [...] (Santos, 1992, p.8).

A natureza é natureza modificada a partir da superação do ser natural. O espaço e a organização do gênero humano em um determinado lugar e em determinado tempo é fruto dessa relação direta, a conformação do espaço-tempo só pôde ocorrer através desse salto qualitativo onde o ser se torna social e histórico. Através desses elementos mobilizados surgiram as possibilidades de permanência em contraposição às necessidades migratórias, através da intervenção do ser social sobre a natureza e desta sobre ele.

O movimento constitui o ser histórico, assim como as possibilidades criadoras que possuem pausas entre um agir e outro. Nestas pausas surge a necessidade de se abrigar, mesmo que temporariamente, em um lugar que garanta a preservação e a reconstituição da energia vital transformadora, o trabalho.

Conforme Engels (2014, p.64) “a domesticação de animais e a criação do gado”, “a habitação, vestes, os adornos primitivos e os utensílios necessários para a preparação dos alimentos: o barco, as armas, os objetos caseiros mais simples” garantiram o fundamental da reprodução e sobrevivência do ser social e de seu grupo.

A terra enquanto parte da natureza é elemento gerador e o ser social transformador nesta relação. Como uma grande mãe, nutre e garante, através do que está disponível, os elementos necessários para a sobrevivência de seus filhos. Da pedra ao barro, ao cimento, o ser social através de sua atividade transformadora, mobilizou os elementos necessários para a construção de abrigos. Esse processo circunscreve a história do ser social e de sua territorialização, no espaço e no tempo.

Utiliza-se tempo conforme Santos (1992, p.21), “a dimensão histórica ou temporal é assim necessária para se ir além do nível de análise ecológica e corográfica”. Assim sendo, espaço e tempo são elementos dialéticos de uma unidade que considera no método de análise o ser social enquanto sujeito histórico, o espaço é construído por esse ser em determinado recorte temporal.

As relações estabelecidas do gênero humano com o espaço, atravessados pela historicidade, são, dessa maneira, relações sociais. Relações do ser social organizadas a partir da interação com a terra e com a natureza, essas relações são, também, por excelência, relações de produção e reprodução da vida material e espiritual através do trabalho desse ser e de sua coletividade.

Vinda do verbo latino colere, na origem cultura significa o cultivo, o cuidado. inicialmente, era o cultivo e o cuidado com a terra, donde agricultura, com as crianças, donde puericultura, e com os deuses e o sagrado, donde culto. Como cultivo, a cultura era concebida como uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém; era fazer brotar, frutificar, florescer e cobrir de benefícios (Chauí, 2008, p.55).

A cultura, dessa maneira, é um campo de organização do cuidado, inicialmente com a terra. A análise de Chauí (2008) corrobora com os elementos a serem trabalhados nesta dissertação: a terra, as potencialidades do ser social mobilizadas através do trabalho, o território e a cultura. Os dois últimos estão umbilicalmente relacionados e são complementares no despertar daquilo que reside no ser social.

[...] Cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimos. A cultura, forma de comunicação do indivíduo do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá a consciência de pertencer a um grupo, do qual é cimento (Santos, 1993, p.61).

O desenvolvimento das capacidades genéricas do ser social foi responsável pela linguagem, forma de se fazer inteligível para com o mundo que se organizava e era organizado. A dimensão da linguagem é constituinte do ser social, juntamente do trabalho, da natureza e da cultura. É fruto das potencialidades mediadas pelo trabalho entre o ser e a natureza. Chauí (2008, p.56) “a ordem humana, porém, é a ordem simbólica, isto é, da capacidade humana para relacionar-se com o ausente e com o possível por meio da linguagem e do trabalho.”

Lacan parte da evidência de que a linguagem, a cadeia simbólica, determina o homem antes do nascimento e depois da morte. O bebê vem ao mundo humano marcado por um discurso, no qual se inscrevem a fantasia dos progenitores, a cultura, a classe social, a língua, a época etc. Enfim, podemos dizer que tudo isso constitui o campo do Outro, lugar onde se forma o sujeito (Jorge; Ferreira, 2005, p.44).

A partir de Lacan, Jorge e Ferreira (2005) demarcam a cadeia simbólica enquanto formadora do sujeito, do eu e do Outro. A partir do grande Outro, simbolizado pelo O maiúsculo, se introduz e se organiza essa cadeia simbólica de significantes e significados, é onde se organiza o campo da cultura, lei, lugar de ocupação em uma determinada sociedade.

Se aproximar, dessa maneira, do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela é compreender a terra, o trabalho, a cultura, a linguagem e o território enquanto fundamentais para a sua constituição enquanto sujeito coletivo, territorializado na cidade do Rio de Janeiro no bairro de Oswaldo Cruz, Zona Norte, Brasil.

1.1.1 Arte e natureza em Hegel, Marx e Lukács

Procuremos articular os elementos fundamentais que organizam o debate da arte com o campo da produção das escolas de samba, no caso, a Portela. Compreender as escolas de samba é também compreender a sua geografização e a sua identificação com um determinado território da cidade, é uma relação simbiótica de produção de identidade e pertencimento.

Escola de Samba é cultura, localizada em um território, construída por sujeitos, mediada pela linguagem e é também produção de arte. Essa arte é construída durante um ano inteiro para que tenha a sua máxima, o seu esplendor, no desfile realizado na Marquês de Sapucaí. O desfile reúne diversos elementos artísticos, o samba-enredo, fantasias, alegorias,

bateria, enredo, é uma construção do discurso, da linguagem, para desfilarmos sobre alguma história.

Mobiliza-se o debate em Hegel, Marx e Lukács para um diálogo entre a arte, terra, trabalho, cultura e linguagem como forma de compreensão das Escolas de Samba enquanto também produtoras de uma arte que é elemento único da formação sócio-espacial brasileira. Toma-se primeiro o debate em Hegel para a compreensão do debate em Marx, esse, possui a relação entre o espírito e a natureza enquanto núcleo central para a compreensão da produção artística.

No debate posto à época da elaboração de Hegel havia a polêmica se a “beleza criada pela arte seria muito inferior à da natureza e o maior mérito da arte residiria em aproximar as suas criações do belo natural” (Hegel, 1996, p.27). Ou seja, se a arte enquanto produção humana fosse inferior ao que é natural e disponível na natureza, possuiria uma primeira e única finalidade: a mera reprodução dos elementos naturais por si só.

[...] Mas, contra esta maneira de ver, julgamos nós poder afirmar que o belo artístico é superior ao belo natural, por ser um produto do espírito, que superior à natureza, comunica esta superioridade aos seus produtos e, por conseguinte, à arte; por isso é o belo artístico superior ao belo natural. Tudo quanto provém do espírito é superior ao que existe na natureza. A pior das ideias que perpassa pelo espírito de um homem é melhor e mais elevada do que a mais grandiosa produção da natureza — justamente porque essa ideia participa do espírito, porque o espiritual é superior ao natural (Hegel, 1996, p.27).

Para Hegel (1996) não só o contrário é verdade, mas a distinção entre o belo artístico e o natural ocorre de maneira qualitativa através da participação efetiva do espírito durante o processo de produção artística. O espírito em sua forma é em forma primeira superior ao que é dado enquanto natural, conseqüentemente as elaborações que perpassam o espírito também ocorrem através dessa diferenciação qualitativa. Para este trabalho, o espírito deve ser compreendido através das categorias mediadoras do ser social, terra, trabalho, cultura e linguagem.

[...] Ora, a diferença entre o belo artístico e o belo natural não é uma simples diferença quantitativa. A superioridade do belo artístico provém da participação no espírito e, portanto, na verdade, se bem que aquilo que existe só exista pelo que lhe é superior, e só graças a esse superior é o que é e possui o que possui. Só o espírito é verdade. Só enquanto espiritualidade existe o que existe. O belo natural será, assim, um reflexo do espírito, pois só é belo enquanto participante do espírito, e dever-se-á conceber como um modo imperfeito do espírito, como um modo contido no espírito, como um modo privado de independência e subordinado ao espírito (Hegel, 1996, p.28).

Pretende-se compreender que a superioridade do belo artístico reside na elaboração e participação do espírito durante o processo criativo, essa criação só pode ocorrer no momento em que ocorre através daquilo que lhe é superior, e através da superioridade atribuída por

Hegel ao espírito, é que possui esse status. “Se só o espírito é verdade. Só enquanto espiritualidade existe o que existe” (Hegel, 1996, p.28) é que pode haver a interlocução com o belo natural, que constitui mero reflexo deste espírito, torna-se assim um momento, um participante imperfeito do espírito, contido nele, sem independência e subordinado (Hegel, 1996).

[...] Sempre a arte foi para o homem instrumento de consciencialização das ideias e dos interesses mais nobres do espírito. Foi nas obras artísticas que os povos depuseram as concepções mais altas, onde as exprimiram e as consciencializaram. A sabedoria e a religião concretizaram-se em formas criadas pela arte que nos oferece a chave para decifrar o segredo da sabedoria e da religião dos povos. Religiões há em que a arte foi o único meio que a ideia nascida no espírito utilizou para se tornar objeto de representação [...] (Hegel, 1996, p.28-29).

Sendo assim a arte é um momento que perpassa o espírito mas também algo que constitui o sujeito humano-genérico, que através desta consegue consciencializar e exprimir as ideias. Dessa maneira as obras de arte carregam a sabedoria e a religião em suas formas exteriorizadas nesta forma, oferecendo “a chave para decifrar o segredo da sabedoria e da religião dos povos” (Hegel, 1996, p.28-29). Dessa maneira, torna-se, a arte, um meio de expressão de codificações de organização dos povos através da religião, ideia essa nascida no espírito.

A filosofia sobre a estética de Hegel nos permite dialogar com a arte e obras artísticas presentes nas escolas de samba. Ora, se a arte é instrumento de consciencialização das ideias, pode-se compreender que as Escolas de Samba impulsionam essa criação a partir de temas sensíveis aos seus sujeitos construtores, marcados por cor, etnia, classe e gênero, mas não só. A religião é de fato fundante no desenvolver desse processo, o candomblé, umbanda, cultos aos encantados, jurema sagrada macumbas cariocas, batuques, tambor de mina etc. constroem o samba e suas escolas a partir de seu povo e sua cultura afro-indígena-brasileira. “Macumba é samba e o samba é macumba” (Tinga, 2025).

[...] Enfim, as obras de arte brotaram da atividade livre da imaginação, mais livre do que a natureza. A arte não disporia apenas de toda a riqueza das formas naturais, de aparência infinitamente múltipla e variada, pois seria ainda capaz de, pela imaginação criadora, exteriorizar-se em intenções de que ela mesma é nascente e inesgotável. Em face de tão incomensurável plenitude da imaginação e dos seus produtos, parece que ao pensamento faltaria a coragem para, diante do seu tribunal, citar a arte, pronunciar-se sobre os seus produtos e classificá-los em rubricas gerais. (Hegel, 1996, p. 36)

Para Hegel (1996), então as obras de arte são fruto da atividade livre de imaginação, ou seja, abstração da realidade ou de elementos da realidade no plano das ideias. Para além de ter em si todas as formas e capacidades disponíveis no mundo natural, é dotada em si mesma,

através da imaginação criadora de formas infinitamente múltiplas e variadas, capazes de serem exteriorizadas neste momento de produção artística.

Afirmção incontestável é a de que o espírito pode considerar-se a si próprio, dotado como é de uma consciência que lhe permite pensar-se a si próprio e a tudo quanto origina. Porque o pensamento constitui a mais íntima e essencial natureza do espírito. Graças a esta consciência pensante que tem de si mesmo e qualquer que seja a aparência de liberdade ou de arbitrariedade que os seus produtos possam apresentar comporta-se o espírito, se é na verdade imanente, em conformidade com a essência e a natureza próprias [...] (Hegel, 1996, p.38)

Para definir a superioridade do espírito, há de se tomar o espírito neste momento, supracitado. O espírito é dotado de uma determinada consciência que permite-lhe “pensar-se a si próprio e a tudo quanto origina” (Hegel, 1996, p.38). Ao pensar a si próprio e a tudo quanto origina ele é capaz de reproduzir na abstração os elementos postos na realidade, através da consciência.

Essa capacidade de pensar a partir do espírito nos incute a seguinte reflexão: uma instituição que possui a capacidade artístico-criativa é construída por mais de um ser. Há o coletivo, no caso, a Portela e os seus construtores, trabalhadores e comunidade. Realizar um pensamento aproximativo à Portela é reconhecer a sua capacidade de pensar à si enquanto instituição, centenária, seus símbolos, pavilhão, suas cores azul e branco, a velha guarda, a Águia Altaneira, Oswaldo Cruz e Madureira e sua capacidade crítico-reflexiva a partir dos enredos, abordando sua história e a história do seu espaço, do Brasil e do samba.

Só, com efeito, é verdadeiramente real o que existe em si e para si, o que constitui a substância da natureza e do espírito, o que, existindo no espaço e no tempo, não deixa de, com uma existência verdadeira e real, existir em si e para si. É a arte que nos abre os horizontes das manifestações destas potências universais, que no-las torna aparentes e sensíveis. A essencialidade tanto se manifesta no mundo exterior como no interior, tais como no-los revela a experiência cotidiana; mas manifesta-se num caso de acasos e acidentes, aparece deformada pela imediateidade de elemento sensível, pela arbitrariedade das situações, dos acontecimentos, dos caracteres etc. Entre a aparência e a ilusão deste mundo mau e perecível e o conteúdo verídico dos acontecimentos, cava a arte um abismo para erguer tais acontecimentos e fenômenos a uma realidade mais alta, nascida do espírito. Mais uma vez ainda, as obras de arte não são, em referência à realidade concreta, simples aparências e ilusões, mas possuem uma realidade mais alta e uma existência verídica (Hegel, 1996, p.41).

Hegel (1996) irá diferenciar o caráter ilusório da arte em suas deformações e acidentes pelo o que considera um momento de imediateidade do elemento sensível, colocando uma série de condicionalidades para tal deformação. A verdade aparece no que existe em si e para si, um momento que constitui a “substância da natureza e do espírito”, aquilo que existe e está localizado no espaço e no tempo e que não deixa de “existir em si e para si” enquanto “existência verdadeira e real” (Hegel, 1996, p.41). A arte é responsável pela possibilidade de interação, neste momento, com as potencialidades universais, ou seja, são momentos de

exteriorização de tais potências. A arte, através dessa superação da “aparência e ilusão” ergue “tais acontecimentos e fenômenos a uma realidade mais alta, nascida do espírito.” (Hegel, 1996, p.41). Em contraposição ao imediatismo, imediatricidade ou imediateidade, onde perpassam os elementos negativos, maus e perecíveis do mundo, é que a arte adquire o status de uma existência verídica.

Para compreender o humano e a arte na concepção hegeliana partiremos de:

Dotado de consciência, o homem situa-se em face do que é ele mesmo, do que é de um modo geral, e do que é faz um objeto para si. As coisas da natureza contentam-se enquanto *ser*, pois são simples e só uma vez são, ao passo que o homem, enquanto consciência, desdobra-se: *é uma vez só*, mas *é para si*. Projeta na sua frente o que é, contempla-se, representa-se a si próprio. É preciso, portanto, procurar a ciência geral que uma obra de arte provoca no pensamento humano, porquanto a obra de arte é um meio com o qual o homem exterioriza o que ele mesmo é (Hegel, 1996, p.63).

Dessa forma, o gênero humano é dotado de consciência que o permite o seu autoreconhecimento, seu próprio ser, diferenciando-se de um elemento passivo. Os elementos da natureza apenas são, e só uma vez são, ganhando significados a partir da percepção humana. O gênero humano, dessa forma, é uma vez só, mas para si, capaz de se projetar e autoprojetar, “contempla-se, representa-se a si próprio” (Hegel, 1996, p.63). Através dessa capacidade intelectual e consciente que permite através da obra de arte uma forma de exteriorização do que se é.

Emerge, a arte, enquanto fruto da capacidade humana enquanto ser para si, dotado de consciência e capacidade de abstração, enquanto sujeito ativo frente ao que não o é, neste caso, a natureza. Torna-se, a arte, um meio de exteriorização dessas capacidades gerais. Essa forma de consciência é adquirida:

[...] de duas maneiras: teoricamente, consciencializando o que é no interior, todos os movimentos da alma, todas as cambiantes do sentimento, representando-se a si próprio, tal como se descobre pelo pensamento, e reconhecendo-se na representação que a seus próprios olhos oferece. Mas o homem está preso também a relações práticas com o exterior, relações de que também provém a exigência de transformar o mundo, e bem assim ele próprio na medida em que ao mundo pertence e lhe imprime o sinal da sua personalidade. Ainda aqui, o homem procura é reconhecer-se na forma das coisas, gozar-se numa realidade exterior. [...] (Hegel, 1996, p.63).

A teorização e projeção interna dos movimentos da alma e dos sentimentos se torna o primeiro pressuposto da consciencialização hegeliana, o movimento é produzido no plano abstrato, das ideias, do imaginário, num movimento de apreender aquilo que é tangível e existente no real, ou não, é a capacidade de se reconhecer neste movimento. O segundo momento é tomado pelas relações que perpassam e que fazem esse sujeito se defrontar com o que está no momento externo, a necessidade e capacidade de transformar o que está posto e através disso imprimir a esse objeto características próprias do ser num movimento duplo de

se autoreconhecer e através disso a modificação do que está posto onde há o movimento de expressar e imprimir a sua personalidade.

A geral exigência da arte tem, pois, isto de racional: o homem enquanto consciência exterioriza-se, desdobra-se, oferece-se à contemplação própria e alheia. O autor da obra de arte procura exprimir a consciência que de si possui. É esta uma poderosa exigência que advém do caráter racional do homem, origem e razão da arte, bem como de toda a ação e de todo o saber [...] (Hegel, 1996, p.64).

Toma-se, dessa maneira, o pensamento estético de Hegel enquanto um fundamento inexorável para a compreensão da arte e da cultura no plano do pensamento crítico, referenciando o pensamento de Marx e Lukács. Destaca-se, para tal, a relação entre ser humano genérico e natureza, o desenvolvimento da arte perpassa também o desenvolvimento do homem enquanto um ser social, é através do desenvolvimento de suas capacidades genéricas que a arte é produzida em seu caráter social, esse caráter só pode existir na medida em que o homem é dotado de uma consciência e a partir dela é capaz de exteriorizar ao mundo, consciência de si que pode se exprimir, mas também do mundo. Dessa maneira, conforme Hegel (1996), a arte advém por excelência do caráter racional do gênero humano.

Compreender a arte em Marx demanda essa compreensão prévia sobre o pensamento estético hegeliano em seu diálogo. Esse pensar recoloca a forma de compreensão da arte. Esta não é fruto do espírito enquanto ente metafísico, mas das capacidades criadoras do gênero humano mediadas pelo trabalho, através da relação humanidade e natureza os sentidos se desenvolvem.

O homem é o objeto imediato da ciência natural; pois a natureza sensível imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica), imediatamente como o homem *outro* existindo sensivelmente para ele; pois sua própria sensibilidade primeiramente existe por intermédio do *outro* homem enquanto sensibilidade humana para ele mesmo. Mas a *natureza* é o objeto imediato da *ciência do homem*. O primeiro objeto do homem - o homem - é natureza, sensibilidade, e as forças essenciais humanas sensíveis particulares; tal como encontram apenas em *objetos naturais* sua efetivação objetiva, [essas forças essenciais humanas] podem encontrar apenas na ciência do ser natural em geral seu conhecimento de si. O elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a *linguagem*, é de natureza sensível. A efetividade *social* da natureza e a ciência natural *humana* ou a *ciência natural do homem* são expressões idênticas (Marx, 2008, p.112).

Marx (2008) destacou a dimensão da sensibilidade humana enquanto expressão da natureza sensível imediata. Essa sensibilidade só existe a partir de outro ser enquanto forma sensível de si mesmo, ou seja, a mediação do ser parte de outro ser social.

O ser é necessariamente constituinte e constituído pela natureza, é dotado de “forças essenciais humanas sensíveis” que se efetivam no interagir com os “objetos naturais” (Marx,

2008, p.112). Natureza sensível, dessa maneira, é fruto dessa interação responsável pela capacidade do gênero humano de pensar e externar esse ato através da linguagem.

A arte é a externalização de um pensamento, dotado de uma forma de compreensão do mundo, através da linguagem. Emerge enquanto um processo de desenvolvimento dos sentidos, do sujeito dotado de uma práxis não só teórica, mas prático-sensorial, ou seja há assim, em Marx (2008), uma humanização dos sentidos (Konder, 2013).

O objeto só pode existir a partir da percepção e da compreensão do sujeito, ou seja, só tem sentido ao sujeito no momento em que há o desenvolvimento dos sentidos enquanto algo pertencente às suas forças essenciais. O sentido do objeto vai tão longe conforme a capacidade do sujeito de compreender esse objeto. A arte e a compreensão artística só podem emergir no contexto de desenvolvimento dos sentidos do ser genérico que lhe atribui um significado. Contudo, na relação com a natureza o objeto existe independente do sujeito, o que se altera é a capacidade de apreensão desse objeto pelo sujeito.

[...] [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada (Marx, 2008, p.110).

Se para Hegel a arte perpassa a capacidade de exteriorização de um sujeito consciente mediatizado pelo espírito, perpassando a alma, Marx elabora o desenvolvimento dos sentidos enquanto desenvolvimento do próprio sujeito. Os autores não possuem uma negação e/ou exclusão das partes no plano estético, mas se complementam, uma vez que o desenvolvimento da consciência ocorre no processo de superação do ser natural para ser social e essa superação só pôde ocorrer com o desenvolvimento dos sentidos desse sujeito, através desse desenvolvimento elaborado enquanto humanidade dos sentidos que a natureza pôde ser humanizada pela existência do objeto. Dessa maneira, há para Marx, também, as necessidades do espírito, não enquanto algo metafísico, mas algo que constitui e é constituinte das capacidades do ser humano genérico.

A evolução da percepção sensorial e do modo de intuir dos homens não se fez independentemente do desenvolvimento da razão pensante, não se fez à margem do desenvolvimento das faculdades intelectuais especulativas e do raciocínio abstrato. Há, na *práxis* humana, a par do progresso *técnico*, uma constante *mise au point* da atividade psíquica do homem, um efetivo desenvolvimento da vida interior dos seres humanos; um movimento anímico de que participam tanto a racionalização conceitual, como os sentimentos, a afetividade e a percepção sensorial (Konder, 2013).

Conforme Konder (2013) a arte é desenvolvimento próprio das capacidades de racionalização do ser humano enquanto sujeito genérico, ou seja, capaz de racionalizar e realizar uma ação transformadora em sua interação com a natureza e ao realizar não só adquire uma transformação de si e do ambiente, mas também de suas capacidades e elementos subjetivos mas constituintes de sua estrutura.

Arte e ciência são elementos distintos, com propostas distintas. Pode-se propor, o/a artista, a refletir de forma realista em suas obras – nas múltiplas dimensões do que é a arte – um determinado período histórico, mas isso não significa que ele/a deva ou que seja um elemento necessário e/ou obrigatório para a arte. Nem toda arte é realista, não é objetivo aqui deste trabalho realizar um resgate sobre a história da arte, uma vez que as condições materiais e subjetivas para tal são escassas. Pretende-se dizer com isso que arte e ciência são elementos e campos distintos, são formas diferenciadas de representação, o que possuem enquanto elemento comum é o objeto de representação, a realidade objetiva geral, ou seja, a base onde se assentam as relações sociais de reprodução e produção da vida material (Konder, 2013).

A arte e a ciência são formas desenvolvidas de reflexo, de recepção, da realidade objetiva na consciência dos homens. Elas se constituem lentamente durante a evolução histórica e se diferenciam incessantemente. Lukács privilegia a ciência e a arte como formas puras de reflexo, mas entre elas, num *fecundo ponto médio*, localiza o reflexo próprio da vida cotidiana (a consciência do homem comum). A vida cotidiana é o ponto de partida e o ponto de chegada: é dela que provém a necessidade de o homem objetivar-se, ir além de seus limites habituais; e é para a vida cotidiana que retornam os produtos de suas objetivações. Com isso, a vida social dos homens é permanentemente enriquecida com as aquisições advindas das conquistas da arte e da ciência (Frederico, 2000, n.p).

Considera-se Lukács a partir de Frederico (2000), para o autor tanto a arte quanto a ciência constituem um ponto de mediação da vida cotidiana, ou seja, reflete aquilo que está posto na realidade concreta e na consciência comum do ser humano genérico e o papel do cotidiano nessa relação.

Dessa maneira, a vida cotidiana é o local por excelência, e só assim o poderia ser, para o desenvolvimento das capacidades reflexivas desse sujeito, de apreensão, questionamento e desvendamento da realidade posta, ou seja da superação da aparência superficial e a sua apreensão no plano abstrato, mental. É neste movimento e nesta apreensão que o sujeito consegue, seja no plano da ciência ou no plano da arte, exprimir o fruto desse processo mediado pela consciência. O ser humano genérico enquanto sujeito social, localizado em formações sociais determinadas, em tempos determinados e espaços determinados é sujeito criador de saber e de arte.

Compreender a Portela demanda a compreensão das relações com a terra, trabalho, cultura, linguagem e a arte em um país invadido e colonizado num movimento de apropriação

contínua da natureza e de expropriação permanente de uma parcela majoritária da humanidade.

O samba e suas escolas surgem enquanto possibilidade de expressão artística a partir da permanência cultural dos povos escravizados reterritorializados no Brasil, majoritariamente bantos. Suas metamorfoses e transformações resistiram às sucessivas tentativas de apagamento e criminalização no decorrer da história brasileira e que hoje se afirma, o samba, enquanto um elemento da identidade cultural-artística brasileira.

