

## **Produzindo uma louvação a São Benedito: dissonâncias de escala, rotas de fuga e tecnologias de um tambor de crioula<sup>1</sup>**

Aline Yuri Hasegawa (IG/DPCT/UNICAMP/SP)

Rafael Dias (IG/DPCT/UNICAMP/SP)

Lucas César Rodrigues da Silva (IG/DPCT/UNICAMP/SP)

James Turpin (Flor da Aroeira/Brasil)

Existe uma grupo de *capuera*, samba e tambor de crioula que performa há mais de quinze anos na cidade de São Paulo. Eles realizam grande parte de suas atividades na zona oeste da cidade de São Paulo, com capilarizações no Centro. O Tambor da Hora Grande é realizado há 13 anos, pelo mesmo grupo, todos os anos, na sexta-feira de carnaval, após a passagem do Bloco Ilu Oba de Min pelo Largo do Paysandu. O mestre e seus discípulos já realizaram atividades em muitas instituições de arte, cultura e educação do Brasil e do mundo levando a cultura da *capuera*, do samba e do tambor como forma de mediação e acolhimento. O fogo, a cachaça, São Benedito, tambores, pungas, chamados, convocações, evocações, provocações e transe são elementos presentes nas rodas do grupo, que imprimem ao cotidiano da cidade, maior centro urbano da América Latina, temporalidades e fruições diversas. O desafio do grupo muda de escala quando se considera sua inserção em instituições de arte e cultura que trabalham “profissionalizando” o campo, burocratizando contratações, trazendo dispositivos legais e constrangimentos outros que versam sobre as práticas “tradicionais” do grupo que, ao se adequar, cria e recria a partir das recusas e interditos. O que aponta uma aniquilação da diferença – a própria *plantation* no cenário artístico e cultural – também é a apropriação, pelas saídas criativas e insurgentes do grupo, do próprio enredo, este que também sobrevém de territórios distantes, que transplantam na cidade de São Paulo as recusas ao esvaziamento e à vida animalizada.

### **Palavras-chave:**

tecnologias; ancestralidade; diáspora

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

## **Introdução**

O percurso deste artigo buscará movimentar-se em duas direções: a primeira, compreendendo a prática do tambor de crioula como um ritual (TAMBIAH, 1979; PEIRANO, 2001) de louvação e memória (BOSI, 1994, 2003; BERGSON, 1999), evidenciaremos o papel do fogo como elemento agregador, mágico e simbiótico, que interpela humanos e não humanos na performance de saudação à fertilidade. Para tanto, trataremos inicialmente de refletir sobre aparatos, ferramentas, tecnologias e métodos ancestrais utilizados por comunidades diaspóricas (SAID, 2007) no contexto brasileiro os quais conectam passado, presente e futuro em uma rede de aprendizado, alegria, prazer e disciplina (BISPO, 2023; LOBO, 2021; SILVA, 2020). O fogo, a cachaça e os instrumentos de percussão, no caso deste artigo, serão os protagonistas. Posteriormente, debruçaremos nossa atenção sobre o papel ritual do Guardião do Fogo do Tambor de Crioula, buscando compreender sua responsabilidade sobre o bom andamento da performance ritualística. Todos os dados apresentados neste texto são pontos de vista particulares de situações específicas. Aqui, cabe explicitar que tanto o papel do Guardião do Fogo quanto modos de fazer e processos criativos relatados não são universais e totalizantes das experiências do Tambor de Crioula, ou de outras escolas.

Em seguida, partiremos para uma descrição de uma situação-limite (GOFFMAN, 2002) vivenciada pelo grupo em uma determinada apresentação, em um espaço de produção de arte e cultura específicas. E opto aqui pelo emprego do termo grupo em detrimento do termo escola para frisar o olhar particular sobre os dados, deixando em evidência que não se trata de um ponto de vista oficial de uma determinada escola sobre as experiências ora apresentadas, mas decoupages e interpretações vividas por alguns integrantes do grupo e na relação com a produção de determinadas atividades artísticas e culturais do grupo. Uma escola de capuera, samba e tambor de crioula é algo muito maior do que as vivências aqui relatadas. Ainda sobre essa seção, evidenciaremos a criatividade do grupo em ter sua prática ancestral colocada dentro de determinado contorno institucional, e buscaremos trazer à luz a própria noção de tradição e originalidade (HOBBSAWN, 1984, 1990) sobre o que é compreendido como cultura tradicional, uma vez que o próprio grupo e seus integrantes florescem a partir do cruzamento e da confluência (BISPO, 2023) de

diversas linhas diaspóricas do Brasil, o tambor de crioula mesmo, tendo sua narrativa originária remetida a terras maranhenses.

Por fim, o artigo será concluído com uma reflexão sobre as tensões e linhas de fuga oriundas da plantation cultural e simbólica que marca o entendimento sobre inovação tecnológica, ancestralidade e tradição em determinadas práticas da produção de arte e cultura no cenário brasileiro e buscará evidenciar que, a despeito desse cenário árido e infértil, os grupos seguem produzindo ações criativas e potentes que também incidem sobre si e sobre o cenário em que se inserem.

## **Tecnologias pluriversais**

Jade Lobo, em *O debate agora é cosmopolítico* (2021), traz ao centro da reflexão a importância de ampliar o entendimento sobre o papel da colonização na produção de conhecimento, considerando que a ótica euro-americana moderna de enquadramento das questões de pesquisa desconsideram grande parte de elementos que sustentam, guiam e organizam a vida social de outros povos (SCOTT, 1990, 1985; GARCIA, 1983, 1988). De acordo com a autora,

O corpo que aqui se faz referência não possui separação do mundo espiritual, carrega santo na cabeça, vivencia e transborda encantamentos. Ele é antes de tudo um corpo negro e indígena, aquele que foi/é objetificado pelo colonialismo/colonialidade, logo, está fora do conceito racista eurocêntrico de humanidade. O racismo é a parte basilar do projeto colonial, onde “os outros”, “menos-que-brancos”, eram apenas trabalhadores escalonáveis descartáveis assim como tudo aquilo útil ao colonizador e impedia a produção e crescimento escalonável. (LOBO, 2021, p. 4)