Compreender o samba é necessariamente compreender as relações constituintes da formação sócio-espacial brasileira dentro de sua inserção no circuito global de produção e trocas de mercadorias em sua gênese colonial. É remontar a história desta terra e de seu desenvolvimento a partir da invasão. A produção da cultura e da arte só pode ser entendida nesse contexto, uma vez que não são independentes das relações sociais estabelecidas, esse movimento pretende remontar esses elementos para uma compreensão de totalidade.

1.2 ALTERAÇÕES DA RELAÇÃO ENTRE O GÊNERO HUMANO, A NATUREZA, O TRABALHO E A CULTURA A PARTIR DA IMPOSIÇÃO COLONIAL

Pindorama, terra das palmeiras, nomeada assim pelos povos do tronco linguístico Tupi. Terra invadida e saqueada pelos colonizadores, renomeada enquanto Ilha de Vera Cruz e posteriormente Brasil. Diferentemente do que se denominou posteriormente enquanto América Latina, os povos desta terra não eram conformados em uma unidade tal qual os povos pré-colombianos dos andes e da América Central e do Norte, aqui haviam sociedades organizadas espacialmente em vários agrupamentos, como os Tupis-Guaranis, Caraíbas, Jês etc. Cada lugar e cada povo deste lugar possuía, e possui, uma relação própria com a natureza, o trabalho, a cultura e a linguagem.

O que foi chamado e constituído enquanto Brasil foi circunscrito às relações coloniais que se estabeleceram primeiro ao sul da linha do equador. Há de se diferenciar neste primeiro momento que as relações de exploração, espoliação, expropriação e genocídio que aqui ocorreram, e ocorrem, foram fundamentais para a constituição do capitalismo nas metrópoles europeias e sua subsequente universalização.

Esse processo foi constituído através da perspectiva de instrumentalização da terra enquanto elemento indispensável para acumulação de riquezas para as metrópoles. O “Novo

Mundo” foi considerado terra livre disponível para imposição de uma lógica de produtividade e do lucro (Wood, 2000).

Para Quijano (2005), o colonialismo é uma invenção da modernidade europeia por excelência, é a invenção e a afirmação eurocêntrica a partir da criação de um outro inferior.

Em grandes pinceladas, convém, inicialmente, ressaltar que o sistema colonial criado pelo capitalismo mercantil constituiu uma das alavancas de fundamental importância para a acumulação da burguesia metropolitana. De fato, as colônias americanas, enquanto expressão ultramarina do mercantilismo, devem ser entendidas como formas de acumulação primitiva, cujos excedentes estavam inteiramente voltados para a expansão do capital realizada em alguns países europeus (Kowarick, 1994, p.20).

As relações coloniais, dessa maneira, foram fundamentais para o processo de afirmação e expansão do capitalismo nas metrópoles europeias, cabendo ressaltar Portugal, Espanha, Inglaterra, Holanda e França nesse primeiro momento. Há um nexos causal inexorável ao desenvolvimento das forças produtivas nesses países europeus, só houve desenvolvimento através do colonialismo, considerando colonialismo enquanto processo fundamental de acumulação primitiva desses países através da rapinagem colonial e o genocídio dos povos (Kowarick, 1994).

O colonialismo será considerado enquanto um recorte temporal, histórico e geográfico de relações assimétricas entre colônia e metrópole. Não há [o colonialismo] sem ocupação territorial, domínio, invasão e apropriação de terras. O capitalismo enquanto modo de produção com tendências universalizantes só pôde se desenvolver através desse mecanismo que se tornou contínuo.

[...] o capitalismo considera de vital importância a apropriação violenta dos principais meios de produção em terras coloniais. Como as organizações sociais primitivas dos nativos constituem os baluartes na defesa dessas sociedades, bem como as bases materiais de sua subsistência, o capital serviu-se, de preferência, do método da destruição e da aniquilação sistemáticas e planejadas dessas organizações sociais não capitalistas, com as quais entra em choque por força da expansão por ele pretendida (Luxemburgo, 2018, p. 117).

O capitalismo só pode se perpetuar no espaço e no tempo através da força e do poderio colonial-imperial contra formações sociais outras, não-capitalistas. Para Luxemburgo (2018) primitivo se refere à primário, primeiro e não enquanto uma forma evolucionista, etnocêntrica e eurocêntrica, essa é a perspectiva adotada por este trabalho.

O capital em sua formação constituinte instrumentalizou o expansionismo e o monopólio da violência para perpetuar sua lógica produtiva e suas relações sociais de produção contra formações sociais não-capitalistas. Essa tendência é inexorável ao modo de produção capitalista. As relações sociais não-capitalistas são destruídas e suprimidas. O

processo de aniquilação sistemática e planejada através do emprego da violência e do genocídio implica necessariamente na destruição de toda a forma e organização social de outros povos, incluindo os seus saberes e formas de existência. É a destituição de outras formas de relação com a terra e com a natureza.

Vê-se, portanto, que o processo de globalização traz em si mesmo a globalização da exploração da natureza com proveitos e rejeitos distribuídos desigualmente. Vê-se, também, que junto com o processo de globalização, há, ao mesmo tempo, a dominação da natureza e a dominação de alguns homens sobre outros homens, da cultura européia sobre outras culturas e povos, e dos homens sobre as mulheres por todo o lado. Não faltaram argumentos de que essa dominação se dava por *razões naturais*, na medida em que certas *raças* seriam *naturalmente inferiores*. A modernidade européia inventou a colonialidade e a racialidade (base da escravidão moderna) e, assim, essa tríade – modernidade-colonialidade-racialidade - continua atravessando, até hoje, as práticas sociais e de poder (Porto-Gonçalves, 2006, p.25).

A modernidade enquanto criação de alguns países europeus delimitou o mundo inteiro em uma geografia social, política e econômica desigual, assentada em elementos concretos e materiais que deram início ao processo de globalização e da universalização dessas relações. Esse foi o sistema que instituiu a naturalização da dominação e da exploração da humanidade e da natureza.. O ser social foi instrumentalizado juntamente enquanto produtor de valor, demonstrando uma ótica do mundo inteiro enquanto um mero recurso para o enriquecimento de um grupo específico. A exploração predatória e destrutiva da natureza possui suas origens imediatas nas relações coloniais.

A cultura, no primeiro momento, conforme Chauí (2008), foi considerada enquanto cuidado com a terra e com o cultivo, com a invasão do colonizador essa relação é alterada. Cultura se torna monocultura, cultura para um lado e para um povo só (Porto-Gonçalves, 2006), para o povo branco colonizador das metrópoles europeias.

A própria monocultura, enquanto técnica, inicialmente para o cultivo da cana, era uma imposição, haja vista a impossibilidade material de um povo ou uma comunidade qualquer se reproduzir fazendo monocultura para si próprio. Assim, a monocultura não é só a cultura de um só produto, mas também a cultura para um só lado. Por isso a energia da chibata para mover o sistema. Afinal, ninguém faz monocultura espontaneamente até que tenhamos subjetivado as relações sociais e de poder assimétricas e contraditórias (a mão invisível é precedida de outra bem visível que brandia a chibata) (Porto-Gonçalves, 2006, p.43).

A forma de produção através da monocultura é incompatível com a existência de qualquer povo e civilização, não há como produzir a existência através do consumo de apenas um produto da natureza, a monocultura é, por excelência, elemento da modernidade que é metropolitana, europeia e colonial. Essa forma de utilização do solo é irracional se tomada a perspectiva de existência e sobrevivência da humanidade. Foram ocupadas vastas áreas e territórios, cultura essa que promoveu o empobrecimento, degradação do solo e perda de

biodiversidade. Esse processo não foi rompido no decorrer do tempo, mas reatualizado. Dessa maneira a degradação da natureza em favorecimento à apenas um lado possui suas origens na colonialidade.

A invenção europeia da modernidade deslocou o eixo central do mundo para o seu próprio continente, mais especificamente a sua porção ocidental. São esses sujeitos que proclamaram a sua superioridade e universalidade, patriarcal, branca e capitalista, frente ao outro, na negação das diferenças e possibilidades de existências consideradas dissonantes e desarmônicas com o projeto de dominação global em curso.

Essa constituição tem a negativa como verdadeira, a invenção de um superior implicou na invenção de um inferior, subalterno, passível de ser escravizado, uma vez que não possuía alma, ou que possuía e precisava se tornar civilizado. É a partir da dominação e da imposição de símbolos e significados, universalizados através da força e do fogo da Europa Ocidental que se negam a outras formas de vida e organização social.

A relação com a terra, o trabalho, a linguagem e a cultura desses povos são rompidas sistematicamente e violentamente a partir da invasão colonizadora. A cosmovisão de alguns povos não é una, parte da alteridade e da aceitação do princípio da diferença enquanto elemento constitutivo e constituinte, é o eixo fundamental para a concepção de mundo, é o reconhecimento de outras formas do ser e existir (Perrone-Moisés, 2006).

Contudo, a perspectiva do colonizador parte da negação da alteridade e das diferenças enquanto elementos complementares da alternância das partes. Parte do pressuposto do sujeito único e universal, o homem branco advindo do continente europeu, foi a partir dessa perspectiva que destruíram as relações sociais previamente estabelecidas nos continentes invadidos, trata-se de uma destruição sistemática de formas de organização próprias da vida e sua organização simbólica e material, destruindo significantes e significado, impondo os seus próprios como verdade universal.

O que Fanon (1968) e Perra (2014) elencam na organização do mundo através da violência colonial é justamente a destruição das formas de vestuário, cosmovisão, aparência, sexualidade e práticas próprias de povos originários em todo o globo. Os autores trabalham América Latina e continente africano enquanto referência, mas o debate pode ser estendido da Oceania até a América do Norte.

A imposição da organização, que se universaliza através da barbárie e é reapropriada pelo modo de produção capitalista contemporâneo, de sistemas, signos que partem de identidades, e aqui neste sentido enquanto algo referente ao individual, possui a sua razão e

raiz no colonialismo: gênero, sexualidade, religiosidade, raça e cor são, por excelência, uma invenção e uma consequência direta desse processo.

Se o conceito de modernidade refere-se única ou fundamentalmente às idéias de novidade, do avançado, do racional-científico, laico, secular, que são as idéias e experiências normalmente associadas a esse conceito, não cabe dúvida de que é necessário admitir que é um fenômeno possível em todas as culturas e em todas as épocas históricas. Com todas as suas respectivas particularidades e diferenças, todas as chamadas altas culturas (China, Índia, Egito, Grécia, Maia-Asteca, Tauantinsuyo) anteriores ao atual sistema-mundo, mostram inequivocamente os sinais dessa modernidade, incluído o racional científico, a secularização do pensamento, etc (Quijano, 2005, p.122).

Abre-se o debate sobre a concepção de moderno e as incongruências com o que havia não só na “América Latina” bem como em todas as outras civilizações ao redor do mundo. O processo constitutivo do que se considerou enquanto avançado no campo racional e científico não foi exclusividade europeia, pelo contrário, as diversas outras civilizações possuíam suas próprias tecnologias enquanto uma parte da Europa ainda possuía relações feudais. Também há de se tomar um certo cuidado aqui, uma vez que o “feudalismo” não ocorreu em todo o continente europeu e que os diversos países possuíram processos particulares ou não possuíram relações feudais.

Nesse sentido, a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e de que toda modernização de populações não-européias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana (Quijano, 2005, p. 123).

Foi através dessa forma que o poder colonial tomou centralidade e ecoa até a contemporaneidade em sua forma capitalista de dominação. Através da invalidação e negação da possibilidade de outras formas de existência de outros povos, promovendo a destruição de conhecimentos destoantes daquilo que se instaurou enquanto norma através da racionalização e da promoção de um saber eurocentrado. É a promoção da visão de mundo de uma Europa Ocidental, de uma burguesia branca, judaico-cristã.

Sobre a concepção de raça, “na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (Quijano, 2005, p.118). A construção das diferenças de cor e etnia para classificar povos inteiros foi assentada e elaborada a partir do pensamento moderno. A conquista aqui aparece através do genocídio e extermínio, esse processo é que controla a produção de um determinado território. Essa produção só pode ocorrer com a imposição do trabalho forçado de povos considerados inferiores. O saque dos recursos é um elemento central praticado pelas metrópoles para fins de acumulação, bem como o processo de imposição do que se produz.

Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a

uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. (Quijano, 2005, p.117)

Essas diferenças e codificações se justificam apenas no quadro do desenvolvimento das forças produtivas dos países da Europa ocidental e de suas estratégias de dominação. As diferenças biológicas se tornam mecanismos de controle, coerção e coação, mas não só, justificam através desse processo o extermínio e escravização de povos inteiros.

A raça enquanto elemento de classificação a partir de diferenças de cor e fenótipos foi primeiro criada para a justificativa de dominação a partir da invasão de outros territórios para além do Ocidente Europeu. “Raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (Quijano, 2005, p.117).

Carneiro (2023) ao utilizar a noção de dispositivo de racialidade, aliado ao biopoder de Foucault, para trabalhar a noção de controle assentada em elementos de cor, demarcou que há a promoção da vida do sujeito universal, branco e europeu e o extermínio deliberado de todos os não-brancos. O sistema capitalista universalizado só pôde se constituir através da escravização e genocídio de sujeitos que possuíam suas capacidades óticas e ontológicas negadas. Foi instituído o não direito de vida e escolha, negros embarcados forçosamente através de navios numa via de não-retorno no cruzamento do Atlântico Sul, no que se constituiu enquanto “*kalunga grande*”, cemitérios enormes. (Simas; Rufino, 2018).

O processo de escravização implicou outros processos, a desterritorialização e a via do não retorno (Simas; Rufino, 2018) além de destruir as subjetividades desses povos e através dessa destruição provocar movimentos antagonistas de resistência ao extermínio desses saberes que apesar de toda tentativa resistiram — saberes que eram perpetuados pela oralidade — transformou a alteridade e a diversidade em uma massa amorfa de objetos que também são mercadorias no período colonial.

O traslado do atlântico não constituiu apenas a rota de origem dos negros escravizados no Brasil. A venda de escravizados foi uma atividade altamente lucrativa durante o período colonial, tornar o outro enquanto um objeto mercantil com valor de uso (Marx, 1988) é característico desse processo, é desintegrá-lo enquanto humano-genérico para enrijecê-lo enquanto mercadoria.

1.2.1 O iluminismo enquanto elemento de desencantamento e da racionalidade burguesa

A cultura e as formas de relação com a terra foram quantificadas através da percepção evolucionista da Europa branca e ocidental, compreender a cultura é compreender a partir de qual discurso se analisa e com qual finalidade esse discurso é proferido no espaço-tempo.

No conceito de cultura introduz-se a idéia de tempo, mas de um tempo muito preciso, isto é, contínuo, linear e evolutivo, de tal modo que, pouco a pouco, cultura torna-se sinônimo de progresso. Avalia-se o progresso de uma civilização pela sua cultura e avalia-se a cultura pelo progresso que traz a uma civilização (Chauí, 2008, p.55).

Toma-se enquanto norte para a crítica e por uma concepção de cultura o pensamento de Adorno e Horkheimer (1996, p.17), acerca do iluminismo e de sua função específica na reprodução do capital, os autores elencam “o programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação por meio do saber”. Destaca-se a primazia do saber enquanto poder e dominação sobre a natureza, “técnica é a essência desse saber. Seu objetivo não são os conceitos ou imagens nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho dos outros, o capital” (Adorno e Horkheimer, 1996, p.18).

A reorganização do mundo em bases iluministas é por excelência a reorganização do mundo instrumentalizado para acumulação, é racionalização e desencantamento. “O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens” (Adorno e Horkheimer, 1996, p.19).

[...] Caminhando em busca da ciência moderna, os homens se despojam do sentido. Eles substituem o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A noção de causa foi o último conceito filosófico a entrar no acerto de contas da crítica científica e, por ser o único que ainda comparecia perante a ciência, era por assim dizer a secularização mais tardia do princípio criador (Adorno; Horkheimer, 1996, p.20).

A pretensão de reorganização da vida em bases de uma ciência moderna não poderia responder todas as questões que perpassam o campo da própria existência humana, uma vez que sua racionalização é voltada em primeira instância para a racionalização da exploração da humanidade e da natureza. As divindades são destituídas de poder, suas similaridades e traços humanos destruídos e os objetos desencantados para serem fetichizados.

As categorias, nas quais, a filosofia ocidental determinara sua eterna ordem da natureza, marcavam os lugares, antigamente ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. As cosmologias pré-socráticas fixam o momento de transição. A umidade, o indiferenciado, o ar, o fogo, nelas tratados como material primitivo da natureza, são justamente sedimentações meramente nacionalizadas da visão mítica do mundo. Assim como as imagens da criação a partir do rio e da terra, imagens que chegaram do Nilo até os gregos, tornaram-se aqui princípios hilezoísticos, elementos, assim também a profusa ambiguidade dos demônios míticos se

espiritualizou nas formas puras das essências ontológicas (Adorno; Horkheimer, 1996, p.20).

A concepção de mundo e o conhecimento ontológico prévio colocava na ordem das diversas cosmologias e cosmovisões uma explicação divinizada sobre o mundo material. A interação entre humanidade e natureza era atravessada e mediada pelo que se considera sagrado nas inúmeras tradições de povos ao redor do mundo.

Cada percepção, simbologia, ritos e organização social eram mediadas de forma particular entre os diversos povos ocupantes deste planeta. Com o advento da racionalização moderna iluminista essas visões são destruídas e reorganizadas sob um pretexto universal de racionalização do mundo. O irracional e racional, o primitivo e o moderno. “Quaisquer que sejam os mitos para os quais essa resistência possa apelar, esses mitos, pelo simples fato de se tornarem argumentos numa tal contestação, aderem ao princípio da racionalidade demolidora pela qual censuram o iluminismo. O iluminismo é totalitário” (Adorno e Horkheimer, 1996, p.21).

A lógica formal foi a grande escola de uniformização. Ela ofereceu aos iluministas o esquema de calculabilidade do mundo. A equiparação mitologizante das idéias aos números, nos últimos escritos de Platão, exprime a ânsia própria a qualquer desmitologização: o número se tornou o cânon do iluminismo. As mesmas equações dominam tanto a justiça burguesa quanto a troca de mercadorias (Adorno; Horkheimer, 1996, p.22).

A instituição da lógica formal foi responsável pela uniformização e universalização de um modelo único de organização do pensamento. O que passa a reger a sociedade não é mais um pensamento livre, não está na ordem desvendar o véu da relação entre sujeito e objeto (Adorno; Horkheimer, 1996). Toda a sociedade passa a ser codificada através da razão numérica que busca calcular algo que não se tem materialidade, abstrações da razão econômica. O pensamento é instrumentalizado para garantir que os números e equações sigam calculando para garantir o funcionamento dessa máquina destruidora de seu oposto.

O iluminismo localizado em seu espaço-tempo na Europa ocidental deve ser contextualizado dentro dos processos que garantiram a superação das formas não-capitalistas de produção nos países centrais. Essa matriz ideológica foi garantidora da forma de reorganização do pensamento em bases racionais-burguesas assentado no direito da propriedade privada, da naturalização da economia capitalista emergente, da organização, formação do Estado moderno e divisão dos poderes, criação da noção de um sujeito universal individualizado, a suposta separação do público e privado.

Essa matriz do pensamento subsidiou e ainda sustenta as formas contemporâneas de organização da sociedade burguesa. A destruição de mitos religiosos sucedeu a criação de

novos, como o mito da economia liberal, livre mercado, neutralidade científica e imparcialidade do Estado.

Transformou não só a natureza e seus componentes enquanto meros elementos quantificáveis de uma equação matemática, mas, também colocou seus sujeitos vivos enquanto números e recursos necessários à equação dessa forma de constituição de organização do mundo. Tudo que é vivo se torna número quantificado, dos recursos naturais aos recursos sociais, tudo se torna recurso, fragmento de algo necessário para a construção do todo, sendo o todo aqui a reprodução universalizante do capital.

[...] O trabalho social de cada indivíduo na sociedade burguesa é mediatizado pelo princípio do si-mesmo; deve restituir a uns o capital acrescido, a outros, a força para o mais-trabalho. Porém, quanto mais longe chega o processo da autoconservação pela divisão burguesa do trabalho, mais ele força o auto-despojamento dos indivíduos que devem moldar-se, corpo e alma, ao aparato técnico. Isso é por sua vez levado em conta pelo pensamento esclarecido: até mesmo o sujeito transcendental do conhecimento é finalmente suprimido, ao que parece, como última recordação da própria subjetividade e substituído pelo trabalho, de tanto menor atrito, executado pelos mecanismos automáticos da ordem (Adorno; Horkheimer, 1996, p.46).

Assim sendo, o gênero humano através da imposição do trabalho na sociedade burguesa ocupa um local e uma função determinada, a sua constituição e sua subjetividade são direcionadas à adaptação ao aparato técnico, sua alma e seus sentidos são embrutecidos para que ele se torne apenas mera força quantificável capaz de gerar mais números, sua existência se torna automatizada. Os significantes são direcionados através da linguagem e do simbólico à adaptação material desta ordem técnica, racional e moderna.

Para as práticas locais do curandeiro poderem ser substituídas pela técnica industrial universalmente aplicável, foi necessário, em primeiro lugar, ter havido um processo em que os pensamentos se tornaram independentes dos objetos, semelhante ao que se perfaz no eu adaptado à realidade (Adorno; Horkheimer, 1996, p.26).

O lugar destinado ao xamã, curandeiro e feiticeiro é destituído, excluído, precisou necessariamente ser combatido para que essa lógica racional se engendrasse globalmente. O desencantamento do mundo é responsável pela emergência do encantamento do mercado e de seus produtos globalmente produzidos. Se o véu entre o mundo espiritual e o físico foram supostamente resolvidos através da racionalização, outro véu se ergueu através do pensamento econômico capitalista mistificador.

[...] A essência do iluminismo é a alternativa cuja inevitabilidade é a da dominação. Os homens sempre tiveram que escolher entre sua própria submissão à natureza e a da natureza ao si-mesmo. Com a propagação da economia mercantil burguesa, o horizonte obscuro do mito é iluminado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gélidos amadurece a semente da nova barbárie. Coagido pela dominação, o trabalho humano desde sempre se distanciara do mito, em cujo círculo encantado recai sempre de novo sob a dominação (Adorno; Horkheimer, 1996, p.50).

A dominação aparece como regra no pensamento iluminista. É o reforço do discurso que ao tentar se distanciar do mito recai sobre a dominação de si mesmo por um sistema econômico e seus dirigentes, o capitalismo. Dentro dessa perspectiva foi o pensamento moderno racional também que se universalizou em suas contradições, incluindo a subjugação de outros povos e culturas chancelados pelo discurso científico.

Esse debate se faz necessário para o entendimento do discurso legitimador das relações sociais na contemporaneidade. No primeiro momento há a compreensão da divisão do trabalho em elementos de cor e etnia que aqui no Brasil foi construída através da desterritorialização e reterritorialização de negros escravizados do continente africano. Pode-se entender que nesse momento houve a imposição cultural do colonizador sobre o colonizado, atingindo os povos originários também.

Isso não quer dizer que a cultura desses povos tenha sido sobreposta ou anulada. A constituição cultural brasileira perpassa também os múltiplos elementos que foram formadores deste território. Nas tentativas de apagamento cultural de povos não-brancos estes permaneceram através de resistência na história do Brasil. O mundo da cultura, da arte e da linguagem (Gonzalez, 2018) não poderia se constituir sem a presença daqueles que construíram esse país atravessado por contradições.

Apesar do desencantamento do mundo através do pensamento iluminista aliado ao processo de constituição do capitalismo, as formas de expressão culturais religiosas permaneceram e se entranharam na formação cultural brasileira. Desde o catolicismo até os cultos aos Orixás, Voduns, Inquices, perpassando o culto aos encantados e entidades brasileiras.

Compreende-se, no retorno à Hegel (1996), de que a arte constitui a religião e através desta a possibilidade de compreensão da forma de pensar e da religião desses povos. No pensamento de Marx é [a arte] fruto da interação do gênero humano com a natureza, mediatizado através do trabalho através do desenvolvimento de seus sentidos. Neste processo, a compreensão das Escolas de Samba perpassa a cultura de um povo, religião, forma de organização de sua força de trabalho, o território, a terra e o mundo constituído da linguagem e da cultura ao seu redor.

Esse povo é constituído de sujeitos que foram escravizados na história brasileira, que não possuíam o direito à terra, agrária ou urbana. Aqueles que no processo de constituição do capitalismo brasileiro só possuíam a sua força de trabalho enquanto mercadoria de venda e troca.

Em 2026 a Portela traz como enredo o Mistério do Príncipe do Bará que veio ao Brasil sob sua condição de Príncipe de São João do Ajudá, babalorixá (pai de santo) da religião nomeada Batuque no Rio Grande do Sul. A religiosidade novamente se torna elemento artístico dentro das Escolas de Samba, neste caso, na Portela. O fazer um desfile é necessariamente retomar elementos do povo fundador dessas Escolas que são responsáveis pela maior festa popular do mundo.

Dessa maneira, compreender os elementos da formação social brasileira, da colonização e constituição de um modo de produção capitalista no Brasil é compreender as formas de instituição do trabalho. Da relação de uma determinada época e um determinado lugar com a terra, com a cultura produzida através dessa relação simbiótica. Avançaremos para a compreensão do surgimento da terra enquanto uma propriedade privada exclusiva universalizada pelo modo de produção capitalista no mundo inteiro.

Utilizaremos do recurso à Marx e o capítulo XXIV do *Capital* intitulado *A assim chamada acumulação primitiva*, perpassando os elementos que destituíram o gênero humano dos seus meios de produção da vida material na Inglaterra na superação do modo de produção feudal. A partir disto, no próximo capítulo compreenderemos a relação entre propriedade privada da terra enquanto uma mercadoria no Brasil e as relações sociais, culturais e geográficas resultantes desse modo de organização.

1.3 ACUMULAÇÃO PRIMITIVA E PROPRIEDADE PRIVADA EXCLUSIVA DA TERRA NA INGLATERRA

A demarcação da propriedade perpassa as formas de transição na organização familiar, essa alteração ocorre no coletivo do gênero humano em seu contato transformador direto com a natureza. O ser humano ao dominar elementos da natureza, alterando-os, também sofre alterações que culminaram na superação do que antes era a organização em clãs, grandes comunidades, na fase primeira do percurso histórico. Ou seja, propriedade privada e propriedade capitalista não são sinônimos, mas complementares, uma vez que a propriedade deixa de ser coletiva na superação do comunismo primitivo e que no desenvolvimento das forças produtivas capitalistas se torna propriedade capitalista individual, exclusiva (Engels, 2014) (Wood, 2000).

Necessita-se, para a compreensão da apropriação capitalista da terra, um retorno ao processo de expropriação dos camponeses na Inglaterra. Cabe ressaltar, o que é considerado enquanto feudalismo não ocorreu em todo o globo, mas em locais específicos demarcados no

espaço e tempo, sequer na Europa ocorreu em todo o continente, então há aqui de se delimitar ao processo de superação do modo de produção prévio ao capitalista, localizado durante o século XVI na Inglaterra especificamente.

[...] A Inglaterra, já no século XVI, se desenvolvia numa nova direção. Embora houvesse outros Estados monárquicos relativamente fortes, mais ou menos unificados sob a monarquia (como a Espanha e a França), nenhum era tão unificado quanto a Inglaterra (e a ênfase aqui é na Inglaterra e não nas outras partes das ilhas britânicas). A unificação do reino inglês começara bem cedo, no século XI, quando os conquistadores normandos se estabeleceram, por meio de uma grande coesão militar e política, como classe dominante na ilha. E no século XVI, a Inglaterra já percorrera um longo caminho no sentido de eliminar a fragmentação feudal do Estado e a soberania "dividida" herdada do feudalismo. Os poderes autônomos detidos pelos nobres, corpos municipais e outras entidades corporativas existentes nos outros Estados europeus estavam na Inglaterra cada vez mais concentrados no Estado central isso contrastava com os outros Estados europeus, onde mesmo monarquias poderosas continuaram por muito tempo a conviver penosamente com poderes militares pós-feudais, sistemas legais fragmentados e privilégios de corpos sociais. Os detentores desses poderes insistiam em preservar a autonomia diante da centralização do poder no Estado (Wood, 2000, p.16-17).

O processo que ocorreu na Inglaterra foi *sui generis*, embora houvesse demais Estados monárquicos fortalecidos, a Inglaterra se destacou através da sua unificação e da afirmação dos conquistadores normandos enquanto classe dominante da ilha. Possibilita-se, através deste processo unificador, o surgimento de uma força centralizadora oposta ao feudalismo inglês que foi caracterizada enquanto fragmentária. Urge aqui a necessidade de um Estado que seja capaz de romper com as formas segmentadas de organização do poder feudal e se afirmar enquanto poder centralizado e centralizador (Wood, 2000).

Há a diferenciação do processo ocorrido na Inglaterra com seus determinantes históricos e as demais monarquias fortalecidas da Europa. O desenvolvimento histórico não é igual e linear sequer no velho-mundo, assim não poderia ser o desenvolvimento do modo de produção capitalista em escala global.

Cada país possui um elemento particular, por vezes similar, como os países da denominada América Latina, por outras completamente diferentes entre si, como o desenvolvimento do capitalismo nos países europeus. Há diferenças entre os países centrais e os países da porção leste, cada desenvolvimento nacional possui sua própria particularidade.

Os modos de produção anteriores ao capitalismo também são diferentes entre si, temos as sociedades das eras pré-colombianas na América Latina que formavam grandes sociedades, assim como formas outras de se organizar no oriente com reinos e dinastias na China, Mongólia, Índia, Pérsia, Japão.

A base material sobre a qual essa economia nacional emergente repousava era a agricultura inglesa, especial em mais de um aspecto. A classe dominante inglesa se caracterizava por dois aspectos que se inter-relacionavam: por um lado, em aliança com a monarquia, participava de um Estado com forte poder centralizador, e não

possuía numa medida similar à das suas congêneres européias os poderes extra-econômicos, mais ou menos autônomos, nos quais estas últimas se apoiavam para extrair sobretabalho (ou o excedente) dos produtores diretos. Por outro lado, a alta concentração da terra constituía um dado presente há muito tempo no campo inglês, com grandes senhores de terras detendo uma parcela importante do território. Essa concentração significava que os senhores ingleses podiam usar suas propriedades de diferentes e novas maneiras. O que faltava à classe proprietária em poder extra-econômico para a extração do excedente era largamente compensado pelo seu crescente poderio econômico (Wood, 2000, p.17).

A principal atividade econômica da Inglaterra pré-capitalista era a agricultura, a terra era concentrada e dividida entre os grandes senhores feudais e a Igreja (Marx, 1998). A classe dominante inglesa não possuía poderes extra-econômicos para a obtenção de excedentes e esta era a grande lacuna. Para tal, teve que se fazer valer dos imperativos do mercado emergente na relação entre a produção e a exploração dos arrendatários. Para tal se utilizou dos melhoramentos (Wood, 2000).

Vale a pena se debruçar um momento sobre esse conceito de "melhoramento", porque ele revela muito sobre a agricultura inglesa e o capitalismo. A palavra *improve* (melhorar) no seu sentido original não significava somente "tornar melhor" num sentido amplo, mas literalmente fazer algo visando lucro monetário, e especialmente cultivar terra visando lucro. No século XVII, o sentido da palavra *improve* (o agente da melhoria) fixou-se definitivamente na linguagem para designar o indivíduo que tornava a terra produtiva e lucrativa, especialmente por meio do cercamento ou da supressão do desperdício. Os melhoramentos agrícolas eram naquele momento uma prática já bem estabelecida, e no século XVIII, na época de ouro do capitalismo agrário, *improvement* (melhoramento), no idioma e na realidade, designava um e mesmo fenômeno (Wood, 2000, p.19).

Foi através dos melhoramentos que se operou a racionalização da terra nos imperativos da lucratividade, ou melhor, na busca pelo aumento da lucratividade. Não necessariamente através do revolucionamento das técnicas e ferramentas de produção no campo, mas através do aumento da produção visando o lucro da classe capitalista agrária. Há aqui a instituição da propriedade voltada para essa produção lucrativa, buscando a supressão de outras formas de cultivar e de propriedade da terra (Wood, 2000).

Comunidades camponesas tinham, desde tempos imemoriais, empregado vários meios de regulamentar o uso da terra conforme os interesses da comunidade aldeã: elas restringiam algumas práticas e concediam determinados direitos, tendo em vista não o aumento da riqueza do senhor ou da propriedade, mas a preservação da própria comunidade camponesa; às vezes, visando a conservação da terra ou a distribuição mais equitativa dos seus frutos, e, freqüentemente, para socorrer os membros menos afortunados da comunidade. Até a propriedade "privada" da terra foi condicionada por essas práticas, que davam a não-proprietários certos direitos de uso da terra apropriada por outra pessoa. Na Inglaterra, existiram muitas dessas práticas e costumes. Era o caso das terras comunais, que podiam eventualmente ser usadas pelos membros da comunidade como pasto ou para apanhar lenha, e havia também diversos tipos de direitos concernentes às terras privadas - tais como o direito ao recolhimento dos restos da colheita em determinados períodos do ano (Wood, 2000, p.20-21).

As relações comunais no uso da terra foram suprimidas para dar espaço ao processo de apropriação total e absoluta. As terras comunais foram privatizadas, se tornaram propriedade privada exclusiva do capitalista agrário. Esse é o histórico pregresso do que Marx analisou enquanto acumulação primitiva. O que está imbricado aqui é a alteração da forma do gênero humano se relacionar com a natureza e a contradição que emergiu nas relações sociais de produção e o desenvolvimento das forças produtivas.

[...] Na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral (Marx, 2015, p.24).

A vida material está necessariamente assentada em um espaço e um tempo delimitado. Sofre alterações [a vida material] de acordo com os processos de organização do trabalho e da relação do gênero humano com a terra. No desenvolvimento do modo de produção capitalista, essas relações sofrem uma metamorfose. A produção social determina necessariamente as formas de organização da sociedade constituindo uma superestrutura, relações jurídicas e políticas que emergem das relações materiais e que constituem um poder institucionalizado, neste caso o Estado (Marx, 2015).

A consolidação e surgimento do modo de produção capitalista não ocorreu através de um corte brusco e radical do processo histórico. As formas antigas de produção entraram em conflito com a necessidade de desenvolvimento das forças produtivas. O arrendamento das terras e a vida no campo foram transformadas conforme a necessidade de produção e de sua expansão produtiva sob o imperativo da lucratividade.

As formas anteriores de existência e produção se tornaram um entrave ao desenvolvimento dessas forças produtivas, demandando uma reorganização da propriedade e dos elementos necessários para a garantia de uma propriedade privada exclusiva. Dessa necessidade se reorganizou a estrutura jurídica e política para que essas relações se sustentassem através de garantias pactuadas entre as classes dirigentes (Marx, 2015).

[...] Embora o poder real, produto do desenvolvimento burguês, em seu esforço pela soberania absoluta, acelerasse pela força a dissolução das vassalagens, não foi de modo algum a causa única dela. Opondo-se arrogantemente ao Rei e ao Parlamento, o grande senhor feudal criou um proletariado incomparavelmente maior, usurpando as terras comuns e expulsando os camponeses das terras, os quais possuíam direitos sobre elas, baseados, como os do próprio senhor, nos mesmos institutos feudais (Marx, 1988, p. 833).

O proletariado enquanto uma classe destituída e desvinculada da terra surgiu enquanto fruto dos processos das alterações materiais e legais da propriedade [da terra] concretizada numa superestrutura que legitimou esse processo. A propriedade comum da terra ao ser usurpada pela classe capitalista agrária inglesa resultou na dissolução dos direitos camponeses e em sua desvinculação da estrutura produtiva (Marx, 1998). Esse processo de dissolução e expulsão dos camponeses das terras privatizadas impulsionou um fluxo migratório por uma busca de formas de sobreviver. A forma mais comum, universalizada em todo o globo, é a venda de sua força vital, a força do seu trabalho e tempo aos capitalistas.

Toma-se esse processo, em suas múltiplas determinações, enquanto responsável também pela alteração no espaço-tempo, sendo o trabalhador assalariado uma pessoa alienada de seu antigo espaço e forçosamente levado a ocupar os espaços embrionários das cidades fabris. O seu tempo, agora controlado pela relação mercantil, é alterado, agora o tempo se torna sinônimo de trabalho assalariado.

A produção dessa classe de despossuídos foi fruto das próprias contradições inerentes ao surgimento do capitalismo. O proletariado só pode emergir através da destituição de seus meios de produção provocada pela classe dominante emergente. O proletariado é fruto direto do desenvolvimento das forças produtivas e da alteração das relações de produção. Marx (1988, p.29) destaca que são “trabalhadores livres em dois sentidos, porque não são parte direta dos meios de produção, como escravos e servos, e porque não são donos dos meios de produção, como o camponês autônomo, estando assim livres e desembaraçados deles.”

Estabelecidos esses dois polos do mercado, ficam dadas as condições básicas de produção capitalista. O sistema capitalista pressupõe a dissociação entre os trabalhadores e a propriedade dos meios pelos quais realizam o trabalho. Quando a produção capitalista se torna independente, não se limita a manter essa dissociação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria o sistema capitalista consiste apenas no processo que retira ao trabalhador a propriedade de seus meios de trabalho, um processo que transforma em capital os meios sociais de subsistência e os de produção e converte em assalariados os produtores diretos. A chamada acumulação primitiva é apenas o processo histórico que dissocia o trabalhador dos meios de produção. É considerada primitiva porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção capitalista (Marx, 1988, p. 829-830).

Fundamenta-se a propriedade privada da terra através dos elementos reconstituídos nas obras de Wood (2000), Marx (1988), Marx (2015). Através da imposição da lógica produtiva via melhoramentos, conforme Wood (2000, p.22) “pela exploração produtiva da sua terra pelo trabalho de outras pessoas”, através das alterações estruturais no modo de produção resultado de novas estruturas produtivas e subsequente da relação jurídica quanto ao uso, posse e

propriedade da terra. Esse foi o processo que constituiu a terra enquanto propriedade privada exclusiva de seus detentores, suprimindo as relações de uso comum.

Marx (1988, p. 836-837) destacou: “O processo violento de expropriação do povo recebeu um terrível impulso, no século XVI, com a Reforma e o imenso saque dos bens da Igreja que a acompanhou. À época da reforma, a Igreja Católica era proprietária feudal de grande parte do solo inglês.” As instituições que legitimavam o poder feudal e suas relações de propriedade foram rompidas para o impulsionamento e consolidação de uma classe detentora dos meios produtivos, da terra à fábrica, que se tornou classe dirigente.

Se a Igreja era o último baluarte das relações feudais de propriedade e produção, com a sua queda as relações jurídicas de propriedade também caem. “Mas, a Reforma ainda teve outros efeitos mais poderosos. A propriedade da Igreja constituía o baluarte religioso das antigas relações de propriedade. Ao cair aquela, estas não poderiam mais se manter.”, (Marx, 1988, p. 838).

À esse processo se somou o cercamento dos campos:

O enclosure é freqüentemente visto simplesmente como a privatização e o cercamento de terras comunais, ou dos "campos abertos" caracteristicamente presentes em algumas regiões do campo inglês. Mas enclosure significou, mais precisamente, a extinção (com ou sem o cercamento das terras) dos direitos de uso baseados nos costumes dos quais muitas pessoas dependiam para tirar o seu sustento (Wood, 2000, p.22).

Destaca ainda que a primeira grande onda de cercamentos é datada no século XVI. Há durante esse período o processo de expulsão de camponeses para dar lugar a criação de carneiros.

Enclosure continuou sendo uma fonte de conflito na Inglaterra da Época Moderna, quer fosse feita para a criação de carneiros, quer fosse para a crescente e lucrativa agricultura de arado. Revoltas por causa dos cercamentos marcaram os séculos XVI e XVII, e os cercamentos apareceram como a maior reclamação durante a Guerra Civil Inglesa (Wood, 2000, p.22).

O processo de cercamento e expropriação nos campos não ocorreu de maneira pacífica, conflitos e revoltas são destacados por Wood (2000) durante os séculos XVI e XVII, tendo a sua máxima durante o século XVIII com os cercamentos. Foi deflagrada a vitória do capitalismo agrário durante esse percurso. São esses elementos que remontam a origem do capitalismo na Inglaterra e a consequente proletarização dos camponeses via expropriação e apropriação privada e exclusiva da terra.

Esse processo elucidado no espaço-tempo do desenvolvimento do capitalismo inglês a destituição e expropriação dos sujeitos sociais do campo de sua relação de produção da vida com a terra. Foram forçosamente enviados às cidades fabris para busca de garantias materiais

de existência. Há aqui o rompimento do gênero humano com o trabalho, com a terra e com a natureza, o trabalho livre se tornou trabalho alienado.

A cisão entre humanidade e natureza, trabalho livre e criador, provocou uma ruptura ontológica do ser social. Causa primeira [a ruptura] da criação de uma classe proletarizada detentora apenas da força de trabalho enquanto elemento de troca por uma moeda visando sua garantia mínima de existência. Essa relação nunca constituiu e não reconstituiu ou reconstituirá as necessidades do gênero humano de garantias da sua existência para a maior parcela da população mundial. É meio de sobrevivência e não de uma existência livre e criadora em suas potencialidades.

Dessa forma, o recorte do objeto, o Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela, deve ser compreendido em um movimento que reconstitui uma totalidade. Compreender o Brasil e o Rio de Janeiro é necessariamente compreender os elementos que constituem o país e o território recortado de Oswaldo Cruz. Este território é perpassado pela divisão do trabalho em elementos de cor, gênero e classe, compreendido dentro das metamorfoses da realidade brasileira, em suas rupturas e permanências.

É forma de permanência e de se fazer território, apesar de todas as contradições constituintes do processo da formação sócio-espacial. É resgatar nas formas de resistências as festividades e a cultura de um povo que sempre esteve no alvo da eliminação física e simbólica por parte do Estado. Aqui, não se apaga, se faz resistir, se faz política, se faz Brasil. Apesar das tentativas de todo desencantamento, aqui se faz uma cultura e uma arte encantadas.

“Em termos de movimento negro e no movimento de mulheres se fala muito em ser o sujeito da própria história; nesse sentido eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso” (Gonzalez, 2020, n.p). “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, mas sob aquelas circunstâncias legadas e transmitidas pelo passado (Marx, 1987, p.15). Dessa forma Lélia Gonzalez nos convida a reconstituir a história negra e indígena do Brasil, a história não-branca, através do discurso. É subverter o discurso dominante reconhecendo a constituição de um país que é não-branco em sua essência, é relocalizar o discurso através da categoria de “América-Ladina”.

2 ESPAÇO E TERRITÓRIO: BRASIL, BERÇO DO SAMBA E DAS ESCOLAS DE SAMBA

2.1 ELEMENTOS SÓCIO-ESPACIAIS BRASILEIROS PARA A COMPREENSÃO DAS ESCOLAS DE SAMBA

Acerca da categoria de “América Ladina” que se pretende trabalhar neste capítulo, retoma-se aos dizeres de Lélia Gonzalez sobre a necessidade de apropriação e construção de um discurso próprio elaborado pelos sujeitos detentores de sua própria narrativa histórica, os ladinos amefricanos. É a proposta de uma negação do ideário de uma formação brasileira exclusivamente europeia, pelo contrário, é também negra e indígena.

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: América Ladina (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladinos amefricanos (Gonzalez, 2020, n.p).

Não há como tratar a constituição da América como elemento geográfico e inconsciente de um ordenamento simbólico exclusivamente cristão, branco e europeu. O processo de escravização — que constituiu o deslocamento e a (re)territorialização de um contingente populacional significativo da África para as Américas, via Atlântico — trouxe consigo práticas, elementos culturais e simbólicos de povos que conseguiram cravar sua história neste continente e neste país.

Essa permanência não ocorreu de forma pacífica. Do colonialismo ao assentamento das bases que possibilitaram a instauração de um modo de produção capitalista no Brasil, o povo negro e indígena foram alvo de extermínio, escravização e desumanização. Essa permanência cultural ocorre apesar desses elementos, que não há intenção neste trabalho realizar a romantização ou tratar de maneira exótica ou descolada da materialidade que constitui nossa história.

Subverter a narrativa hegemônica, conforme proposto por Leandro Vieira (2019) no desfile do Grêmio Recreativo Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira no enredo Histórias Para Ninar Gente Grande é necessariamente criar:

[...] um olhar possível para a história do Brasil. Uma narrativa baseada nas páginas ausentes. Se a história oficial é uma sucessão de versões dos fatos, o enredo que proponho é uma outra versão. Com um povo chegado a novelas, romances, mocinhos, bandidos, reis, descobridores e princesas, a história do Brasil foi transformada em uma espécie de partida de futebol na qual preferimos torcer para quem ganhou. Esquecemos, porém, que na torcida pelo vitorioso, os vencidos fomos nós (LIESA/Mangueira, 2019, p.313).

Trata-se de reafirmar um compromisso político voltado à subversão do discurso oficial e de retomar a perspectiva de Gonzalez (2020). Busca-se trazer aos holofotes aqueles que não tiveram, durante anos, a possibilidade de adentrar o espaço-tempo brasileiro com seus próprios discursos, exceto como exceções. O objetivo é retratar o que perpassa o real, em oposição ao imaginário colonizado de um país que sonha ser branco e possui, como norte, o que vem de fora — o que é europeu e estadunidense. Façamos a nossa própria história por meio do discurso e, por ele, nossas festas, que carregam dor, mas também possibilidades de resistência e de sonhar um outro mundo.

Compreender o samba e as escolas de samba se torna impossível sem uma apreensão acerca da formação sócio-espacial brasileira e carioca. Seus múltiplos processos que resultaram na dimensão contemporânea, em espaço e tempo, foram determinados através da relação com a terra e a formação de uma cultura particular. Esse processo [a formação do espaço social brasileiro] implicou as metamorfoses da linguagem e a territorialização dos sujeitos no espaço-tempo brasileiro.

O passado possui elementos e processos que o determinam através do tempo. Incide-se, assim, na formação do espaço urbano brasileiro e suas sequelas coexistentes no modo de produção capitalista, onde os elementos coloniais se fazem presentes, não sendo totalmente superados. Remonta-se e se conta a contemporaneidade através de suas cicatrizes coloniais, modernas e racistas. “A noção de espaço é assim inseparável da ideia de sistemas de tempo. A cada momento da história local, regional, nacional ou mundial, a ação das diversas variáveis depende das condições do correspondente sistema temporal” (Santos, 1985, p.22).

Dois dispositivos legais são fundamentais para essa compreensão: a Lei de Terras de 1850 e a abolição da escravidão em 1888 através da Lei Áurea. Tais leis contornaram e modelaram a formação urbana brasileira e de sua capital, Rio de Janeiro. Diversas problemáticas emergiram desde então: a negação do acesso às terras aos negros despossuídos e de uma abolição sem qualquer reparação ou plano de inserção dos negros na estrutura produtiva e econômica que emergia.

Entre nós, a propriedade da terra deve ser vista em dois momentos, antes e depois da Lei de Terras de 1850; e antes e depois da lei Áurea de 1888. Ambas possuíram um mesmo sentido e se encaminham numa direção única: formar as bases para a introdução das relações tipicamente capitalistas pautadas da exploração da força de trabalho “livre”, assalariada, ainda que tal fenômeno só tenha podido se consolidar definitivamente com o desenvolvimento urbano industrial pós-1930 (Almeida; Bezerra, 2021, p.43).

Se na Inglaterra a privatização das terras ocorreu no declínio do feudalismo e na emergência de um Estado burguês no que foi estudado por Marx (1988) no capítulo *A assim chamada acumulação primitiva*, no Brasil os elementos particulares precisam ser destacados no processo de universalização do modo de produção capitalista. Circunscrito no processo de expansão extra-continental e global, as terras colonizadas foram necessárias aos países colonizadores enquanto base material para exploração de recursos e acumulação que se torna, posteriormente, acumulação de capital.

No caso brasileiro, as terras antes do processo de mercantilização configuravam monopólio da Coroa e do Estado, sendo cedido seu uso e não a propriedade. Esse monopólio, conforme exposto previamente, não se constituiu de maneira pacífica, impondo extermínio e formas de resistência de indígenas e escravizados. Conforme Mafort (2021) a Lei de Terras de 1850 foi um marco na transformação das terras brasileiras em mercadoria passível de apropriação privada e exclusiva, assim como legitimou a concentração fundiária no país, situação essa que se mantém sem resolução em um horizonte aparente.

Um duplo movimento foi realizado no processo transicional ao modo de produção capitalista: a exclusão da capacidade de aquisição de terras para grande parcela da população negra recém liberta e a negação de seu ingresso no circuito formal do mercado de venda e compra da força de trabalho. O debate das terras agrárias é também necessário para a compreensão do debate das terras urbanas enquanto elementos complementares para a compreensão das cidades.

[...] Desta possibilidade de acesso à terra por meio da compra, o povo negro foi alijado e, do ponto de vista da reparação à escravização pós-abolição, isso foi sistematicamente rejeitado. Foram trazidos para o Brasil trabalhadores imigrantes para se inserirem em regimes variados de assalariamento e também de posse, devido às concessões de direito ao uso da terra, que também ocorreram, mesmo que em menor escala. Na vinda de pessoas imigrantes também residia a ideia da eugenia, como uma ação de Estado para “melhorar” os elementos de constituição genética do povo brasileiro, num ato de racismo estrutural que perpassa a questão agrária, pois os negros e as negras, desgarrados da terra, expropriados de qualquer garantia de tutela ou cuidado, estavam sujeitos a um tipo de exploração da força de trabalho racializada e, portanto, despojada de qualquer tipo de direito (Mafort, 2021, p. 24).

O Estado, através do pensamento moderno-racional-científico com fundamentos racistas, impulsionou a prioridade da força de trabalho imigrante branca e européia em detrimento aos negros recém libertos. Dessa maneira, foi conferido aos imigrantes brancos uma situação diferente à do negro brasileiro. Consolidaram-se enquanto força de trabalho disponível para o campo e as cidades, com concessão de títulos de posse com possibilidades de aquisição da propriedade de parcelas de terras disponibilizadas para essa população. Essa política que visava o embranquecimento da população brasileira expressa o racismo enraizado

em sua formação sócio-espacial. O negro é considerado sub-cidadão, alvo de extermínio e desterritorialização, sua força de trabalho é majoritariamente rejeitada no pós-abolição. Há a imposição ideológica da superioridade do homem branco europeu até mesmo enquanto força de trabalho assalariada.

[...] O comportamento dos subespaços do mundo subdesenvolvido está geralmente determinado pelas necessidades das nações que estão no centro do sistema mundial. A dimensão histórica ou temporal é assim necessária para se ir além do nível de análise ecológica e corográfica. A situação atual depende, por isso, de influências impostas. O comportamento do novo sistema está condicionado pelo anterior. Alguns elementos cedem lugar, completa ou parcialmente, a outros da mesma classe, porém mais modernos; outros elementos resistem à modernização; em muitos casos, elementos de diferentes períodos coexistem. Alguns elementos podem desaparecer completamente sem sucessor e elementos completamente novos podem se estabelecer. O espaço, considerado como um mosaico de elementos de diferentes eras, sintetiza, de um lado, a evolução da sociedade e explica, de outro lado, situações que se apresentam na atualidade (Santos, 1985, p.22).

O espaço e o tempo não são elementos distintos e que se anulam. São dual e complementares, uma unidade conceitual necessária para compreender as relações espaciais e sociais. Espaço e espacialização implicam processos temporalizados dentro de um recorte histórico, isso não quer dizer que o tempo seja linear, há a coexistência de múltiplas temporalidades em um espaço que anulam a ideia de evolução do tempo. O novo é também composto do passado, o passado persiste no presente, se modifica, transmuta.

As narrativas oficiais tentam impor uma passividade do povo brasileiro e uma aceitação dos processos constituintes da contemporaneidade, o que é inverídico. O Brasil foi construído enquanto uma terra de conflitos, um pólo dominante por um lado e a resistência dos povos do outro. Há inúmeros relatos sobre revoltas e processos, como o caso dos quilombos, principalmente Palmares que perdurou durante o período de 1597 a 1695. Posteriormente uma série de revoltas que sucederam durante o Brasil imperial: Pernambuco, 1817, Cabanagem, 1835 a 1840, Farroupilha, 1835 a 1845, Balaiada, 1838 a 1841, Canudos, 1896 a 1897. Durante o período republicano, Contestado, 1912 a 1916 e a Revolta da Chibata em 1910.

Essas são algumas revoltas que ilustram e rompem com o mito da passividade e obediência brasileira. Há de se considerar a participação ativa dos povos originários e dos negros em torno dessas revoltas que perpassam também o debate sobre a terra e a construção da territorialidade e identidade brasileira. A resposta do Estado, historicamente, foi da promoção da dizimação através de sua força máxima, hora no império, hora na república.

2.1.1 Canudos: uma experiência da cidade comunitária no semi-árido brasileiro

A escolha por abordar Canudos neste momento não é por acaso, se justifica no diálogo com o Morro da Providência no Rio de Janeiro e a centralidade pela disputa de terras rurais e urbanas contra os grandes detentores de latifúndios da história brasileira. Também há de se destacar a experiência de uma cidade comunitária brasileira no semi-árido da Bahia enquanto uma possibilidade de se pensar formas outras de organização social e do uso da terra e do trabalho. Não foi pouca coisa, tanto que o Estado respondeu, como de praxe, com sua máxima violência na tentativa de exterminar a população de canudos.

Parte-se do sertão e do campo brasileiro para a compreensão do espaço urbano. A experiência de Canudos, na Bahia, constituiu um dos palcos dos conflitos entre camponeses e latifundiários no Brasil. Antônio Conselheiro, figura religiosa, organizou através do discurso milhares de pobres no sertão. Pautava-se a falta de garantia de sobrevivência e a concentração fundiária, denunciando as desigualdades geradas pela grande propriedade rural. (MST, 1993). Se a princípio possuiu um caráter religioso, rapidamente se politizou na parcela da população que dos dividendos da terra só recebia a miséria.

Organizada e fundamentada em uma sociabilidade de valores coletivos da terra e da propriedade, onde todos trabalhariam sem amarras da exploração a fim de garantir a própria existência dos sujeitos que integravam e construíam a comunidade (MST, 1993, *apud* Halfeld, 2023, n.p).

Canudos continha enquanto sujeitos construtores camponeses, ex-escravizados, escravizados fugitivos, indígenas e sertanejos. Organizaram-se na Comunidade de Belo Monte. A cidade comunitária em seu apogeu contava com cerca de 25.000 habitantes. (MST, 1993, *apud* Halfeld, 2023).

O Estado, a Igreja e os grandes latifundiários enxergaram nessa experiência uma grande ameaça. O Estado exerceu do seu monopólio violento para realizar investidas militares que foram vencidas através da autodefesa, fé espiritual e coletiva organizada em torno da sobrevivência ao pauperismo e da luta pela terra. Contudo, a última campanha, que tomou caráter nacional, contou com um poderio bélico e recursos que impossibilitaram a resistência armada do povo de canudos. A população foi dizimada e tiveram suas cabeças cortadas em 1897, demonstrando a violência brutal e sanguinária do Estado e seus agentes contra pobres e despossuídos, em 1927 uma barragem foi construída na região (Halfeld, 2023) (MST, 1993).

Deixa-se claro o recado: não serão toleradas experiências que façam germinar ideais comunitários, coletivos, de resistência e organização autônoma dos povos; o Estado exterminará e apagará qualquer memória dessas experiências. Brevemente, esse é um resgate sobre uma das diversas experiências e rebeliões pelas quais perpassam a história do Brasil, muitas vezes despercebidas, sequer mencionadas ou lembradas, por uma falsa e cínica narrativa da ideologia dominante que em suas falsificações da história tenta apagar os conflitos entre classes e as experiências de organizações

populares, comunitárias, coletivas, rebeliões, revoltas de pobres, explorados e oprimidos pelo jugo colonial, imperial, colonialista e capitalista (Halfeld, 2023, n.p).

2.1.2 De Canudos à Favela: O Morro da Providência e a segregação urbana

À mando do Estado brasileiro, aos soldados que lutaram contra Canudos fora feita a promessa, nunca realizada, de ganho de porções de terras na cidade do Rio de Janeiro, até então capital federal do país. Palavras ao vento, esse processo foi determinante para a ocupação e adensamento do morro da primeira favela do país. O rural e o urbano se entrelaçam, compreendendo que a formação do Morro da Providência, datado de 1880 (Davis, 2006), parte também da negação e exclusão aos negros e pobres do espaço urbano central da cidade do Rio de Janeiro.

As favelas, surgidas na inspiração do Morro da Favela, presente na comunidade de Canudos, na passagem do século XIX para o XX, materializaram as contradições de uma questão agrária brasileira resultante das lutas de classes, que vão se implicando com a questão urbana e o tema da desigualdade social, os sem terra e os sem teto. Assim, o povo negro foi sendo colocado num espaço de baixo valor imobiliário, do ponto de vista do mercado de terras da época, não para ser esquecido, mas para constituir uma reserva fundamental que seria rapidamente absorvida pelo trabalho doméstico e similares; também sendo utilizada para servir de pressão aos trabalhadores assalariados rurais e aos operários, implicados no processo de urbanização e de industrialização (Mafort, 2021, p.25).

Pólos opostos são organizados: possuidores de terras e latifundiários de um lado e despossuídos e pauperizados de outro. O palco desse conflito se arrastou também para os centros urbanos. Considera-se a centralidade da capital do país, até então, o Rio de Janeiro, para analisar as formas de resistências e sobrevivências urbanas para além dos espaços de alto valor imobiliário, favelas, periferias e subúrbios. A segregação espacial é organizada por elementos de cor-etnia e classe social que conformam outras formas de territorialização, sociabilidade e cultura na dinâmica sócio-espacial brasileira.

Apesar das tentativas e das negativas de ocultamento, embranquecimento, exclusão territorial e apagamento do negro na história brasileira, há a permanência e elaboração de uma cultura própria daqueles que alijados de terras e do trabalho encontraram formas de se expressar, de trabalhar, um lugar para ocupar, uma linguagem a ser dita, algo a se dizer sobre suas resistências. Na cidade do Rio de Janeiro as Escolas de Samba tomam forma através do povo negro e de seu lugar. Retoma-se os elementos de territorialização e segregação enquanto ponto de partida para a compreensão do subúrbio, de Oswaldo Cruz, Madureira e da Portela.

Referindo-se à concentração de uma classe no espaço urbano, a segregação não impede a presença nem o crescimento de outras classes no mesmo espaço. Não existe presença exclusiva das camadas de mais alta renda em nenhuma região geral de nenhuma metrópole brasileira (embora haja presença exclusiva de camadas de baixa renda em grandes regiões urbanas) (Villaça, 2001, p.142).

Conforme Villaça (2001) a coexistência de diferentes classes no mesmo espaço urbano constitui uma problemática da forma de análise. Por mais que se faça verdade a presença de camadas pobres em regiões de alto valor, essa presença é demarcada pela precariedade das formas de moradia e pelas incessantes tentativas de expropriação desses sujeitos.

As cidades urbanas possuem bairros de alto valor que coexistem com as formas precárias de habitação, daqueles que não possuem terra ou acesso total e/ou parcial aos serviços de existência urbana como eletricidade, água e saneamento. Esses espaços de precariedade são majoritariamente demarcados por cor e classe social.

O mais conhecido padrão de segregação da metrópole brasileira é o de centro x periferia. O primeiro, dotado da maioria dos serviços urbanos, públicos e privados, é ocupado pelas classes de mais alta renda. A segunda, subequipada e longínqua, é ocupada predominantemente pelos excluídos. O espaço atua como um mecanismo de exclusão (Villaça, 2001, p.143).

Historicamente, esses lugares são pontos de disputa e de tentativas de remoção daqueles que não devem ser vistos pela classe média em ascensão e parcelas da classe dominante. Não por acaso presente reencontra o passado, o processo de expropriação dos negros na região central do Rio de Janeiro na primeira década do século XIX se reencontra com a remoção de moradores da Favela do Moinho, São Paulo em 2025.

Essa segregação espacial não é inédita e exclusiva da realidade brasileira, no surgimento do capitalismo inglês a segregação espacial e urbana também se fez presente. Formam-se espacialidades e territorialidades das classes não detentoras dos meios de produção, esses lugares demonstram as desigualdades geradas pelo modo de produção capitalista. As cidades, neste modo de produzir, são lugares de fragmentação e de territorialização de desigualdades. O capitalismo em seu pressuposto de universalização provoca em todo o globo as suas formas próprias de organização produtiva, de organização do espaço e do tempo.

A privatização da terra em solo inglês foi responsável pela criação de uma massa de despossuídos de qualquer forma produtiva a não ser a sua força vital mercantilizada enquanto força de trabalho. Aliados do campo, migram para as cidades em busca de garantias de existência e de um lugar nas fábricas. Cidades surgem e são organizadas em torno dessa forma produtiva.

Todas as grandes cidades têm um ou vários “bairros de má fama” onde se concentra a classe operária. É certo ser frequente a miséria abrigar-se em vielas escondidas, embora próximas aos palácios dos ricos; mas, em geral, é-lhe designada uma área à parte, na qual, longe do olhar das classes mais afortunadas, deve safar-se, bem ou mal, sozinha. Na Inglaterra, esses “bairros de má fama” se estruturam mais ou menos da mesma forma em que todas as cidades: as piores casas na parte mais feia da cidade; quase sempre, uma longa fila de construções de tijolos, de um ou dois andares, eventualmente com porões habitados e em geral dispostas de maneira irregular (Engels, 2010, p.70).

A questão estética dos bairros e moradias perpassa as condições concretas de construção e recursos, aquilo que se necessita de dinheiro para aquisição do que é considerado belo. Nesta questão, se constrói com o que pode e como pode, com o que se tem de disponível e acessível. Os marcadores de classe, no caso brasileiro, cor, etnia e classe são determinantes à produção de moradias. O importante para as classes dominantes foi o deslocamento e ocultamento da pobreza, miséria e pauperismo de seus próprios olhos nas cidades, ou pelo menos nas áreas de trânsito e habitação dessas classes. Becos, vielas e bairros afastados são lugares, por excelência, para esconder o que é indesejável (Engels, 2010).

O estudo de Engels não se limitou apenas no berço do capitalismo inglês, abordou também as tendências de reprodução enquanto modelo hegemônico nas cidades escocesas e irlandesas. A segregação do espaço pelos marcadores de classe é um pressuposto básico da produção capitalista do espaço urbano.

As casas são habitadas dos porões aos desvãos, sujas por dentro e por fora e têm um aspecto tal que ninguém desejaria morar nelas. Mas isso não é nada, se comparado às moradias dos becos e vielas transversais, aonde se chega através de passagens cobertas e onde a sujeira e o barulho superam a imaginação: aqui é difícil encontrar um vidro intacto, as paredes estão em ruínas, os batentes das portas e os caixilhos das janelas estão quebrados ou descolados, as portas — quando as há — são velhas pranchas pregadas umas às outras; mas, nesse bairro de ladrões, as portas são inúteis: nada há para roubar. Por todas as partes há montes de detritos e cinzas e as águas servidas, diante das portas, formam charcos nauseabundos (Engels, 2010, p.71).

A precariedade das formas de habitação destinadas e possíveis aos trabalhadores perpassa também questões de saúde pública e de adoecimento. Não foram raros os casos de doenças localizadas em um determinado grupo espacializado específico no percurso histórico, os pobres e trabalhadores. O discurso falseado do sanitarismo foi instrumentalizado enquanto arma ideológica para a remoção desses sujeitos de determinados espaços urbanos, aumentando, assim, a segregação, como no caso do Rio de Janeiro durante o século XX. A organização do espaço urbano não é acidental, mas parte da negação ao espaço de determinadas camadas da população.

Manchester é construída de um modo tão peculiar que podemos residir nela durante anos, ou entrar e sair diariamente dela, sem jamais ver um bairro operário ou até mesmo encontrar um operário - isso se nos limitarmos a cuidar de nossos negócios ou a passear. A razão é que — seja por um acordo inconsciente e tácito, seja por uma consciente e expressa intenção — os bairros operários estão rigorosamente separados das partes da cidade reservadas à classe média ou, quando essa separação não foi possível, dissimulados sob o manto da caridade (Engels, 2010, p.89).

Conforme Silva (2022, n.p) “Nesse sentido, a terra aparece como uma mercadoria sem “valor” porque não é produzida nem reproduzida pelo trabalho, ela existe naturalmente”. As terras rurais e urbanas são transformadas no percurso histórico em uma mercadoria passível de valorização e especulação, essa especulação opera no espaço e no tempo, de maneira que o preço determina quem possuirá acesso ou não à essas terras. Provoca-se, sucessivamente, uma busca incessante pela ampliação dessa forma-mercadoria, assim como a necessidade incessante de possibilidades de fixação em algum lugar do espaço, principalmente nos espaços das grandes cidades que possuem os valores mais elevados do preço da terra.

Continuamente, portanto, o capitalismo se esforça para criar uma paisagem social e física da sua própria imagem, e requisito para suas próprias necessidades em um instante específico do tempo, apenas para solapar, despedaçar e inclusive destruir essa paisagem num instante posterior do tempo. As contradições internas do capitalismo se expressam mediante a formação e a reformação incessantes das paisagens geográficas. Essa é a música pela qual a geografia histórica do capitalismo deve dançar sem cessar (Harvey, 2005 p.150).

A geografia do capitalismo só pôde se constituir através da geografia colonial, isso não quer dizer que colonialismo e capitalismo sejam excludentes. Neste trabalho, a concepção de colonialismo parte de um recorte espaço-temporal fundamental para a acumulação primitiva dos países capitalistas centrais. Essa forma se atualiza enquanto imperialismo posteriormente com a emergência de um novo protagonista no cenário global, os Estados Unidos.

O modo de produção capitalista modela e remodela a paisagem global ao seu bel prazer, a organização do espaço e das paisagens geográficas estão intrinsecamente relacionadas às estratégias de acumulação de capital. As cidades contemporâneas são organizadas a partir do imperativo de produção de capital.

2.2 RIO DE JANEIRO, A CIDADE NEGRA QUE UM DIA QUIS SER PARIS

A formação urbana carioca remonta as contradições latentes da formação sócio-espacial-brasileira. A compreensão do lugar do negro na cidade perpassa os dispositivos legais de 1850 e 1888 enquanto centrais para a análise. A até então capital da república se torna receptáculo das contradições de uma urbanização que possui os países centrais europeus enquanto um norte para as classes dirigentes.

Tomando a centralidade de classe e cor-etnia para a análise, compreende-se: classe enquanto um lugar de ocupação na cadeia produtiva brasileira e cor-etnia enquanto um conjunto de significações atribuídas através do colonizador a partir de diferenças físicas. Esses dois marcadores se tornam determinantes quanto à ocupação e ao lugar na cidade do Rio de Janeiro.

A organização da cidade é relacionada às necessidades expansivas do capital em sua forma industrial. Esse processo organizativo não ocorre sem implicação para grupos e coletividades de sujeitos que são ocultados historicamente, principalmente a população negra e pobre. A conformação do espaço urbano, desde a colonização, está implicada na instrumentalização da organização espacial enquanto instrumento de controle e de poder (Sodré, 2002).

Conforme Sodré (2002, p.24) “nos tempos coloniais, a Europa apresentava-se como um cenário a ser reproduzido abaixo do Equador”. A relação entre colonizador e colonizado, colônia e metrópole, é replicada pela classe dominante e perpetuada enquanto ideologia mistificadora. Toma-se o europeu, ou o norte-americano na contemporaneidade, enquanto uma forma superior, uma estrela guia de modelo civilizatório. Busca-se a eliminação e apagamento das populações despossuídas dos meios de produção, as populações não-brancas e pobres.

[...] a partir do real do continente europeu que se deu o desenvolvimento ideológico brasileiro, isto é, a evolução das formas da consciência dominante no Brasil. Sabe-se que tanto para a “aristocracia” dos senhores de engenho como para a pequena burguesia dos negociantes urbanos em busca de alianças vantajosas e de ascensão social, a “europeização” — absorção de aparências de cultura européia — dava status, compensava handicaps raciais, como pele não perfeitamente clara, mulatice etc. e criava distâncias, ao nível do espaço real, em face da população negra (Sodré, 2002, p. 35-36).

O querer ser branco e europeu implica na sua negativa, o não querer ser não-branco. É a negação da alteridade a partir de um falseamento da realidade. O Brasil branco e europeu é a construção imagética de algo que é imaginário, é uma psicose maligna da negação do real a partir da introdução de uma realidade alheia e distinta da materialidade, do que é concreto.

A dirigência ideológica a partir das classes dominantes brasileiras foi, e ainda o é, carente de um projeto nacional autônomo, popular e soberano. Através da idealização de uma branquitude brasileira houveram tentativas históricas de genocidar seu próprio povo enquanto política de Estado (lê-se povos não-brancos).

[...] Na Verdade, Colônia é também Metrópole. Entenda-se: o território colonial foi estabelecido pela vontade exploradora da Metrópole [...] Mas as elites européias e brasileiras tinham em comum algo de muito real, que era a exploração, concretizada em formas diferentes — desde a pilhagem sistemática de matérias-primas e ouro até a apropriação dos excedentes da terra e do trabalho humano [...] (Sodré, 2002, p.37).

A colônia não se finda na linearidade do tempo. A coexistência de diferentes temporalidades no mesmo espaço (Santos, 1985) mantém características coloniais no surgimento do modo de produção capitalista brasileiro. O problema da colonialidade não foi superado no Brasil e sim reatualizado incessantemente. Os elementos estruturantes da dinâmica exploração-opressão se mantiveram, cor-etnia e gênero são somados à estruturação da exploração de classe na ordem capitalista.

O alijamento dos negros da estrutura produtiva em detrimento de imigrantes brancos enquanto forma de tornar a população brasileira menos negra parte de uma estrutura ideológica que não se findou apenas nesse momento. O discurso que ecoou na Europa central durante o século XIX repercutiu também no Brasil, a medicina e o higienismo foram instrumentalizados enquanto ferramentas de poder e controle, determinando assim a remoção de negros e pobres de determinadas regiões da cidade do Rio de Janeiro e provocando sua reterritorialização.

São discursos produzidos no quadro de uma ideologia médico-higienista, motor das grandes transformações urbanísticas da época, geradora de um saber adequado às demandas de saúde de um novo ambiente industrial-capitalista que havia triunfado na Europa e ganhava os Estados Unidos (Sodré, 2002, p.40).

Se na Europa o discurso oficial era voltado às melhorias quanto a salubridade dos locais de ocupação, habitação e saúde da classe trabalhadora em sua dimensão oculta o que se materializou foram as tentativas de ajustamento e adequação moral à cosmovisão das classes dominantes. Não foi apenas uma reforma habitacional: “para os higienistas urbanos, a habitação é algo capaz de produzir toda uma cosmovisão, a tal ponto que a "melhoria" da classe operária teria de passar pela reforma do ambiente residencial” (Sodré, 2002, p.40).

O discurso trazido e adaptado à realidade brasileira tinha enquanto sujeitos-alvo os negros que viviam em cortiços e casarões no centro da cidade do Rio de Janeiro. Oculta-se, através da narrativa oficial, a proposta de segregação urbana, remoção e destruição desses espaços de moradia. O higienismo com o pretexto de preocupação da saúde foi responsável por mais um instrumento de negação ao espaço urbano à população negra carioca.

A dita modernização brasileira carrega consigo a estrutura colonial enquanto permanência. Ao negro só cabe a permanência enquanto um grupo populacional subserviente e prestador de serviços indesejados aos brancos dirigentes. A ocupação urbana da cidade do Rio de Janeiro foi remodelada a partir da expansão para a Cidade Nova, Zona Norte da cidade.

Na ocupação paulatina do Rio de Janeiro, sobrou para os negros o pior, ou seja, a periferia insalubre e os morros (Favela, Santo Antônio, Providência e outros), onde

eram péssimas as condições de vida. [...] De fato, depois das reformas urbanas no início do século XX e na expansão da cidade para os subúrbios (Zona Norte), tocaram ao negro as partes mais inóspitas, contidas na região de Manguinhos, Benfica ou, de modo geral, a zona hoje compreendida entre os ramais ferroviários da Leopoldina e a Avenida Brasil, onde se gerou a grande Favela do Jacarezinho (Sodré, 2002, p.42).

As referidas reformas urbanas foram responsáveis pelo adensamento da população negra nos morros do Rio de Janeiro. Tendo o norte a Europa, mais especificamente Paris, havia a vontade de transformar a cidade na Paris dos trópicos, para tal haveria de se ocultar os elementos não-europeus do olhar e da paisagem.

Sanear (segundo as concepções dos higienistas europeus), embelezar (impor à paisagem os monumentos de feição européia) e liberar a circulação (atacar o ambiente natural para adaptá-lo ao trânsito de homens e mercadorias) convertiam-se em palavras de ordem da nova cidade “civilizada” (Sodré, 2002, p.44).

Torna-se, o negro e suas moradias na região central da cidade, questão de saúde pública. Esses casarões nomeados cortiços também eram locais de “trabalho (lavanderias, docerias, alfaiatarias etc.) e de encontro interétnico” (Sodré, 2002, p.43) “Para se chegar a uma resposta, é preciso levar em conta, antes de mais nada, que até meados do século XIX os cortiços (habitações típicas do Primeiro Reinado) constituíam as residências de cinquenta por cento da população carioca [...]” (Id. Ibid).

O processo de destruição dos casarões e cortiços no centro do Rio de Janeiro constitui um movimento duplo: a eliminação da presença física dos negros enquanto residentes desse território e o desejo de ser europeu introjetado na realidade brasileira a partir das classes dominantes. O primeiro implica a eliminação da presença permanente enquanto residentes da região central, servindo aos negros enquanto lugar de transitoriedade e não de fixação, essa região deveria ser embranquecida e europeizada. O segundo parte da adoção preventiva de instrumentalização de elementos urbanos e arquitetônicos enquanto potencializadores de revoltas e rebeldias, principalmente após a insurreição de 1848 que ocorreu na França (Sodré, 2002). A cidade e a arquitetura são projetadas também enquanto política.

A ocupação das áreas centrais e da região portuária da cidade esteve necessariamente relacionada aos postos e ocupações dos negros e suas formas de garantia de sobrevivência, principalmente através do trabalho na estiva. A população negra que foi subempregada historicamente, e ainda o é, ocupava “pequenos ofícios, comércio ambulante, trabalho doméstico” ou se localizam “no Cais do Porto, onde era notória a figura do negro, com a consequente presença de uma grande população na Zona Portuária (Saúde, Gamboa)” (Sodré, 2002, p.44)

[...] E nas freguesias do Centro (onde foram destruídos em dois anos mais de 760 prédios) concentrava-se a população de baixa renda, acotovelada em cortiços e casas

de cômodos. Além desta, foi bastante afetada pelas reformas a população da Zona do Porto (principalmente a Saúde, onde residia a maioria dos negros de origem baiana), levando muita gente a procurar moradia na Cidade Nova — bairro que se estendia ao longo do que hoje se chama Avenida Presidente Vargas — ou então em favelas e subúrbios. Vale acrescentar que a violência físico-simbólica das demolições juntava-se a violência financeira, pois um decreto de 1903 reduzia à metade o valor de indenização aos proprietários (Sodré, 2002, p.43).

O espaço higienizado enquanto produção política das classes dirigentes reordenou a ocupação territorial. A produção do higienismo foi também a criação de uma massa de sujeitos forçados aos deslocamentos dentro da cidade, sujeitos sem lugar. Esse processo e a necessidade de fixação foi também elemento de adensamento das favelas, morros e afastamento para os bairros da Zona Norte que se expandiam, cabendo destacar o lugar dos subúrbios.

A Zona Portuária enquanto lugar de trabalho e fixação foi remodelada. Cabe a compreensão de que, ocupada majoritariamente por negros trabalhadores dos portos e aqueles que viviam fora do mercado formal de trabalho, estabeleceram uma rede de relações culturais territorializadas e determinadas pela forma do trabalho no ordenamento espacial da cidade. Essa região contava uma grande presença de deslocados de Salvador que se fixaram por ali também que trouxeram consigo práticas religiosas e culturais, compreendidas hoje como afro-brasileiras.

Cunhada enquanto Porto da Pequena África por Heitor dos Prazeres, essa região abrange elementos de amarração para esta dissertação: a Pedra do Sal enquanto berço do samba e dos carnavais cariocas, a proximidade do Morro da Providência, rua do Valongo, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, o Cais do Valongo e a descoberta do nomeado Cemitério dos Pretos Novos.

Em 2014, a Portela desfilou com o enredo: *Um Rio de Mar a Mar: do Valongo à Glória de São Sebastião*. Conta-nos, o carnavalesco Alexandre Louzada a história da cidade a partir da chegada de escravizados no Cais do Valongo: “Rio de fato que nos ata ao porto de suor e sangue, do banzo de Benim, Angola e Congo nos elos da corrente do Cais do Valongo. Da África que veio para o lado de cá” (LIESA/Portela, 2014, p.212). O diálogo entre nacionalidades e etnias de outros países africanos foram fundamentais para a constituição cultural brasileira, tendo um destaque e relevância para o samba e suas expressões culturais.

A justificativa da segunda alegoria do desfile representando o Cais do Valongo traz consigo o processo do traslado atlântico e o processo desterritorialização-reterritorialização dos povos escravizados. O sofrimento é destacado enquanto algo imposto pelas forças

modernas-colonizadoras e que apesar desse foi possível se fazer música, dança e cultura que permaneceram na história e moldaram os aspectos culturais da cidade do Rio de Janeiro.

Um mar do degredo trançado em fortes raízes da África e corpos sofridos e acorrentados que vieram de lá sustentam o Cais do Valongo, representado em pedras que recebem o barco do sofrimento deste povo, movido por velas esfarrapadas em forma de cruz. De um telheiro central, surge um mercado à beira do mar que expressa, em dança, a força deste povo que carrega em sua alma a arte e a cultura resguardada pela nobreza da corte de Alaketu, retratada em esculturas na parte de traz da alegoria, cujas raízes, ajudaram a montar o mosaico cultural chamado Rio de Janeiro (LIESA/Portela, 2014, p.222).

Fotografia 1 — Alegoria Cais do Valongo



Fonte: Portela, 2017, fotógrafo Magerson Bilibio.

É justificado no samba e trazido enquanto elemento os elementos do bota abaixo de Pereira Passos na primeira década do século XX, em meandros de 1904 “promovida com o intuito confesso de “limpar” a cidade de tudo que significasse pobreza, doença e atraso, dando feição que se pretendia moderna a uma metrópole que se queria européia” (Iphan, 2007, .43).

Oi Bota abaixo, Sinhô
 Oi Bota abaixo, Sinhá
 Lá vem o Rio de terno de Linho
 E chapéu Panamá
 (Um Rio de Mar à Mar, 2014).

Ao ritmo do maxixe, neste refrão, o samba marca a primeira mudança física do enredo. A reforma promovida por Pereira Passos faz doer na carne destes cariocas a perda de seus lares, e, com dor, referem-se aos brancos como “Sinhô e Sinhá” no Bota-abixo dos antigos cortiços. Logo a seguir, com “ternos de linho e chapéu panamá”, o refrão ainda marca a modificação arquitetônica do Rio em um sonho de ser transformado na Paris tropical da belle époque (LIESA/Portela, 2014, p.248).

Esses elementos enredados enquanto desfile de Carnaval remontam a formação urbana carioca e suas contradições abordadas pela Portela no ano de 2014. As modificações arquitetônicas na cidade almejando uma Paris tropical com inspiração na *belle époque* demonstra uma tentativa de embranquecimento da cidade a partir da adoção dos referenciais estéticos e políticos de uma branquitude construída nos países centrais europeus.

A debilidade das classes dirigentes nacionais recaiu numa ausência de projeto próprio. A tentativa de apagamento dos elementos não-brancos da formação sócio-espacial brasileira e carioca demonstra no plano material uma história oficial que nega o simbólico e o cultural produzido por aqueles que fundaram o Brasil, negros, indígenas, pobres e trabalhadores. Contudo, apesar da inserção subalterna na estrutura do capitalismo brasileiro, conseguiram demarcar na cultura nacional a sua própria identidade da linguagem, do samba, dos cortejos e dos desfiles.

Os descontentamentos com esse processo reurbanizador explodiam em esporádicas revoltas ou quebra-quebras populares, que encontravam nos negros da Saúde a sua grande massa. A chamada “Revolta da Vacina” (novembro de 1904), contra a implantação da vacina obrigatória no Rio, deve-se em grande parte (já que foi também um movimento conduzindo por militares e positivistas) à associação feita pelo povo entre as medidas de saneamento e o “bota-abaixo” reformista de Pereira Passos. Episódios desta ordem terminaram induzindo o Poder Público a buscar novos caminhos para a intervenção oficial no campo das habitações populares (Sodré, 2002, p.48).

Essa forma de reorganização do espaço urbano através do discurso higienista não ocorreu sem contestações e mobilizações, revoltas foram realizadas. Rompendo com o mito da narrativa oficial de passividade brasileira, o povo negro deste país se mobilizou historicamente enquanto coletividade visando garantir a sua sobrevivência e reprodução enquanto gênero humano, resistindo ao apagamento e demarcando o seu lugar enquanto produtor daquilo que é nacional. A história brasileira não é exclusivamente branca e não pode ser contada a partir do falseamento da realidade e do ocultamento de povos não-brancos.

2.3 ALGUNS ELEMENTOS SOBRE OS FUNDAMENTOS DO SAMBA, CARNAVAL, SAMBA-ENREDO E ESCOLAS DE SAMBA

Aproximar-se de um estudo acerca do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela é percorrer os caminhos ancestrais que fundamentam as origens do samba e de suas escolas. O que se tem hoje nos desfiles da Marquês de Sapucaí, onde desfilam as agremiações do grupo especial e da série ouro (antigo grupo de acesso), é fruto da permanência da cultura negra no país.

As escolas de samba não nascem por si mesmas, mas carregam fundamentos e tradições que se articulam com a história da ocupação territorial do povo negro na cidade do Rio de Janeiro. Dessa forma, sua primeira forma, sua gênese, reside nos ranchos carnavalescos que surgiram no Morro da Providência e demais favelas da cidade.

Comunidade de auxílio mútuo integrada por migrantes, sobrevivendo através do trabalho pesado na estiva e do comércio ambulante, estruturada em torno dos terreiros e de associações festivas, que se tornaria por momentos uma aristocracia popular fechada com seus preceitos e movimentos próprios para depois se abrir à cidade moderna como uma resistente referência (Iphan, 2007, p.17).

Surgem os ranchos carnavalescos não apenas enquanto entidades festivas. Cumpru-se um papel político ao se firmarem enquanto uma rede de solidariedade comunitária nos morros, articulando negros e migrantes à partir de uma necessidade de resistência quanto ao necessário para a sobrevivência tanto física e cultural quanto simbólica e espiritual.

Ora, quem era essa população de negros e migrantes que se aglutinavam na região da Pequena África? Eram “angolese e moçambicanos bantos” que na ocupação urbana se misturavam com a presença de “negros da África Ocidental, principalmente das nações iorubá mas também negros islâmicos”, não só! Somavam-se, também, “alforriados baianos que vem reorganizar suas vidas na capital fugindo das práticas repressivas que haviam se instaurado em Salvador” (Iphan, 2007, p.15). Essas medidas repressivas foram instauradas após a revolta de Iorubás e Malês no ano de 1835.

[...] A religião dos baianos daria uma nova dimensão ao negro carioca e em contato com os cultos dos bantos fundiária sob o panteão dos orixás uma religião negra nacional que no século seguinte se multiplicaria em diversas formas regionais, tendo como raiz o candomblé e como matriz transformadora a macumba carioca. O candomblé baiano era, é, de uma certa forma, uma nova liturgia, pois compensa as lacunas na cosmogonia iorubá ocasionadas pela escravatura com uma nova organização ritual, assentando num mesmo terreiro os cultos de diversos grupos e cidades, passando a representar uma pequena África, os orixás urbanos com seus assentamentos inicialmente dissimulados dos senhores e da tropa em quartos ou num barracão, enquanto as entidades de céu aberto eram cultuadas nas matas nas cercanias da cidade (Iphan, 2007, p.16).

A presença de migrantes de Salvador foi responsável pelo adensamento de uma cosmovisão carioca única. Os candomblés Ketu, de origens iorubás, somaram-se às egrégoras do que ficou popularmente conhecido enquanto macumbarias cariocas, o culto às entidades e espíritos desencarnados. Soma-se também os cultos aos nkises do panteão Bantu, nação de candomblé Angola, a umbanda, catimbó, a jurema sagrada, caboclos. Destaca-se o culto à malandragem que possui enquanto referência mais conhecida a figura de Zé Pelintra, mestre juremeiro que se encantou no catimbó e passou a ser cultuado enquanto entidade na linha da malandragem, ligado fortemente à boemia das noites da lapa (Simas; Rufino, 2018).

Pode-se definir esses processos enquanto uma transitoriedade de um corpo coletivo, que primeiro sofre o processo de desterritorialização de um continente, que no traslado do atlântico se reterritorializam neste país, encontrando no percurso histórico o genocídio, a escravização e a repressão. Apesar disso, constrói-se nessas encruzilhadas a sua sobrevivência enquanto permanência, com uma linguagem, cultura e cosmovisão própria, que no Brasil é adaptada frente às necessidades impostas.

A região portuária se firmou e reafirmou enquanto um território de organização negra. Práticas sagradas e profanas foram territorializadas naquele espaço enquanto resistência e festividades. O que popularmente se cunhou enquanto macumbas é um elemento único da realidade brasileira que carrega consigo elementos religiosos não-brancos, indígenas, africanos, brasileiros, católicos-europeus, etc. Não é possível delimitar onde se começa e onde se finda um universo de possibilidades em constante mutação.

Às mulheres negras cabe um grande destaque no desenvolvimento desses elementos culturais relacionados ao território, cultura, linguagem, arte e religiosidade. Iyalorixas, cunhadas enquanto mães de santo, tias pretas, tias baianas, sacerdotisas de cultos afro-brasileiros, ocupavam e ocupam um papel que não se restringe apenas ao mundo espiritual e religioso, são também lideranças comunitárias, políticas e organizadoras de festividades.

Dentre essas figuras cabe ressaltar o papel de Tia Ciata. Hilária Batista de Almeida, iniciada no culto candomblecista no Ilê Axé Iyá Nassô Oká, terreiro da Casa Branca do Engenho Velho em Salvador (Iphan, 2007), possuiu papel fundamental na ocupação urbana e cultural na região da Pequena África, vide enredo da Unidos de Padre Miguel em 2025.

O carnaval muda a característica do rancho, embora ele não deixe de se vincular às tradições, como na visita de praxe à casa dos notáveis entre os baianos, entre os quais a notória tia Ciata. No Carnaval um racho se desdobrava num sujo, uma formação gaiata e satírica; o “Bem de Conta” de Hilário terminaria por ironizar Ciata e seu rancho, o “Rosa Branca”, que responderia com seu sujo “O Macaco é Outro”, na sequência dessa história (Iphan, 2007, p.17).

Organizava e saía no rancho Rosa Branca e em seu sujo O Macaco é Outro. Destacada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2007) enquanto notória, Tia Ciata teve um papel fundamental para a organização e surgimento do samba e da ocupação urbana através dos desfiles dos ranchos. “Os ranchos dos negros, que inicialmente se apresentaram no largo de São Domingos e depois na praça Onze de Junho, no limite da zona, exibiam-se, organizados em cordões pelo Catete e Laranjeiras” (Iphan, 2007, p. 19).

A figura de Hilário Jovino é também de extrema importância. Introduz-se de maneira carnavalizada o seu rancho de Reis, de estilo “negro-baiano, não no período natalino, mas

durante o Carnaval”. Subvertendo a ordem e carnavalizando o sagrado que se atrelava às origens ibéricas, que deveria sair durante o período da folia de reis, marcou a história dos ranchos cariocas (Tinhorão, 2004).

Os ranchos abriram o espaço para o surgimento das escolas de samba a partir da introdução de profissionais como os “cenógrafos de teatro, escultores e pintores para enfeitar com painéis seus carros alegóricos” (Id. ib, p. 273). De fato só podemos considerar as escolas de samba a partir de seus fundamentos históricos, sócio-espaciais, culturais e políticos.

[...] Os negros, sempre na rua, limitavam-se a uma participação como assistentes vigiados, sendo praticamente impedidos de se reunir e se divertir nas ruas e avenidas do Centro, o que por vezes era transgredidos por grupos jovens favelados, como os Arengueiros da Mangueira, que desafiavam a sociedade e a polícia desfilando com música, cachaça e porrada (Iphan, 2007, p.19).

As formas de ocupação urbana dos negros, ainda que em espaço público, eram constantemente vigiadas e reprimidas pelo Estado. Essa repressão era dupla, a presença do negro era indesejada, assim como a de sua cultura, essa representação de sujeitos produtores de cultura é rechaçada e considerada enquanto elemento indesejado.

Cabe ressaltar que os Arengueiros da Mangueira foram homenageados no desfile do ano de 2025, no enredo À Flor da Terra – No Rio da Negritude entre Dores e Paixões, do carnavalesco Sidnei França, o samba-enredo deste ano canta:

FORJADO NO ARREPIO DA LEI QUE ME FEZ VADIO
LIBERTO NA SENZALA SOCIAL
MALANDRO, ARENGUEIRO, MARGINAL
NA GIRA, JOGO DE RONDA E LUNDU,
ONDE A ESCOLA DE VIDA É ZUNGU
FUI RISCO IMINENTE
O ALVO QUE A BALA INSISTE EM ACHAR
LAMENTO INFORMAR, UM SOBREVIVENTE (LIESA/Mangueira, 2025, p.71).

Há a denúncia de uma violência sistemática e persistente, a lei que tornou o povo negro vadio, ao mesmo tempo produtor de cultura. A repressão histórica se reatualiza através do que outrora foi a violência colonial escravizadora e que agora é incorporada pela polícia. Os negros pobres dos morros e favelas são na contemporaneidade o alvo que a bala insiste em achar e que apesar das tentativas incessantes do extermínio, sobreviventes. A permanência de uma cultura bantu e negra na cidade do Rio de Janeiro é recordada de maneira exemplar pela Estação Primeira de Mangueira.

Na emocionante comissão de frente desse desfile, os arengueiros se transformam em crias, jovens negros, do Morro de Mangueira, ressaltando características em seu samba-enredo como o descolorir o cabelo, a religiosidade, o riscado na sobrancelha ou o desenho nos cabelos, mostrando a importância da juventude favelada e o seu desejo de viver.

É a adoção de seus elementos característicos enquanto há a negação de sua presença, ou a percepção dessa enquanto ameaça.

Fotografia 2 — Comissão de Frente Mangueira 2025



Fonte: Carnavalesco/Allan Duffes

2.3.1 O carnaval

Pode-se pensar no Carnaval a partir das festividades que se fixaram no calendário brasileiro. De acordo com Gonzalez (2024), essa marcação de tempo está circunscrita num espaço simbólico que permeia a formação cultural nacional em um modelo cunhado pela autora enquanto eurocatólico.

Esse modelo, contudo, nunca foi um sistema fechado e impermeável. A formação sócio-espacial brasileira não é exclusivamente eurocatólica, nas ranhuras desse sistema tradições negras e indígenas se consolidaram e permaneceram alterando e ressignificando determinadas tradições e criando novas (Gonzalez, 2024). “O que queremos dizer é que, na verdade, a dinâmica cultural é a grande responsável pelo estilhaçamento de classificações impostas de cima para baixo; essa dinâmica que tem por sujeito os anônimos representantes das chamadas classes populares” (Id. ib. p.46).

O Carnaval possui suas origens anteriores à captura pelo cristianismo e pela Igreja. Eram relacionadas às festividades à Dionísio com “alegres procissões, com grupos dançantes

de mascarados”. “Em Roma, como bacanaís (pois Baco é o Dionísio romano” onde “se defrontam com o cristianismo” (Id. ib. p.49).

O cristianismo foi responsável pela assimilação dessa festa pagã, assim como todas as outras demais, incorporando ao seu calendário e ressignificando conforme a sua necessidade de manutenção de poder. Gonzalez (2024) destacou que essas comemorações festivas não conseguiram ser suprimidas de início, sendo toleradas para posteriormente serem incorporadas ao calendário cristão. “O calendário atual estabelece que o domingo de Carnaval deve acontecer sete domingos antes do Domingo de Páscoa. Por tudo isso, entende-se por que o carnaval é uma festa universal do e no mundo católico” (Id. ib. p.49).

Em território colonial essas festividades não foram proibidas ou anuladas, no caso brasileiro. O carnaval português consistia em um caso peculiar na Europa, nomeado entrudo “caracterizava-se como um folguedo em que latas d’água, farinha, tinta eram atiradas sobre os passantes, causando grandes confusões.”, e foi nessa forma que a participação de escravizados provocou uma metamorfose dessa festividade em terras brasileiras “permitiu-lhe atingir formas mais elaboradas, sem que, no entanto, ele perdesse seus objetivos: molhar, sujar e perseguir as pessoas” (Id. ib. p.50).

Ocorrendo na contemporaneidade no verão de altas temperaturas, esses elementos ainda estão presentes: a água para molhar e refrescar, confete e serpentina, espumas de carnaval, as bebidas, as procissões atrás de um trio elétrico, o espaço-aberto para o exercício do desejo. Abre-se no espaço e tempo uma fenda onde a liberdade parece reinar em nosso país, romper com o cotidiano e celebrar a vida e a morte.

Foi nesse espaço histórico que a população negra conseguiu ritualizar o que é profano, construindo uma identidade única (Id. 2024). “Foram ocupando esse espaço de festa com seus ritmos, seus cantos e suas danças, e é justamente na perspectiva da procedência dessas contribuições que podemos entender o Carnaval como festa popular – a maior do país” (Id. ib, p.50).

É por isso que dá pra entender por que o Carnaval brasileiro assumiu o lugar de festa popular mais famosa do país. O tal do entrudo era um negócio meio sem graça, sem jogo de cintura, sem calor; só a partir do momento em que a negadinha começou a desfilar é que a coisa foi tomando colorido e acabou por se transformar na maior fonte da indústria turística deste país. (Id, 2020, n.p).

Foi dessa maneira que o Carnaval das escolas de samba se tornaram um dos maiores fenômenos mundiais. A permanência da cultura negra e a sua exaltação através das escolas de samba trazem para os holofotes os territórios favelados e periféricos e a sua cultura, em um movimento de resistência histórica que na avenida se torna também denúncia das mazelas de

uma sociedade assentada na divisão racial e social do trabalho. Considerar a cultura nacional é tomar as escolas de samba enquanto elemento único do país.

“Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc. que minimizam a importância da contribuição negra” (Gonzalez, 2020, n.p). Pensar a separação entre cultura popular e cultura erudita é separar a cultura através de uma ótica que cinde a produção cultural em elementos e pressupostos racistas. O erudito é o branco europeu, é aquilo que é tocado nos grandes salões dos teatros e salas de concerto, o popular é a bateria das escolas de samba, que é dotada de tanta complexidade quanto a orquestra nos moldes clássicos.

O popular é necessariamente a cosmovisão de um povo a partir de um determinado lugar que é também político e produção de política. Não há como ler a realidade através de olhos míopes que se tornam cegos para a produção de sujeitos que a própria história hegemônica buscou ocultar, criminalizar e silenciar. Se produz de um determinado lugar, de uma sociedade com marcadores de cor/etnia e segregada pelo trabalho e pelo patriarcado. É contraprodução e resistência política, talvez por isso os dirigentes busquem o silenciamento daquilo que não possui o norte e o branco como referências.

2.3.2 As metamorfoses da linguagem e do samba

O surgimento do samba enquanto um gênero musical se assenta nos elementos de análise do território e da produção de uma cultura mediada pelo trabalho e pela linguagem. O samba-enredo é um desdobramento criado para contar uma história enredada nos desfiles carnavalescos. Se a linguagem é fundamental para a formação da cultura e da arte, resgata-se alguns elementos do português. O que permeia essa formação linguística brasileira? Se a cultura foi atravessada e construída através de elementos negros e indígenas, assim não poderia ser diferente com a linguagem. Há aqui o que é definido por Lélia Gonzalez (2020) como a africanização do português.

Esse processo de alteração linguística não ocorreu apenas no Brasil, mas também em demais lugares da “América-Ladina”, como o Caribe e outros países que empregaram a força de trabalho de escravizados durante o regime colonial. Identifica-se elementos de africanização da linguagem no francês, espanhol, inglês e holândes (Gonzalez, 2020), geralmente se desdobrando em linguagens crioulas tanto nos lugares da “América-Ladina” quanto nos países colonizados do continente africano.

E por falar em português, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo, que, por sua vez,

e juntamente com o ambundo, provém de um tronco linguístico banto que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido e é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc. e tal (Id, ib. n.p).

A bunda se torna fundamental para a compreensão da linguagem, partindo de um tronco linguístico banto de países africanos, remodela-se o português, o pretuguês de Gonzalez (2020) emerge desse processo. Não só a presença do povo banto é fundamental, mas como por exemplo no pajubá, dialeto utilizado na comunicação entre travestis e gays afeminados de uma classe social específica e que se popularizou no país, traz consigo influências religiosas do candomblé de Ketu e Nagô, somando ao português elementos do iorubá.

O Paraíso do Tuiuti no ano de 2025 trouxe para a avenida essa metamorfose de maneira polêmica para o país que mais mata pessoas travestis e transgêneras do mundo. Ao reunir o pajubá com elementos de rompimento com a cisgeneridade, resgatou na espiritualidade formas outras de ser. O carnavalesco Jack Vasconcellos apresentou Quem Tem Medo de Chica Manicongo? História da primeira travesti ameaçada de inquisição no país. “Xica Manicongo era uma mulher trans que vivia sua identidade plenamente inserida e respeitada em sua terra natal, o Reino do Congo. Era uma sacerdotisa quimbanda, antes de ser sequestrada e trazida escravizada para o Brasil” (LIESA/Tuiuti, 2025, p.6).

A narrativa remonta a imposição da visão colonial às formas outras de cosmovisão e de organização do papel de gênero. Ora, se por um lado há o desencantamento da realidade imposto pela modernidade, por outro há o resgate das formas de se encantar e de fazer feitiçaria, como foi resgatada na avenida a história de Chica Manicongo enquanto praticante de quimbanda, prática e ritualística de origem bantu que ainda possui culto no Brasil.

Eh! Pajubá!
 Acuendá sem xoxá pra fazer fuzuê
 É Mojubá
 Põe marafo, fubá e dendê (Pra Exu) (LIESA/Tuiuti, 2025, p.50).

O samba-enredo mescla os elementos do pajubá com os elementos da religiosidade. O marafo representando a bebida ofertada às entidades do reinado de quimbanda: pombogiras e exus, o fubá e o dendê enquanto elementos fundamentais para a preparação do padê, que consiste em farinha misturada com elementos necessários ao culto de determinadas entidades conforme a necessidade de cada fundamento espiritual. Acuendar é o processo de esconder aquilo que se marca, o genital, prática utilizada por travestis e *drag queens*, o xoxar enquanto um divertimento debochado, uma zoação, o fuzuê representando o brincar e festejar.

Fotografia 3 — Comissão de frente Tuiuti, 2025



Fonte: Poder 360

A comissão de frente desse ano trouxe travestis e pessoas transgênero enquanto protagonistas. Essas que assim como os negros, ou travestis e pessoas transgêneros negros, que ousaram subverter a ordem colonial introjetada no inconsciente brasileiro duplamente, subverteram a imposição do papel de gênero e o lugar predeterminado à uma cor. Uma escola de samba trazer esse debate para a avenida não é pouco, denuncia-se o extermínio histórico contra transgêneros e travestis, utilizando-se de um samba-enredo enquanto instrumento de reflexão, questionamento e denúncia. “A vitória travesti está calçada num futuro aberto de possibilidades variadas de escolhas, profissionais e pessoais. De múltiplas áreas de atuação, inseridas na sociedade como cidadãs brasileiras, até à presidência da república. Por que não?” (LIESA/Tutiuti, p.59, 2025).

Da dança de *ball room*, bailes frequentados por pessoas dissidentes de gênero e sexualidade, travestis e transgêneros performam em diversas categorias, tendo a música enquanto elemento agregador. Dança-se o vogue, músicas são dubladas, e o Tuiuti traz o protagonismo transexual negro (Id. ib. p.59). Desse cenário todo emerge a deputada Érika Hilton vestindo a faixa presidencial enquanto as demais utilizam faixas com empregos como professora e bióloga. Retoma-se, então, sobre as origens do gênero musical samba e seu desdobramento em samba-enredo.

De acordo com o Iphan (2007, p.23), o samba pode ser considerado enquanto um “metagênero”. “Samba, samba-chula, samba raiado, samba-choro, samba-canção,

samba-enredo, samba de breque, de terreiro, de quadra, de partido alto.” Diversas são as formas de se fazer música samba que são englobadas através de seu significado.

A pesquisa bibliográfica organizada por Braz (2013) intitulada *Samba, cultura e sociedade*, indica-nos que para além de uma forma musical fechada, o samba é também uma lente que carrega uma multiplicidade de formas de se expressar e vivenciar o cotidiano, contestando-o ou se resignando perante ele.

O samba também é metamorfose. Ele não surge na cidade do Rio de Janeiro de imediato, seus elementos advêm do intercâmbio cultural e da realização do trabalho no sentido de labuta. “No início não havia o samba, tal como ficou conhecido a partir dos anos 1930, mas sim jongo e caxambu” (Lima, 2013, p.109).

[...] a migração de população rural negra - escrava, liberta ou livre - para o Rio de Janeiro, levando consigo sua música (destacando-se aqui o samba “baiano”, ou samba de umbigada), migração que parece ter se intensificado a partir de 1870; o desabrochar na capital - que remonta à vinda da família real portuguesa em 1808, mas se acelera sobremaneira também a partir de 1870 -, de características socioeconômico-culturais peculiares a um grande centro urbano capitalista [...] (Neves, 2013, p.131).

As raízes rurais do samba estão na origem dos próprios sujeitos do samba. O fluxo migratório para as cidades provocou o deslocamento e a reterritorialização de uma cultura viva. Os fluxos migratórios responsáveis pelo surgimento de uma cultura negra-carioca única na região portuária, inicialmente, da cidade do Rio de Janeiro se relaciona dessa maneira, não apenas pelos simples deslocamento de sujeitos, mas do movimento de suas multiplicidades genéricas constituintes mediadas pelo trabalho, cultura, linguagem e território.

Referenciando Nei Lopes em *O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical*:

Este autor enumera mais de dez manifestações regionais de canto e dança que teriam concluído, de uma forma ou de outra, com mais ou menos destaque, na constituição do samba urbano: o batuque, o baiano ou chorado, o cateretê, o coco, a capoeira, o calango, a chula, os cantos de trabalho, a tirana, a batucada ou pernada carioca, as cantigas de roda, a poesia dos cantadores, os sambas baiano e paulista, o lundu [...] (Neves, 2013, p.133).

O samba-urbano nasce do processo migratório e da diversidade cultural que culminou em um estilo que abrange diversas variações. A região da Pequena África foi o lugar de fixação desses sujeitos e de suas manifestações culturais. O matriarcado negro das mães de santo, das tias pretas baianas, teve um papel fundamental durante esse processo de surgimento do samba, tendo sido registrada diversas manifestações no terreiro de Tia Ciata e demais tias que promoviam festividades em suas casas (Neves, 2013).

A mistura do urbano com o rural foi responsável pela agregação de elementos assimilados, ou não, na formação do samba, ao tratar sobre Noel Rosa:

Talvez por essa via seja mais fácil compreender por que o Poeta da Vila paulatinamente se aproxima dos compositores do morro, assimilando os novos ritmos urbanos em sua obra, ao passo que os outros Tangarás permaneceram fiéis à herança regional dos cocos, desafios e emboladas (Leitão, 2013, p.176).

O samba é uma amálgama que se desdobra em diversos estilos, aglutinadora de diversas manifestações negras e rurais que ao se defrontarem com a cidade do Rio de Janeiro, se territorializam e tomam uma dimensão urbana, urbanizam-se. Essas expressões regionais não são exclusivas do fluxo migratório baiano, mas também de estados vizinhos (Tinhorão, 2004), fazendo-se notar o coco, ou coco de roda levado com o pandeiro numa batida, que se difere dos sambas atuais, rodas, dança, presente ainda nos Estados de Alagoas, Paraíba e Pernambuco. A embolada, que constitui versos rimados com pandeiro em dupla com sátira e humor em ritmo de improviso. Esses elementos supracitados ainda constituem formas de se fazer samba, como o partido-alto.

Dança popular brasileira, de origem africana, derivada do batuque, com variedades urbana e rural, e coreografias diversas, acompanhada de melodia em compasso binário e ritmo sincopado, que se tornou dança de salão universalmente conhecida e adotada (Michaelis, 2025).

Tendo sua etimologia do quicongo samba. O termo conforme *Dicionário da História Social do Samba* de Nei Lopes e Antônio Simas (2015) foi originado através do tronco linguístico banto: “Então, o étimo preferível pode ser o verbo quimbundo: semba, agradar, encantar, galantear” (apud Maia, 1964, n.p). Descreve-se primeiro a dança para posteriormente integrar a pluralidade do gênero musical. O lundu aparece enquanto dança de umbigada ao som de batuque dos negros, sendo um dos formadores do samba (Tinhorão, 2004).

Os ranchos carnavalescos não desfilavam sem som, pois sua ausência só é possível no vácuo. A presença das chulas e das marchinhas marcavam as saídas dos ranchos. A chula enquanto um elemento carnavalizado, por vezes com pandeiro grande (aro maior), tamborim originaram também o partido-alto com “flauta, violão, cavaquinho e ritmo de prato raspado com faca, pandeiro e palmas” (Tinhorão, 2004, p.267). Dentre as compositoras de marchinhas cabe destacar o papel de Chiquinha Gonzaga com seu Ô Abre Alas, fato é, Carnaval e desfile, seja de rancho carnavalesco, seja de escolas de samba, se faz com música e som.

Historicamente os elementos culturais relacionados aos sujeitos não-universais, foram alvo de criminalização, assim também foi com o samba, funk, rap, os bailes de travestis e dissidentes de gênero e sexualidade. Impõe-se uma dupla criminalização: a dos sujeitos e a de sua cultura, não são raros os casos de perseguição sistemática desde a formação colonial até o Estado contemporâneo.

Samba era coisa de vadio, malandro e marginal, coisa própria criada pela organização do modelo produtivo brasileiro que excluiu uma ampla massa de sujeitos das estruturas produtivas e das possibilidades de venda e compra da força de trabalho, energia vital. Até as décadas de 1920 e 1930 as práticas religiosas, musicais e de organização foram perseguidas e tratadas como caso de polícia, tendo que ser solicitadas licenças junto da polícia para que pudessem ter a mínima chance de ocorrer. Formou-se um Estado permanente de vigilância contra aqueles que subvertem a ordem apenas pelo fato de existir, com intervalos possibilitadores entre cada período.

Os terreiros das tias baianas se tornaram lugares de acolhimento e de segurança para se fazer samba e para se realizar as ritualísticas religiosas correspondentes à cada cosmovisão. Durante o período de busca por uma identidade nacional por Vargas houve a promoção do samba enquanto elemento cultural brasileiro, Tinhorão (2004) descreve um processo de profissionalização a partir do que foi identificado por Coutinho (2013) de uma indústria cultural no processo de desenvolvimento industrial brasileiro. O samba deixa de ser caso de polícia para ser incorporado ao discurso oficial.

Esse período foi marcado pela inserção do samba no circuito da indústria fonográfica nacional. Sambistas se profissionalizaram e lançaram álbuns, essa profissionalização é por excelência a de musicistas, percussionistas e demais sujeitos musicais que fazem o multigênero samba.

O samba-enredo enquanto um samba utilizado para narrar sobre uma história transformada em enredo demanda na avenida uma bateria, uma verdadeira forma complexa com instrumentos divididos em naipes que representam em seu toque o sagrado. Cada escola possui uma forma única representada pela caixa de se tocar um determinado ritmo, como o ijexá, agueré e o ilú. Os atabaques e seus toques saem dos terreiros de candomblé para adentrar a avenida, cada agremiação possui seus orixás e santos padroeiros e para cada um toque da bateria (Simas; Rufino, 2018).

“Orquestras de percussão das agremiações” (Simas; Rufino, 2018, p.60). São o que sustentam as músicas dos desfiles na avenida, regidas por um mestre de bateria e dirigentes dos naipes de cada instrumento (diretores de bateria) que são em sua maioria: surdos, caixa de guerra (ou caixa), repique, cuíca, chocalho, tamborim, agogô, xequerê, pandeiro. A letra é entoada pelo intérprete principal e demais intérpretes do carro de som com a presença de cavaco, violão e a depender do enredo sanfona ou instrumentos típicos. A figura da rainha de bateria é disputada, algumas agremiações possuem rainhas sambistas da comunidade, outras abrem espaço para o comércio de figuras na mídia.

2.3.3 Geografia do Carnaval das escolas de samba

A falta de signos potencialmente utilizáveis na construção de uma identidade nacional própria pelas elites nacionais internacionalizadas e, mais tarde, o próprio nacionalismo exacerbado utilizado por Vargas como instrumento de governo favoreceram as primeiras organizações de sambistas que se reúnem por volta de 1928 no Estácio, em Oswaldo Cruz e nos morros da Favela e da Mangueira. O próprio termo ‘escola’ de samba refletiria as expectativas e a responsabilidade dessas primeiras comunidades populares que ganham estabilidade nessas formas de organização. Novas sínteses profanas de matrizes vindas das práticas religiosas, que de alguma forma herdaram sua funcionalidade social (Iphan, 2007, p.19).

O samba se territorializa enquanto estratégia de resistência cultural e de ocupação da vida urbana. Seu núcleo fundador, tanto do samba enquanto gênero, quanto das escolas de samba, podem ser localizados no Morro da Mangueira, Favela, no Estácio, região central da cidade e em Oswaldo Cruz, subúrbio de origem rural. Se no início o samba era coisa de malandro e marginal, a partir do governo Vargas nas décadas de 1920 e 1930 há uma promoção ao samba enquanto elemento da cultura nacional.

Pode-se considerar a região do Estácio enquanto berço do samba, influenciando posteriormente a região de Oswaldo Cruz. Cabe destacar também que o Grêmio Recreativo Escola de Samba Estácio de Sá é considerado uma das primeiras escolas de samba do Brasil ao lado do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela, e do Grêmio Recreativo Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira (Iphan, 2007).

[...] Àquela altura, comunidades dos subúrbios e dos morros, influenciadas pelos sambistas do Estácio, criaram seus blocos carnavalescos, aos quais contemplaram com o título de escola de samba, expressão tão vigorosa que, aos poucos, foi eliminada a designação de blocos carnavalescos dada aos grupos que iam nascendo (Iphan, 2007, p.21).

O samba e as escolas de samba são movimento vivo, metamorfoseiam-se dos ranchos carnavalescos aos blocos, dos últimos às escolas de samba. Isso não quer dizer que os blocos carnavalescos deixaram de existir, há ainda os desfiles do grupo de avaliação que determina se uma escola pode ser formada ou se é rebaixada para a categoria de bloco. Independente dessa competição e avaliação, os blocos constituem um outro universo também para além dos desfiles carnavalescos.

Os desfiles carnavalescos tiveram sua origem no espaço da Praça Onze de Junho, concursos eram realizados e patrocinados pelo “festeiro e pai-de-santo Zé Espinguela, todos recebem troféus, as escolas se visitam, se homenageiam, desfilam na Praça Onze de Junho como um desdobramento da estrutura dos ranchos negros com uma música mais quente” (Iphan, 2007, p.19). A prática de visitas entre escolas e homenagens permanece no diálogo entre as escolas “co-irmãs” do grupo especial e dos demais grupos, cabe destacar que há um respeito mútuo entre as comunidades e as agremiações, não cabendo uma rivalidade

desmedida ou interditos de participação de torcedores de uma agremiação em um território de outra.

A ocupação da Cidade Nova a partir das reformas urbanas de Pereira Passos impulsionou a territorialização dos sujeitos negros e brancos pobres urbanos na Zona Norte da cidade. Territorializa-se a cultura a partir da necessidade de existência e fixação territorial dos sujeitos removidos das regiões centrais da cidade. Não é por mero acaso os bairros da Zona Norte da cidade concentrarem a maior parte das escolas de samba do Rio de Janeiro.

Tanto vigor inspirou o jornal *Mundo Sportivo* a promover em 1932 o primeiro desfile das escolas de samba na Praça Onze, em torno da qual localizavam-se vários bairros ocupados pela população negra, assim como a primeira favela da cidade, instalada numa elevação que recebeu o nome de Morro da Favela e que também tinha a sua escola de samba. Aliás, a maioria esmagadora das escolas de samba participantes dos primeiros desfiles era formada por favelados. Vinham dos morros de Mangueira (Estação Primeira), do Salgueiro (Azul e Branco e Depois Eu Digo), do Borel (Unidos da Tijuca), da Matriz (Aventureiros da Matriz), da Serrinha (Prazer da Serrinha), de São Carlos (Para o Ano Sai Melhor), do Tuiuti (Mocidade Louca de São Cristóvão), etc. As demais vinham dos bairros suburbanos, com destaque especial para a Portela - chamada na época de Vai como Pode - de Osvaldo Cruz, além da Recreio de Ramos, Lira do Amor (Bento Ribeiro, Vizinha Faladeira (Saúde), Em Cima da Hora (Catumbi) e União Barão de Gamboa, entre outras) (Iphan, 2007, p.21).

As relações sociais territorializadas a partir dos marcadores de cor-etnia e classe social são responsáveis pelo surgimento de uma geografia do samba na cidade do Rio de Janeiro. A produção cultural não pode ser desvinculada dos seus sujeitos produtores, ela ocorre em um determinado recorte espacial e temporal, neste caso um território e uma cultura negra favelada e suburbana. Pensar esses elementos é pensar também a relação urbana implicada e a ocupação da cidade. Se no início a Praça Onze abrigou os desfiles, posteriormente se ganha um espaço próprio, o Sambódromo Marquês de Sapucaí, inaugurado em 1984, sendo o lugar por excelência dos desfiles do Grupo Especial das Escolas de Samba do Rio de Janeiro e da Série Ouro (antigo grupo de acesso).

Ilustração 3 — Continuidade das legendas da Geografia do Samba Mapa da Zona Norte do Rio de Janeiro

● G.R.E.S. Portela	Madureira - Rua Clara Nunes, 81
● G.R.E.S. Rosa de Ouro	Oswaldo Cruz - Rua Coelho Lisboa, 201
● G.R.E.S. Tradição	Campinho - Estrada Intendente Magalhães, 160
● G.R.E.S. União da Ilha do Governador	Caculá - Estrada do Galeão, 332
● G.R.E.S. União de Jacarepaguá	Campinho - Estrada Intendente Magalhães, 445
● G.R.E.S. Unidos de Lucas	Parada de Lucas - Rua Cordeiro, 333
● G.R.E.S. Unidos de Mangueiras	Mangueiras - Av. dos Democratas, 32
● G.R.E.S. União de Vaz Lobo	Vaz Lobo - Av. Ministro Edgar Romero, 758
● G.R.E.S. Unidos de Vila Isabel	Vila Isabel - Boulevard 28 de Setembro, 382
● G.R.E.S. Unidos do Cabral	Cachambi - Rua Álvaro Cabral, 140
● G.R.E.S. Unidos do Jacarezinho	Jacarezinho - Av. Dom Helder Câmara, 2239
● G.R.E.S. Unidos do Uruti	Colégio - Estrada do Barro Vermelho, 1090
● S.E.R.E.S. Unidos do Cabuçu	Lins de Vasconcelos - Rua Araújo Leite, 926
● S.R.E.S. Lins Imperial	Lins de Vasconcelos - Rua Lins de Vasconcelos, 623

Fonte: Reprodução/André Ribeiro, 2012

Ilustração 4 - Continuidade das legendas da Geografia do Samba Mapa da Zona Norte do Rio de Janeiro

■	Cidade do Samba - Barracões das escolas do Grupo Especial
■	Sambódromo - Local de desfiles das escolas mirins, grupos Especial, A e B
■	Estrada Intendente Magalhães - Local de desfiles dos grupos C, D e E

Fonte: Reprodução/André Ribeiro, 2012

São localizadas 40 escolas na Zona Norte da cidade, pode-se identificar também: 14 na Zona Oeste, destacando Mocidade Independente de Padre Miguel e Unidos de Padre Miguel; 4 no Centro, Unidos da Tijuca, Estácio de Sá, Vizinha Faladeira e São Clemente; 5 na Zona Sul, com Acadêmicos da Rocinha em destaque. Ainda há as escolas da região metropolitana, com 13 escolas mapeadas, destacando: Unidos do Viradouro, Unidos do Porto da Pedra, Acadêmicos do Grande Rio e Beija-Flor de Nilópolis.

Ilustração 5 — Geografia do Samba — Região Metropolitana do Rio de Janeiro

Geografia do Samba – Mapa da Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Localização das quadras das escolas de samba do Grande Rio*

* Os pontos se referem à localização aproximada das quadras.
Elaboração: André Ribeiro (rcandre81@yahoo.com.br)
Ano 2012



Fonte: Reprodução/André Ribeiro, 2012

Conforme Da Matta (1997, p.111) “O carnaval requer — seja na rua, na viela, na praça ou na avenida; seja no clube, na escola ou em casa — um espaço próprio.” As escolas de samba são as protagonistas do carnaval carioca e brasileiro, os desfiles requerem um espaço específico onde se abre na avenida um processo de ritualização e suspensão do cotidiano (Da Matta, 1997). Sagrado e profano coexistem e são mediados pela música, samba enredado, carros alegóricos, fantasias, bateria, criando-se uma outra dimensão: festiva e indignada, promovendo uma resistência política e cultural através da ocupação permanente da cidade.

3 A PORTELA FAZ BRILHAR 22 ESTRELAS NO CÉU DE OSWALDO CRUZ E MADUREIRA

3.1 BREVE HISTÓRIA E GEOGRAFIZAÇÃO DE OSWALDO CRUZ E MADUREIRA

Analisar a formação sócio-espacial de Oswaldo Cruz é reconstituir suas regiões administrativas maiores. Anteriormente fazia parte da Freguesia do Irajá e posteriormente foi instituída a região administrativa de Madureira. A última pode ser considerada o berço do subúrbio carioca, compreendendo os seguintes bairros: Bento Ribeiro, Campinho, Cascadura, Cavalcanti, Engenheiro Leal, Honório Gurgel, Madureira, Marechal Hermes, Oswaldo Cruz, Quintino Bocaiúva, Rocha Miranda, Turiaçu e Vaz Lobo, ocupando a região administrativa 3 (IPS, 2020). De acordo com o IPS (2020) a partir do Censo do IBGE de 2010 a população da região administrativa de Madureira contava com uma população de 371.968 mil habitantes.

Ilustração 6 — Índice de Progresso Social do Rio de Janeiro, 2022



Fonte: Instituto Pereira Passos

Compreender o território é compreender a sua relação simbiótica com o Grêmio Recreativo de Samba Escola de Samba Portela, enquanto elemento cultural e político negro suburbano territorializado metamorfoseado a partir da ocupação da Zona Norte da cidade e a conformação de um subúrbio que anteriormente era rural.

[...] Ela foi criada no século XVII, a partir da divisão de uma sesmária no Vale de Inhaúma e com o tempo se transformou em uma das principais zonas de abastecimento da cidade do Rio de Janeiro, produzindo frutas tropicais, aguardente de cana, hortaliças e produtos para construção — telhas e tijolos — saídos de suas olarias. O abastecimento da cidade era feito por um pequeno porto situado na foz do Rio Irajá, de onde as embarcações desciam até o canal do Rio Meriti, e seguiam por outros pequenos canais que desaguiavam na Baía da Guanabara (Simas, 2012, p. 27).

O subúrbio configurado em sua forma contemporânea não foi sempre assim. A região da Freguesia do Irajá contava com acesso ao mar antes dos processos de aterramento

bem perto de Madureira, surgiu a partir do loteamento de terras que pertenceram ao português Miguel Gonçalves Portela” (Simas, 2016, n.p).

Os poucos relatos existentes sobre Oswaldo Cruz nesta época descrevem uma região essencialmente rural. Não havia água encanada, luz elétrica e calçamento. As ruas eram cortadas por valões que dificultavam a passagem dos habitantes, obrigados a se locomover a pé ou a cavalo. O comércio era feito entre vários currais e se resumia a alguns armazéns e bares que, vez por outra, tinham que expulsar bois e vacas que adentravam os estabelecimentos (Simas, 2016, n.p).

Conforme relatado, a região, majoritariamente com características rurais, não contava com serviços básicos como eletricidade, água encanada, esgoto, pavimentação. As marcas da urbanização perpassam o que outrora fora rural nas proximidades da capital do país.

No início do século XX há uma extensão da malha ferroviária, sendo o trem um fator fundamental para deslocamento e mobilidade entre a região da Freguesia do Irajá e a região central da cidade. Há dessa forma uma maior possibilidade de conexão entre o bairro de Oswaldo Cruz e os demais da região (Simas, 2022).

A urbanização ocorre através da ampliação das estações de trem que são expandidas na região. A ocupação desse território demonstra os entrecruzamentos entre o rural e o urbano, com a presença e migração de pessoas dos Estados e regiões ao redor, especificamente Minas Gerais, São Paulo e interior do Rio de Janeiro (LIESA/Portela, 2023).

A Portela enquanto instituição política e sujeito coletivo contou a sua própria história territorializada no centenário da instituição no ano de 2023. Demarcando as suas origens nas contradições de uma cidade que se planejava adentrar dentro da organização espacial e urbana capitalista, reforçando os marcadores de segregação e expulsão dos negros do centro urbano. Através da história de Paulo da Portela narram a história de Oswaldo Cruz e de sua ocupação.

No início da década de 1920, Paulo Benjamim de Oliveira desembarca na Estação de Oswaldo Cruz acompanhado de sua mãe e sua irmã. Como muitos naquela época, eles buscavam uma vida melhor nos nascentes subúrbios, fugindo das transformações urbanas que repaginavam a região central do Rio de Janeiro, em especial bairros portuários como Saúde e Gamboa. Enquanto a urbanização avançava na antiga “Pequena África”, no vale do Rio das Pedras o jovem Paulo encontraria uma região rural, a roça, ainda desprovida da estrutura necessária para o desenvolvimento. Em nossa história, esse encontro entre “diferentes mundos”, isto é, o rural e o urbano, entre migrantes que, assim como ele, chegavam das áreas centrais da capital, mas também do interior dos Estados do Rio, São Paulo e Minas Gerais, dando origem a uma “cultura suburbana”, é a principal lembrança que Paulo da Portela traz consigo. Na visão poética de nosso enredo, ele chega a Oswaldo Cruz trazendo uma missão que atravessaria gerações, que se propagaria para muito além de sua própria vida (LIESA/Portela, 2023, p.76).

Fotografia 4 — Alegoria da Portela em 2023



Fonte: Ricardo Almeida

No desfile de 2023 a representação da estação de trem que conectava Oswaldo Cruz e Madureira é levada para a avenida, remontando a história da agremiação e de sua região. A “Majestade do Samba” surge em um território essencialmente negro e rural, fruto de migrações e de transformações até se conformar enquanto subúrbio. O nome Portela advém do Engenho da Portela, que nomeia a agremiação e a estrada no bairro de Madureira.

3.2 O GRÊMIO RECREATIVO ESCOLA DE SAMBA PORTELA

O samba na região de Oswaldo Cruz e Madureira é fruto direto das rodas realizadas de lundu, jongo e caxambu, mantidas principalmente pelos bantos [tronco linguístico] escravizados de Angola, música negra em ritualísticas encantadas, aqueles que foram considerados feiticeiros e que fundaram e antecederam o gênero musical samba, principalmente o partido alto (Candeia; Isnard, 1978) (Iphan, 2007). Conforme cantou Jovelina Pérola Negra (1988): “Caxambu é dança velha/ Que você não conheceu/ Caxambu veio de minas/ Quem mandou rodar fui eu/ Na Bahia tem o jongo/Capoeira de afoxé”.

A introdução do samba na região ocorreu a partir do traslado de pessoas de Oswaldo Cruz e Madureira com o centro da cidade e dos sambistas do Estácio que iam à região para tocar samba e participar das festas realizadas nos terreiros de religiões afro-brasileiras. Região ocupada por negros e ex-escravizados, sujeitos esses construtores dos fundamentos da Portela, mantiveram vivas no território as práticas religiosas que apesar das batidas policiais resistiam.

É possível perceber o convívio de práticas sagradas e profanas convivendo no mesmo ambiente, pois nos mesmos locais onde eram realizadas as festas religiosas, também havia batida de atabaques, nas rodas de candomblé, que já eram famosas na Praça Onze, nas festas que aconteciam na casa da Tia Ciata, que duravam mais de uma semana. Quase todos os festejos tinham relação direta com religiões de matrizes africanas, pois todas as “tias” citadas anteriormente eram mães de santo (Martins Júnior, 2012, p.43).

As tias pretas foram as mantenedoras e preservadoras de determinadas tradições, assim como organizadoras e articuladoras de possibilidades de continuidade dos saberes afro-indígenas-brasileiros, a construção de novos, como o samba e seus blocos carnavalescos, posteriormente sendo reverenciadas nas escolas enquanto peça fundamental, na ala das baianas. Essas lideranças femininas negras foram responsáveis pela construção de um senso de identidade e comunidade em torno dos elementos negros através do território.

O Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela em sua história oficial reivindica a sua fundação a partir do Bloco Baianinhas de Oswaldo Cruz em 1923. Sendo a própria escola fruto das metamorfoses até a sua permanência centenária, acompanha-se em relatos posteriores a criação do Conjunto Oswaldo Cruz ou Bloco Carnavalesco Escola de Samba Oswaldo Cruz, por Paulo da Portela, Antônio da Silva Caetano e Antônio Rufino, esse último vindo de Juiz de Fora, o bloco permaneceu durante os anos 1926 e 1927 (Candeia; Isnard, 1978).

Posteriormente se transformou em Quem nos faz é o Capricho no período de 1928-1929. Altera o seu nome para Vai como Pode durante os anos de 1930 e 1931, esse nome foi motivo de impedimento de renovação de licença policial para policial, uma vez que o delegado responsável considerou o nome chulo demais, sugerindo que a agremiação tomasse o nome da estrada do Portela (Candeia; Isnard, 1978). Analisando a história contada pela própria escola, ainda em 1933 se apresentava enquanto Vai como Pode, desta maneira contrariando o relato de Candeia e Isnard, a agremiação conta que em 1936:

Pela primeira vez, a Portela desfilava com seu nome definitivo: Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela. O nome anterior, Vai Como Pode, foi considerado inadequado pelo delegado Dulcídio Gonçalves, responsável pelas licenças obrigatórias que as escolas precisavam obter para se regularizarem. Como Grêmios Recreativos, as escolas puderam comemorar mais uma vitória na interminável busca pelo reconhecimento (Portela, 2026).

Dessa forma a própria historiografia das agremiações se confundem em uma sucessão de eventos e datas. Vale para fins de pesquisa a narrativa que cada escola constrói sobre si mesma. Sua primeira sede, hoje sede do Velha Guarda Show da Portela — grupo de bambas e baluartes da agremiação que se apresentam abrindo as apresentações da escola em eventos, em shows próprios, com gravações de discos e álbuns musicais, tendo como referência a icônica Tia Surica, que promove também as feijoadas da Escola — foi na estrada do Portela. Atualmente a quadra da Portela está localizada na Rua Clara Nunes, número 81, no bairro de Oswaldo Cruz.

“A Portela pode ser considerada, uma identidade social, porque é simbólica, já que os símbolos não são construções totalmente arbitrárias ou aleatórias, precisando-se ancorar uma fundamentação” (Martins Júnior, 2012, p.55). Essa fundamentação ocorre através de símbolos e elementos históricos, é chão, é fundamento, é território e sujeitos construtores, tal qual seus fundadores, a velha guarda, as baianas, a bateria, a águia e o seu pavilhão azul e branco.

“Caetano ao desenhar a bandeira criou o símbolo adorado e venerado pelos portelenses. O criador do símbolo portelense narra que imaginou o “condor” porque voa mais alto, prevendo desta maneira as conquistas da Portela” (Candeia; Isnard, 1978, p.11), há aqui também uma contradição sobre o símbolo, mesmo que o condor tenha virado águia, ele se tornou o elemento que está presente na quadra da Portela e que aparece em todos os desfiles da agremiação. Quem adota o condor é a agremiação dissidente, Grêmio Recreativo Escola de Samba Tradição.

A Portela é representação da articulação entre o sagrado e o profano, o samba e o terreiro, os santos e os orixás. Os orixás, inquices, voduns, santos, entidades, ancestrais são elementos fundamentais da carnavalização das escolas de samba, uma vez que são fundamentos também da própria história.

Relatos de Candeia e Isnard (1978) descrevem que Dona Martinha e sua filha, Dona Neném, foram responsáveis pela realização do batismo da escola. Essa prática é comum no entrecruzamento entre os terreiros, as escolas de samba e as mães de santo. A pedido de Paulo da Portela e Antônio Rufino, rezaram uma ladainha consagrando a Portela à Oxum e sua bateria à Oxóssi, orixás da tradição ketu, que no catolicismo ocorre o sincretismo com Nossa Senhora da Conceição e São Sebastião. A Portela foi batizada por uma negra africana radicada no Brasil.

[...] e as yalorixás (mães de santo) Dona Martinha e Dona Neném. Ali perto, em Quintino Bocaiúva, batia seus tambores outro terreiro famoso entre a comunidade de descendentes de africanos, o de Madalena Rica, mais conhecida como Mãe Madalena do Xangô de Ouro. As giras de macumba geralmente abriam caminho para as rodas de samba e os sambas de roda (Simas, 2016, n.p).

O desfile do ano de 1935 é emblemático para a agremiação, ainda Vai como Pode. Sendo campeã do primeiro grupo, conquistou o primeiro título de sua história, com o enredo “*O samba dominando o mundo*”. Foi nesse ano também que o desfile das escolas de samba da cidade do Rio de Janeiro passaram a contar com auxílio financeiro do município (Portela, 2026).

Durante os anos de 1941 à 1947, a Portela se consagrou heptacampeã do carnaval carioca. Em 1941 “A Portela se preparava para contar sua própria história nesses 10 anos de desfiles. Haveria a associação de cada enredo apresentado pela escola com um ano de governo Vargas” (Portela, 2026, n.p). Nesse período a Praça XI estava sendo destruída no processo de construção da Avenida Presidente Vargas, ainda assim as escolas deviam desfilar no lugar.

Em 1942 “A Portela, com o enredo “A Vida do Samba”, que contava a história do ritmo que naquela época estava sendo elevado à condição de identidade nacional, entrou logo em seguida, aumentando ainda mais o clima de nostalgia que pairava no ar.” O responsável pelo enredo, Lino Manuel dos Reis, resgatou as origens indígenas da música brasileira (Portela, 2026, n.p).

No carnaval de 1943 a situação na Europa e a inserção do Brasil na segunda grande guerra marcaram os desfiles. Apesar de se pensar que não haveria clima para realizar um desfile carnavalesco, esse se manteve e a Portela trouxe para o Estádio de São Januário o enredo intitulado “Carnaval de Guerra”. Cabe destacar que o desfile foi organizado pela União Nacional dos Estudantes e pela Liga de Defesa Nacional. “Chamava atenção a alegoria que era formada por uma vaca com bandeiras cravadas em seu corpo. A vaca representava os países do eixo - Alemanha, Itália e Japão - e o impacto da imagem, criada por Lino, Euzébio e Nilton, mereceu grande destaque” (Portela, 2026, n.p).

Em 1944, buscava-se exaltar a identidade nacional e os esforços de guerra. A situação tinha se acirrado e caberia às escolas afiliadas da União Geral das Escolas de Samba decidir se desfilariam ou não. Os enredos estavam sendo organizados pela União Nacional dos Estudantes e pela Liga de Defesa Nacional. “A Portela apresentou o enredo “Motivos patrióticos” (Portela, 2026, n.p.). O desfile ocorreu na Avenida Rio Branco.

Em 1945 houve a morte do sambista Matinada no desfile no Estádio São Januário, resultando em discursos persecutórios contra o samba enquanto as escolas cumpriam um papel ideológico e instrumentalizado como ferramenta de guerra durante o período. Paulo da Portela saiu em defesa das escolas de samba e dos sambistas. Esse ano marcou também a participação de guerra dos pracinhas na Itália. Com o enredo “Brasil Glorioso” se sagrou pentacampeã (Portela, 2026).

Em 1946 o ritmo de festividades voltou à tona. Com a vitória dos aliados, as escolas afastadas por preferência retornaram ao desfile, que ocorreu na Avenida Presidente Vargas. A União geral das Escolas de Samba definiu que as escolas deveriam realizar enredos referentes à vitória na guerra. A Portela trouxe para a avenida Hitler esmagado e Mussolini enforcado, o enredo intitulado “Alvorada para o novo mundo” sagrou o hexacampeonato da escola e sua oitava estrela em seu pavilhão (Portela, 2026).

1947, com os anos de paz, a Portela levou para a avenida um enredo em homenagem à Santos Dumont, pioneiro da aviação. Encerrando com seu heptacampeonato e sua nona vitória no carnaval do Rio de Janeiro. Durante esses anos algumas figuras se destacaram e permaneceram, como foi a presença do carnavalesco Lino Manuel dos Reis e a porta-bandeira Dodô.

Os demais títulos vieram em 1939 com o enredo “Teste ao samba”, idealizado por Paulo da Portela; em 1951 “A volta do filho pródigo” em alusão à Vargas; em 1953 com as “Seis datas magnas”; em 1957 com “Legados de D. João VI”; em 1958 “Vultos e Efemérides do Brasil”; 1959 “Brasil, Pantheon de glórias”; 1960 “Rio, Capital Eterna do Samba” consagrando um tetracampeonato; 1962 “Rugendas ou Viagens Pitorescas através do Brasil”, 1964 “O Segundo Casamento de D. Pedro I”; 1966 “Memórias de um Sargento de Milícias”, com Tia Surica enquanto intérprete; 1970 “Lendas e mistérios do Amazonas”; 1980 “Hoje tem marmelada?”; 1984 “Contos de Areia”, “que homenageava os portelenses Paulo da Portela, Natal e Clara Nunes” e 2017 após 33 anos sem ganhar um campeonato com o enredo “Quem nunca sentiu o corpo arrepiar ao ver este rio passar” (Portela, 2026, n.p).

Em observação participante o pesquisador pôde ter contato com os elementos simbólicos e os signos da agremiação. A começar pela rua, que homenageia uma das personagens principais da agremiação e também da música popular brasileira: Clara Nunes. A artista foi fundamental para a construção de uma identidade portelense, tendo sido enredo no ano de 2019 “Na Madureira moderníssima, hei sempre de ouvir cantar uma Sabiá” de autoria da carnavalesca Rosa Magalhães (em memória).

Fotografia 5 — Clara Nunes na Portela



Fonte: Portela

Tendo eternizado em sua voz o samba exaltação “Portela na avenida”, de composição de Paulo César Pinheiro e Mauro Duarte, samba utilizado pelas agremiações enquanto forma de exaltar, referenciar e reverenciar seus símbolos, história e pavilhão. São cantados e tocados antes dos desfiles, no momento do esquentar na avenida, antes dos ensaios de quadra, comunidade e eventos das agremiações.

Portela
 Sobre a tua bandeira, esse divino manto
 Tua águia altaneira é o espírito santo
 No templo do samba
 As pastoras e os pastores
 Vêm chegando da cidade, da favela
 Para defender as tuas cores
 Como fiéis na santa missa da capela
 Salve o samba, salve a santa, salve ela
 Salve o manto azul e branco da portela
 Desfilando triunfal sobre o altar do carnaval (Portela na avenida, 1981).

Esse samba traz os elementos, a bandeira e o divino manto da padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, também sincretizada enquanto Oxum em algumas regiões e terreiros. A cidade e a favela se mobilizando para a defesa do pavilhão e da escola. O espírito santo representado pela águia, o profano se torna sagrado e vice-versa. O desfile enquanto uma santa missa da capela e a exaltação final.

Logo na entrada da quadra da agremiação, pode-se perceber a águia.

Fotografia 6 — Fachada da Portela



Fonte: Autoria própria

Ao adentrar à agremiação, nota-se outra águia com os seguintes dizeres “aqui deu frutos a semente que a velha guarda plantou”. Reverenciar a velha guarda é preservar a própria memória da agremiação, são os detentores dos saberes verbalizados através do samba, quando ainda se fazia samba de terreiro, anteriormente à construção das quadras das escolas. As escolas de samba também se metamorfoseiam no decorrer dos tempos, figuras profissionalizadas surgem para fazer o carnaval, mas a memória e a reivindicação da tradição da escola permanece.

Fotografia 7 — Águia da Portela



Fonte: Autoria própria

Logo abaixo da águia os três fundadores da agremiação: Antônio da Silva Caetano “o criador da águia da Portela”, Paulo da Portela e Antônio Rufino dos Reis. A representação simbólica nos permite enxergar a águia altaneira que emerge de seus fundadores e do próprio criador do símbolo portelense. Os fundadores, por sua vez, representados em bustos, descansam e estão sob suas asas, demonstrando a reverência para com a própria memória da agremiação.

Fotografia 8 — Fundadores da Portela



Fonte: Autoria própria

Nessa visita à Portela o pesquisador pôde presenciar a tradicional feijoada da família portelense, com a abertura do evento com a Velha Guarda, posteriormente com apresentações da bateria, porta-bandeira, passistas da comunidade, sambas-enredo de outros carnavais e o ensaio para o desse ano, que carrega em seus dizeres: Portela/ Tu és o próprio trono de Zumbi/ Do samba a majestade em cada ori/ Yalorixá de todo axé/ Enquanto houver um pastoreio/ A chama não apagará/ Não há demanda que o povo preto não possa enfrentar (O Mistério do Príncipe do Bará — A oração do negrinho e a ressurreição de sua coroa sob o céu aberto do Rio Grande, 2026).

O enredo deste ano leva para a avenida a história do Príncipe do Bará, resgatando a ancestralidade negra do Rio Grande do Sul. Subverte-se a narrativa que tenta ocultar os elementos negros da cultura do Estado, trazendo os elementos de resistência quilombola e de

praticantes de religiões afro-brasileiras. De acordo com o Censo de 2022 o Estado possui 203 comunidades quilombolas e cerca de 3,2% da população que possui práticas com a umbanda e o candomblé (IBGE, 2022). Cabe ressaltar que o Estado também possui uma religião regional nomeada batuque, fruto e herança dos entrecruzamentos e da presença negra na região. A Portela resgata a sua negritude e herança quilombola ao se colocar enquanto Yalorixá e herdeira do trono de Zumbi, trazendo mais uma vez, em 2026, a importância do povo negro na história.

3.3 “NASCI QUILOMBO E CRESCI FAVELA”

O relatório da UN-Habitat (2020) destaca que aproximadamente 1,6 bilhão de pessoas, ou 20% da população global, residem em moradias precárias. Entre eles, 1 bilhão residem em favelas, aglomerados subnormais e assentamentos irregulares. Para a realidade brasileira, no último Censo em 2022, 16.390.815 milhões residiam em favelas, ou 8,1% da população brasileira, dentre eles 56,8% sendo pardos e 16,1% sendo pretos, somando 72,9% da população favelada no país frente a 26,6% de brancos (IBGE, 2024). Na cidade do Rio de Janeiro, 2,14 milhões de pessoas habitam as favelas (IBGE, 2022).

Esses dados não surgem de maneira espontânea. O Brasil teve um processo de desruralização e urbanização impulsionado na década de 1960, onde na década seguinte houve a primeira inversão demográfica entre a população rural e a população urbana. A crescente precisa ser relacionada com o período da ditadura militar brasileira e com a manutenção do grande latifúndio.

O desenvolvimento do capitalismo brasileiro durante esse período acentuou a expansão das fronteiras agrícolas de maneira predatória e impulsionou a expulsão dos camponeses de suas terras. O cenário aberto e permanente é a constante do assassinato, extermínio e expulsão, não só de camponeses, mas também de povos originários de suas respectivas terras (Ianni, 2019).

Ocorrida na Inglaterra durante a transição do capitalismo, na realidade mundial a expropriação se tornou permanente, tornando-se, a natureza, uma mercadoria em disputa para a produção de *commodities*, especulação e demais planos de acumulação de capital que colocam no horizonte a destruição do mundo ante qualquer outra alternativa. Esses sujeitos expropriados historicamente ocupam também as cidades, adensando favelas, subúrbios e periferias a partir de uma segregação espacial de classe e cor/etnia.

No último Censo de 2022 (IBGE) a população urbana era 87,4% do total da população brasileira em contrapartida a 12,6% da população rural. Esse modelo de organização do espaço brasileiro assentado em uma urbanização segregatória jogou os expropriados das condições de produção da vida à própria sorte. Nas cidades não são todos os que entram no circuito formal de venda da força de trabalho, tendo que recorrer à informalidade ou formas próprias de existir. Majoritariamente não-brancos, são considerados inimigos internos do Estado que faz ecoar e introjeta na população essa percepção.

A narrativa oficial da história brasileira tenta contar uma história única, essa que não nasceu a partir dos sujeitos individuais e coletivos brasileiros. Introjeta-se uma ideologia no inconsciente: o mito dos vencedores, o mito de uma possibilidade única de se existir, a história do modo de produção capitalista e da exploração do trabalho. Silencia-se as experiências comunitárias que foram derrotadas com força máxima do Estado através da violência e do genocídio.

A construção do urbano brasileiro indica contradições. Se outrora os quilombos eram locais de resistência do povo negro brasileiro, pautando uma organização produtiva coletiva e livre, as favelas se tornaram um modelo de exclusão da perversidade capitalista. Embora resistências sejam mobilizadas nas favelas, o modelo de adensamento dos excedentes da força de trabalho empurram negros e pobres para formas outras de garantir a existência material.

A busca pela existência impõe à esses sujeitos a necessidade criativa de tecnologias próprias, a autoconstrução de moradias (Maricato, 2015), trabalho, lazer, cultura e linguagem. Através da permanência da religiosidade construída entre os saberes do continente africano e indígenas, tem-se também o domínio das ervas, rezas e benzeções capazes de encantar ritualísticas que curam a alma e o corpo, tecnologia ancestral transmitida através da oralidade.

Não há a intenção aqui de realizar uma leitura romântica sobre a realidade, embora haja a permanência desses saberes, em algumas favelas o crime organizado é responsável por destruir e perseguir lideranças religiosas de cultos afro-brasileiros. A perspectiva evangélica adotada por algumas facções ecoam no discurso de redenção através dos sofrimentos perpetuados pelo modo de produção capitalista.

As formas de resistência, conforme recordado sobre Canudos, não emergem apenas na década de 1930 com o surgimento de uma industrialização brasileira. Sempre houveram movimentos de resistência na história brasileira, o apontamento das contradições e da organização dos sujeitos coletivos tiveram mobilizações exemplares, prezando a coletividade da terra, da produção e da liberdade.

Já na época escravista [a categoria de amefricanidade] ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. E mesmo antes, na chamada América pré-colombiana, ela já se manifestava, marcando decisivamente a cultura dos olmecas, por exemplo. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos (Gonzalez, 2020, n.p).

A forma de resistência cultural a partir do território não foi uma experiência particular apenas do Brasil, mas dos demais países da “América Ladina”. O caso brasileiro mais emblemático é Palmares, liderado por Zumbi dos Palmares, uma sociedade democrática e de trabalho livre “que foi o primeiro Estado livre das Américas e um Estado criado por negros”. A resistência durou cem anos, até 1695 (Gonzalez, 2020, n.p).

Relembra-se Palmares e Canudos para compreender as favelas enquanto uma metamorfose dos quilombos. É o mesmo contingente populacional que outrora lutou por liberdade e por alternativas ao colonialismo que na contemporaneidade busca formas de sobrevivência em territórios constantemente invadidos pela violência do Estado (Gonzalez, ano). São as mesmas mães negras que optaram por matar seus filhos e depois cometerem suicídio que hoje assistem o genocídio e a morte desses pelo braço armado do Estado.

Em 2024 a Portela levou para a avenida o romance de Ana Maria Gonçalves *Um defeito de cor* a partir do diálogo entre Luiz Gama e Luiza Mahin, Kehindé, seu nome antes do colonizador. Conta-se de maneira fictícia a resposta de Luiz Gama à sua mãe, Kehindé, a partir dos desencontros causados pelo traslado do Atlântico. Resgata-se o papel da mãe pobre e preta enquanto sujeito notório saber na constituição do sujeito brasileiro, ocupante da “América Ladina”, aquela que introjeta o papel da socialização e o pretuguês a partir dos cuidados demandados pelos brancos aos seus filhos. A mãe preta é a mãe de todo o Brasil (LIESA/Portela, 2024). Kehindé foi trazida do reino de Daomé e esteve presente na Revolta dos Malês em Salvador, um símbolo feminino de resistência ao colonialismo.

“Na realização da Portela, esta grande Iemanjá carrega um navio branco, que causou tantos horrores aos meus irmãos de continente, irmãos de cor. Essa grande sereia que não apenas protege os vivos, mas acolhe e guia os negros espíritos africanos que ficaram pelo mar” (LIESA/Portela, 2024, p.144).

Nessa história contada em primeira pessoa, o mar, a kalunga grande e ancestral, se torna lugar de suicídio e despejo de corpos negros no traslado do atlântico. Iemanjá, orixá das águas, mãe preta de todas as cabeças na tradição Ketu, demonstra o seu amparo para aqueles que foram embarcados na via do não-retorno (Simas; Rufino, 2018).

Fotografia 9 — Tripé sob a proteção de Iemanjá



Fonte: Alex Ferro/RioTur

No desfile embalado pela voz do intérprete Gilsinho (em memória), elaborado pelos carnavalescos André Rodrigues e Antônio Gonzaga, a Portela fez a denúncia em uma alegoria das mães que tiveram os seus filhos assassinados, por um aparelho e uma organização que impõe um defeito de cor, remontando a história de Luiz Gama e Kehinde. “Cada uma traz consigo o objeto de sua luta, uma bússola que não as tira do caminho da justiça” (LIESA/Portela, 2024, p. 148). Essa alegoria traz vítimas da violência armada, do Estado ou do poder paralelo, lembrando Marielle e tantas outras vítimas.

A última alegoria simboliza o reencontro de Kehindé e seu filho, nos dizeres do samba: “Saravá Kehinde/ Teu nome vive/ Teu povo é livre/ Seu filho venceu mulher” (Um defeito de cor, 2024). É a resistência do matriarcado negro que apesar do patriarcado branco que se institui em “Améfrica Ladina”, resiste na história brasileira. As mesmas mazelas, reatualiza-se a separação de mães e filhos negros neste país, na luta e na dor, ainda há vitórias a se comemorar.

“Nasci quilombo/ E cresci favela” (Um defeito de cor, 2024). A palavra quilombo advém do tronco linguístico bantu, significando uma sociedade guerreira, comunitária que se firma através da resistência. Favela remete à Canudos, uma planta nascente do morro da comunidade instaurada a partir do território livre e sertanejo na Bahia. “O samba mostra aqui a continuação da luta, da resistência e a origem das favelas que vemos por aqui no Rio de Janeiro. Nos chama atenção para as questões sociais atuais (LIESA/Portela, p.184)”.

Fotografia 10 — Alegoria “Em cada porto, nosso ninho”



Fonte: Carnavalize

Fotografia 11 — A luta pela justiça



Fonte: Vitor Melo/Rio Carnaval

Um ano após o desfile, o Rio de Janeiro presenciou a execução da chacina mais letal da história brasileira, 121 pessoas foram executadas sem o devido direito legal de defesa a

mando do governo do Estado governado por Cláudio Castro. Em outubro de 2025 a cidade foi paralizada para que a polícia militar invadisse os morros na busca do inimigo interno criado no imaginário brasileiro, negros e favelados que supostamente possuíam envolvimento com o crime. O caos urbano foi instaurado gerando vítimas e passando longe de resolver a suposta questão do crime organizado (UFMG, 2025).

Pensar Portela é pensar um quilombo suburbano cultural. É a resistência negra no subúrbio carioca que se mantém na história e permanece. As escolas de samba cumprem um papel fundamental de fazerem ecoar a cultura negra carioca, não só na cidade do Rio de Janeiro, mas no Brasil e em todo o mundo.

A permanência dos Grêmios Recreativos Escolas de Samba se dá em contraposição à efemeridades ideológicas e organizativas, isso não quer dizer que essa estrutura não seja permeada de contradições ou por discursos hegemônicos da ordem burguesa. Desde seu surgimento, as escolas de samba permanecem na história brasileira promovendo contestações ou adaptações no discurso (Da Matta, 1997).

Ironiza-se a capacidade de permanência dessas agremiações no desfilar da história, uma vez que as Escolas de samba foram construídas e permaneceram na estrutura de uma sociedade racista que tem ojeriza ao que é das classes despossuídas, trabalhadoras, agravando e criminalizando se oriundas de favelas, comunidades e subúrbios (Da Matta, 1997)

O nome “escola”, para designar a associação de pessoas destituídas no mundo cotidiano, coloca mais um paradoxo no mundo carnavalesco. Pois trata-se de um nome fixado pelo tempo para grupos sabidamente ignorantes, sistematicamente perseguidos pela polícia e residentes nas favelas dos morros do Rio de Janeiro. Eles que, no mundo diário, vivem aprendendo nossas regras e ocupam nossas cozinhas e oficinas, surgem agora como professores, ensinando o prazer de viver atualizado no canto, na dança e no samba. Revelam, por trás de um surpreendente poder de arregimentação e ordem, uma fantástica vitalidade e amor à vida. Tudo isso que se traduz por generosidade e que é típico daquelas camadas sistematicamente exploradas. Afirimo, portanto, que o nome escola de samba tem, entre outros, um significado altamente compensatório (Da Matta, 1997, 127-128).

Da Matta (1997, p.124) localizou as escolas de samba enquanto formas de associação “espontânea e autêntica” que “não saíram de nenhum livro de política ou sociologia” e que também “não vieram da França ou da Inglaterra” ao contrário vieram da resistência histórica de um lugar invadido.

3.4 “A FORÇA FEMININA DO SAMBA”: um relato de observação

A exposição *A força feminina do samba* do Museu do Samba no Rio de Janeiro é de fundamental reflexão para a compreensão de algo que nasce das matriarcas negras, dos

terreiros ancestrais e que se perpetua no espaço e no tempo. O museu está localizado aos pés do Morro da Mangueira, na Rua Visconde de Niterói, 1296. Nascido em 2001 como Centro Cultural Cartola, teve sua importância reconhecida se tornando responsável pela salvaguarda das Matrizes do Samba do Rio de Janeiro registradas como patrimônio imaterial pelo IPHAN em 2007.

Não há como pensar o samba sem pensar nas grandes matriarcas que construíram o gênero no cotidiano, incluindo o seu papel nas escolas de samba. Tia Ciata, Tia Surica, Clementina de Jesus, Beth Carvalho, Clara Nunes, Dona Ivone Lara, Elza Soares, Jovelina Pérola Negra, Leci Brandão, Rosa Magalhães, Annik Salmon, Márcia Lage, esses são alguns nomes presentes na exposição trazendo à luz a importância do papel matriarcal dos terreiros às escolas de samba.

Há no processo de surgimento e permanência do samba o que Rizzatti (2021) nomeou enquanto “urbanização interseccionalizada”, ou seja, o entrecruzamento de marcadores sociais como classe, cor/etnia e gênero enquanto determinantes no processo de formação das cidades e da vida urbana. O samba e as escolas de samba enquanto elementos geografizados no urbano não poderiam fugir desses marcadores históricos que perpassam o cotidiano.

Yabás, divindades femininas do candomblé de nação Ketu, representam as grandes mães da cosmovisão yorubá. Representam a força feminina sagrada, não nos mitos de uma branquitude ou nos padrões da ideologia patriarcal burguesa de como uma mulher e uma mãe devem ser. Ao contrário, demonstram suas contradições e falhas, não apenas mães, são guerreiras e derrubam exércitos nas histórias orais dessa tradição. Yemanjá, Oxum, Iansã, Nanã, Ewá, essas são as yabás da cosmovisão yorubá e que se fazem presente nas escolas de samba e nos terreiros.

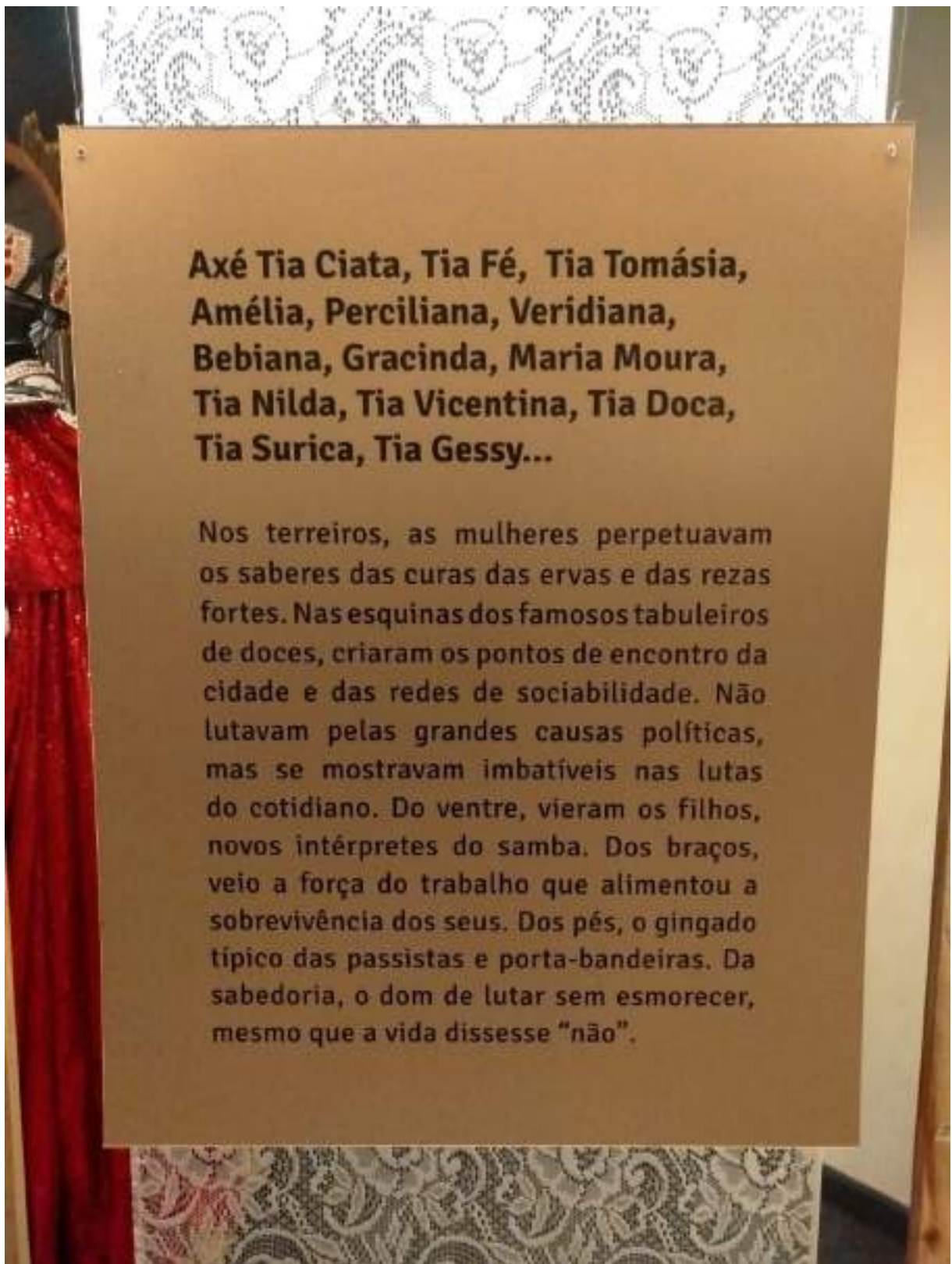
Além de guardiãs da memória e da ancestralidade, as mulheres no samba também cumprem o papel reprodutivo. São o núcleo estruturador, tanto dos terreiros quanto de suas famílias. Se não houvesse mulher não haveria sambista para fazer samba e nem carnaval. Desde o início tomam o papel de fundamento, apesar das contradições do lugar da mulher na sociedade colonial e posteriormente capitalista. Destaca-se o papel da mulher negra enquanto baluarte e fundamento de tudo o que foi trabalhado nos elementos da formação cultural do samba e da formação brasileira (Gonzalez, 2020).

Fotografia 12 — Texto de Nilcemar Nogueira no Museu do Samba

No samba, como em muitas comunidades africanas desde a antiguidade, a mulher é figura central. É a forte presença das Yabás e Candaces – divindades e rainhas guerreiras. O samba carioca nasceu, cresceu e vive fortemente influenciado por personagens femininas sábias, militantes e provedoras, representadas pelas “tias” quituteiras, lavadeiras, compositoras, partideiras, cantoras e mulheres que atuam na preservação e celebração da nossa memória histórica ancestral. A exposição A FORÇA FEMININA DO SAMBA celebra o grande matriarcado do samba, cuja rede feminina sustentou famílias e a manutenção de saberes e tradições.

Nilcemar Nogueira

Fotografia 13 — Saudação e licença às Tias dos terreiros



**Axé Tia Ciata, Tia Fé, Tia Tomásia,
Amélia, Perciliana, Veridiana,
Bebiana, Gracinda, Maria Moura,
Tia Nilda, Tia Vicentina, Tia Doca,
Tia Surica, Tia Gessy...**

Nos terreiros, as mulheres perpetuavam os saberes das curas das ervas e das rezas fortes. Nas esquinas dos famosos tabuleiros de doces, criaram os pontos de encontro da cidade e das redes de sociabilidade. Não lutavam pelas grandes causas políticas, mas se mostravam imbatíveis nas lutas do cotidiano. Do ventre, vieram os filhos, novos intérpretes do samba. Dos braços, veio a força do trabalho que alimentou a sobrevivência dos seus. Dos pés, o gingado típico das passistas e porta-bandeiras. Da sabedoria, o dom de lutar sem esmorecer, mesmo que a vida dissesse "não".

Fotografia 14 — Tia Ciata



Fonte: Autoria própria

Fotografia 15 — Inspirações femininas do samba



Fonte: Autoria própria

Alcione, Alcione Dias Nazareth. Do caminho de São Luiz do Maranhão ao Rio de Janeiro, marcou profundamente a história do samba enquanto intérprete e multi instrumentista. Com seu amor declarado pela Estação Primeira de Mangueira desde a primeira visita, onde desfilou no ano de 1974, se tornou uma figura central para a escola e para a música popular brasileira. Enredou-se no ano de 2024, com *A negra voz do amanhã* (LIESA/Mangueira, 2024).

Leci Brandão da Silva, sambista e bamba da Estação Primeira de Mangueira. Foi a primeira mulher a ocupar a ala de compositores da agremiação. Destacando-se no samba enquanto mulher negra, lésbica e de religião de matriz afro-brasileira. Atualmente é deputada estadual de São Paulo.

Dona Ivone Lara, Yvone Lara da Silva, enfermeira e assistente social. Teve uma grande importância para a história do samba, principalmente em sua agremiação, o Império Serrano, também da região de Madureira. Foi a primeira mulher compositora de samba-enredo, cedendo a sua autoria para homens para que pudesse participar das disputas,

atuando de certa maneira enquanto compositora fantasma por um tempo e posteriormente a primeira mulher da ala de compositores do Império Serrano. “Os Cinco Bailes da história do Rio” foi seu samba a desfilar na avenida no ano de 1965.

Fotografia 16 — Dona Ivone Lara



Fonte: Autoria própria

Fotografia 17 — Elza Soares



Fonte: Autoria própria

Elza Soares, ou Elza Gomes da Conceição, nascida na Zona Oeste do Rio de Janeiro, mais especificamente na Vila Vintém, em Padre Miguel. Enredou-se de uma jovem negra, magra, com uma voz singular que se tornaria a voz do milênio, título dado pela Rádio BBC de Londres. Foi enredo pela Mocidade Independente de Padre Miguel no ano de 2020 *Elza Deusa Soares*, contou na avenida a sua história, de lavadeira às causas sociais latentes dos últimos anos, a luta antirracista, contra o patriarcado e as opressões de dissidência de gênero e sexualidade.

Tia Surica, Iranette Ferreira Barcellos, matriarca da Portela e a primeira mulher a ocupar o posto de presidenta de honra da agremiação entre 2022 e 2025. Cantora e intérprete de samba-enredo, participa das atividades da agremiação desde sua infância, chegando à velha guarda aos 40 anos de idade. No enredo de 1966 “Memórias de um Sargento de Milícias”, saiu como intérprete da Portela no carnaval. Responsável pelas feijoadas da Portela, que ocorre todo primeiro sábado do mês.

Fotografia 18 — Tia Surica



Fonte: Autoria própria

Jovelina Pérola Negra, Jovelina Faria Belfort, lavadeira e doméstica, fortemente influenciada por Clementina de Jesus, integrou a ala das baianas do Império Serrano. Nascida na baixada fluminense, marcou a história do samba enquanto intérprete e compositora, dando voz à “Sorriso Aberto”, “Elos da Raça” e “Bagaço da Laranja”.

Cabe ainda realizar o destaque para a vice-presidente da Portela, Nilce Fran, foi responsável por coordenar a ala de passistas da agremiação. Estando na vida de carnavais há mais de 40 anos. Concorreu na última eleição da escola pela chapa “Portela Raiz”, sendo vencedora. Virou passista ainda criança, tendo sido ainda madrinha de bateria e coordenadora

da ala de passistas ao mesmo tempo durante os anos de 1996 e 1997. No carnaval de 2016, antes da Portela entrar na avenida, recebeu a notícia de falecimento de seu único filho com 27 anos por problemas cardíacos. “Também sonho em comandar uma agremiação inteira na Marquês de Sapucaí. Mas a única certeza é que vou morrer no carnaval, seja na velha guarda ou na cadeira de presidente” (O Globo, 2019).

Essa visita expõe a importância fundamental das mulheres no mundo do samba. Seja enquanto compositoras, intérpretes, matriarcas, instrumentistas, carnavalescas, costureiras, enquanto força geradora e memória viva detentora de um saber. Remonta-se o sagrado e o profano, as grandes mães ancestrais e guerreiras que também ocupam as avenidas e são enredadas.

O papel das mulheres no samba é elemento particular de reconstituição de uma totalidade. Conforme Nogueira (2023), arte e cultura devem ser compreendidos sob a ótica de uma totalidade, sendo elementos que expõem as contradições existentes num período específico e em um modo de produção e organização social particulares.

Se aproximar de uma compreensão sobre as expressões artísticas e culturais do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela implicou no processo de compreensão de sua formação territorial, dos sujeitos sociais ocupantes do território e da realidade material que circunscreveu a materialidade do surgimento dessa forma única brasileira de se expressar, contestando a realidade e reescrevendo narrativas. Dessa forma os marcadores sociais de cor/etnia, gênero e classe se fazem presentes.

CONCLUSÃO

Esta dissertação realizou através de uma revisão de literatura dentro do campo intitulado pensamento crítico, da análise documental e pesquisa de campo, uma aproximação do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela.

O surgimento e permanência da agremiação são permeados pela relevância cultural e política na história carioca e brasileira. A Portela é uma entidade cultural, política, carnavalesca territorializada no subúrbio do Rio de Janeiro, reconstruindo a história que destinou aos negros um determinado lugar na ocupação urbana brasileira.

Buscou-se o diálogo entre natureza, terra e trabalho enquanto elementos ontológicos da socialização do gênero humano. A superação do estado de natureza resultou também no desenvolvimento da linguagem, da cultura e da arte, esses elementos possuem a terra como alicerce.

Delimitou-se dois momentos fundamentais para a compreensão da ruptura das relações de produção do gênero humano para com a natureza: o colonialismo em escala global e a expropriação dos camponeses da Inglaterra.

Esses dois momentos são de fundamental importância para a compreensão do surgimento de modo de produção capitalista e suas metamorfoses. A universalização desse modo de produzir a vida, mercadorias e capital teve o colonialismo como mecanismo propulsor de acumulação. Através desse, universalizou-se também a cultura cindida com a natureza.

A cisão resultante da instrumentalização da natureza para fins de acumulação foi a cisão também do gênero humano. Os colonizadores europeus declamaram uma suposta superioridade de cor/etnia em todo o mundo. Reificou-se povos inteiros enquanto mercadorias capazes de realizar um trabalho, detentores de uma força produtiva vital. Escravizou-se sujeitos julgadores inferiores a partir da narrativa eurocêntrica.

Os desterritorializados e escravizados do continente africano possuíam uma relação particular com a terra, trabalho, linguagem e cultura. Reterritorializados no Brasil, marcaram a cultura brasileira através da permanência do que foi possível como forma de resistência. Dessa forma, a cultura brasileira foi construída e circunscrita na permanência e metamorfoses desse povo, que ao se movimentarem, modificaram também a cultura nacional.

A territorialização urbana dos negros possuiu dois dispositivos legais que definiram a permanência e perpetuação da estrutura racista e de elementos coloniais: a Lei de Terras de

1850, ferramenta de negação aos negros à terra e a Lei Áurea de 1888, que aboliu a escravidão sem qualquer reparação histórica, econômica, social e política.

Introduzido o trabalho livre enquanto elemento preparatório subordinado ao capitalismo monopolista, tiveram seu acesso ao mercado formal negado. Dessa forma, negros recém libertos da cidade do Rio de Janeiro procuraram uma terra para ocupar nos arredores dos morros na zona portuária. Diz-se, alguns poucos conseguiram ocupar um lugar de trabalho nas funções do porto.

Buscando embranquecer a cidade através do referencial estético de Paris, o prefeito Pereira Passos, no início do século XX, deu início a uma série de reformas urbanas que deflagrou os negros e suas moradias na região central como caso de ameaça à saúde pública.

Novamente desterritorializados, ocuparam e adensaram os morros e expandiram a ocupação para a zona norte da cidade, sendo relegados aos piores lugares. Territorializar nesse período, também, uma cultura negra que se urbanizou da maneira em que foi possível.

Os ranchos carnavalescos são, dessa forma, a gênese das escolas de samba contemporâneas. Coletividade que surgiu e se organizou culturalmente e politicamente nos morros construindo redes de solidariedades negras territorializadas. Ocupavam também as ruas e desfilavam.

Houve o protagonismo das mulheres negras na construção dessas redes. As tias baianas levaram de Salvador ao Rio de Janeiro uma cosmovisão particular dos candomblés. Nos encontros encruzilhados dos candomblés com as macumbarias cariocas geraram uma nova cosmovisão, com elementos de nações ketu, bantu, nagô, indígenas e o catolicismo.

Desses elementos de assimilação e resistência via linguagem que o carnaval dos dominantes foi subvertido. Negros e pobres desceram os morros e ocuparam a cidade, mesmo que momentaneamente. A linguagem enquanto elemento vivo foi responsável pelo surgimento das formas de se fazer samba, perpassando dialeticamente com as alterações da sociedade brasileira.

As escolas de samba assumiram nas décadas de 1920 e 1930 uma nova dimensão. Representantes culturais de seus territórios na cidade, foram produzidas a partir de elementos concretos geradores de um sistema simbólico criador de uma identidade, um senso de comunidade e pertencimento

Essa é a relação da Portela com os territórios de Oswaldo Cruz e Madureira. É geradora de um pertencimento suburbano, é produzida pelo território e seus sujeitos e como sujeito coletivo é também produtora do território. Identidade essa que reflete seus desfiles que

possuem a capacidade de politizar os elementos culturais e do discurso, firmando-se enquanto um quilombo cultural suburbano nos seus cento e três anos de existência.

Conclui-se que as escolas de samba do Rio de Janeiro são elementos culturais e políticos geografizados a partir da ocupação, permanência e metamorfose da população negra na cidade. As agremiações produzem resistências e contestações através da relação dos sujeitos com a terra, a construção de um território através das relações mediadas pelo trabalho que são também responsáveis por uma determinada linguagem, cultura e produção de arte. Produz-se pertencimento e identidade que marcam a história cultural brasileira a partir dos construtores dessa sociedade, negros, pobres e trabalhadores.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. Conceito de Iluminismo. In: **Theodor W. Adorno textos escolhidos**. São Paulo, Editora Nova Cultural, 1996.

ALMEIDA, J. A. de. BEZERRA, Cristina. S. Questão Agrária e Questão Social no Capitalismo Brasileiro: uma falsa dicotomia. In: Bruziguessi, et al. (Org.) **Questão agrária e políticas públicas em Minas Gerais: conflitos sociais e alternativas populares** Juiz de Fora, editora UFJF, 2021. pp. 34-48

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

CANDEIA. A; FILHO, Isnard. **Escola de Samba: Árvore que esqueceu a raiz**. Rio de Janeiro, Editora Lidador, 1978.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. São Paulo, Zahar, 2023.

Chauí, Marilena. Cultura e democracia in: *Crítica y emancipación : Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año 1, no. 1 (jun. 2008). Buenos Aires : CLACSO, 2008.

CLARA NUNES. **Portela na Avenida**. EMI Music, 1981.

COUTINHO, C. N.. Cultura e Sociedade no Brasil. In: BRAZ, Marcelo (org.) **Samba, Cultura e Sociedade**. São Paulo, Expressão Popular, 2013.

DA MATTA. R. **Carnavais Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro, Rocco Editora, 1997.

DAVIS, Mike. **Planeta Favela**. São Paulo, Boitempo Editorial. 2006.

ENGELS, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. In: TOLEDO, Cecília (org.) **A mulher e a luta pelo socialismo**. São Paulo, Editora Sundermann. 2014.

ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo, Boitempo Editorial. 2010.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro-RJ, Civilização Brasileira, 1968.

FREDERICO, C. Cotidiano e arte em Lukács. in: *Estudos Avançados*, 14(40), USP, São Paulo, 2000

GILSINHO. Um Defeito de Cor. Portela, Rio de Janeiro, 2023. In: *Sambas de Enredo*, 2024, Rio Carnaval.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade In: RIOS, F; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. De Palmares às escolas de samba, tamos aí. In: RIOS, F; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na sociedade brasileira. In: RIOS, F; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo, Boitempo Editora, 2024.

HAESBERT, R. PORTO-GONÇALVES, C.W. **A nova des-ordem mundial**. São Paulo, Editora UNESP, 2005.

HARVEY, D. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo, Annablume editora, 2005.

HALFELD, A. H. S. **O desencanto do colonialismo e a barbárie de concreto capitalista:** um estudo de caso do bairro periférico Jòquei Clube 1. Trabalho de Conclusão de Curso, Faculdade de Serviço Social, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023.

HEGEL, G.W. F. **Estética: a idéia e o ideal.** São Paulo. Editora Nova Cultural, 1996.

IANNI, O. **A ditadura do grande capital.** São Paulo, Expressão Popular, 2019.

IBGE. **Censo 2022.**

IBGE. **Censo 2022:** 16.390.815 pessoas moravam em favelas e comunidades urbanas, 2024.

IPHAN. **Dossiê das Matrizes do Samba no Rio de Janeiro:** partido-alto, samba de terreiro, samba-enredo, 2007

IPS, Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos. **Índice de Progresso Social**, 2020

IPS, Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos. **Índice de Progresso Social**, 2022

JORGE, M. A. C.; FERREIRA, Nádia P. **Lacan, o grande freudiano.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2005.

JOVELINA PÉROLA NEGRA. *Dança Velha*. Intérprete: Jovelina Pérola Negra. In: *Sorriso aberto*. RGE, 1988.

JOVELINA PÉROLA NEGRA. *Sorriso aberto*. Intérprete: Jovelina Pérola Negra. In: *Sorriso aberto*. RGE, 1988.

KONDER. L. **Os marxistas e a Arte.** São Paulo, Expressão Popular, 2013.

KOWARICK, L. **Trabalho e vadiagem:** a origem do trabalho livre no Brasil. São Paulo, Editora Paz e Terra, 1994

LEITÃO, L. R. Coisas nossas, muito nossas... Noel Rosa e a eterna crise de Bruzundanga. In: BRAZ, Marcelo (org.) **Samba, Cultura e Sociedade**. São Paulo, Expressão Popular, 2013. p. 167-194.

LIESA, Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, **Livro Abre-Alas**, Segunda-Feira, 2014.

LIESA, Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, **Livro Abre-Alas**, Segunda-Feira, 2019.

LIESA, Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, **Livro Abre-Alas**, Segunda-Feira, 2023.

LIESA, Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, **Livro Abre-Alas**, terça-feira, 2024.

LIESA, Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, **Livro Abre-Alas**, Domingo, 2025.

LIESA, Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, **Livro Abre-Alas**, Terça-Feira, 2025.

LIMA, A. Samba, história e a questão racial e social. In.: BRAZ, M. (org.) **Samba, Cultura e Sociedade**. São Paulo, Expressão Popular, 2013.

LOBO, Maria. Cecília. de S. **Minha Portela:** livro de memórias. Trabalho de Conclusão de Curso, Rio de Janeiro, UFRJ.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Dicionário da História Social do Samba**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

LUKÁCS. G. **Para uma Ontologia do Ser Social I**. São Paulo. Boitempo Editora, 2018.

LUNATCHÁRSKI, A. Proletariado e Arte. In: ESTEVAM; COSTA (org.). **Revolução, arte e cultura**. São Paulo, Expressão Popular, 2018.

LUXEMBURGO, Rosa. A acumulação do capital in: LOUREIRO, Isabel (org.) **Rosa Luxemburgo e o protagonismo das lutas de massa**. São Paulo, Expressão Popular, 2018.

MAFORT, Kelli. C. de O. Atualidade da questão agrária e a resistência dos povos In: Bruziguessi, et al. (Org.) **Questão agrária e políticas públicas em Minas Gerais: conflitos sociais e alternativas populares**. Juiz de Fora, editora UFJF, 2021, pp 20-33

MARICATO, Ermínia. **Para entender a crise urbana**. São Paulo, Expressão Popular, 2015.

MARTINS JUNIOR, M. A. **Foi um Rio que Passou em Minha Vida: Portela representações e sustentabilidades em Madureira**. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012

MARX, K. **O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo, Editora Moraes, 1987.

MARX, K. **O Capital Crítica da economia política: livro 1 o processo de produção do capital**. Volume II. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil S.A. 1988.

MARX, K. **O Capital Crítica da Economia Política livro primeiro: o processo de produção do capital** in: Os Economistas. São Paulo, Editora Nova Cultural. 1996.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844**. São Paulo, Boitempo Editora, 2008

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes LTDA. 2015.

MINAYO, Maria C. S. (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis. Vozes, 2001.

MINAYO, M. C. S. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. *In: Ciência e Saúde Coletiva*. v. 17, n. 3, 2012.

MST. Movimento dos Trabalhadores Sem Terra. **Canudos não se rendeu: 100 anos de luta pela terra**. Secretaria Nacional, São Paulo, 1993.

NEVES, V. Desde que o samba é samba... Roteiro para estudos. In: BRAZ, Marcelo (org.) **Samba, Cultura e Sociedade**. São Paulo, Expressão Popular, 2013. pp. 121-144

NOGUEIRA. Leonardo Alves. **A realidade brasileira na obra de Maria Bethânia**. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, Rio de Janeiro, 2023.

O GLOBO. **Lenda das passistas, Nilce Fran relata como o carnaval esteve presente até nos piores momentos da vida. 19 de fevereiro de 2019.**

PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. *Revista Periódicus (2)*, Salvador-BA, 2014, pp. 291-298

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Mitos Ameríndios e o Princípio da Diferença. In: A. Novaes (org.) *Oito visões da América Latina*. São Paulo, SENAC, 2006, p. 241-257

PORTELA. História. Ano 1935

PORTELA. História. Ano 1939

PORTELA. História. Ano 1941

PORTELA. História. Ano 1942

PORTELA. História. Ano 1943

PORTELA. História. Ano 1944

PORTELA. História. Ano 1945

PORTELA. História. Ano 1946

PORTELA. História. Ano 1946

PORTELA. História. Ano 1947

PORTELA. História. Ano 1951

PORTELA. História. Ano 1953

PORTELA. História. Ano 1957

PORTELA. História. Ano 1958

PORTELA. História. Ano 1959

PORTELA. História. Ano 1960

PORTELA. História. Ano 1962

PORTELA. História. Ano 1964

PORTELA. História. Ano 1966

PORTELA. História. Ano 1970

PORTELA. História. Ano 1980

PORTELA. História. Ano 1984

PORTELA. História. Ano 2017

PORTELA. História. Ano 2019

PORTELA. História. Ano 2021

PORTELA. História. Ano 2024

PORTO-GONÇALVES, C. W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgard. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas.* Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina, editora CLACSO, 2005, pp. 117-142.

RIZZATTI, Helena Fonseca. Urbanização Interseccionalizada: uma análise a partir da cidade de Ribeirão Preto/SP. In: **Anais do XIV ENANPEGE**, Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia. Editora Realize, 2021.

RUFINO, L.. SIMAS, A. L. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro, Mórula, 2018.

SAMBA. In: *MICHAELIS*: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo, Melhoramentos, 2026.

SANTOS, M. **Espaço e Método**. São Paulo, Nobel, 1985.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo, Nobel, 1992

SILVA, Eliane Aparecida C. **Quando a terra urbana avança como mercadoria, aprofunda-se a segregação socioespacial**: Leituras da urbanização recente em Macapá-Amapá. *Confins* [Online], 55 2022, posto online no dia 19 junho 2022, consultado o 10 novembro 2025. Link: <http://journals.openedition.org/confins/45985>; DOI:

SIMAS, Luiz Antônio. Dos arredores da Praça Onze aos terreiros de Oswaldo Cruz in: *Revista Z Cultural*. Programa Avançado de Cultura Contemporânea. Anexo XI, nº 1. 2016.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, 2002;

TINHORÃO, J. R. **História social da Música Popular Brasileira**. São Paulo, Editora 32, 2004.

TINGA. Macumbembê, Samborembá: Sonhei Que Um Sambista Sonhou a África. Vila Isabel, 2025.

UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais. **Chacina no Rio de Janeiro expõe política de extermínio e negação dos direitos humanos. 03 de novembro de 2025.**

UN-HABITAT. **World Cities Report**, 2020: The Value of Sustainable Urbanization, 2020.

VILLAÇA, Flávio. **Espaço intra-urbano no Brasil**. São Paulo, Studio Nobel, 2001.

WANTUIR CARDEAL. **Um Rio de Mar a Mar**. Rio de Janeiro, 2014.

WOOD, Ellen Meiksins. As origens agrárias do capitalismo. *In: Maio, 2000. Crítica Marxista* 7(10):12-29.

ZÉ PAULO SIERRA. O Mistério do Príncipe do Bará — a Oração do Negrinho e a Ressurreição de Sua Coroa Sob o Céu Aberto do Rio Grande. Portela. *In: Rio Carnaval*, 2026.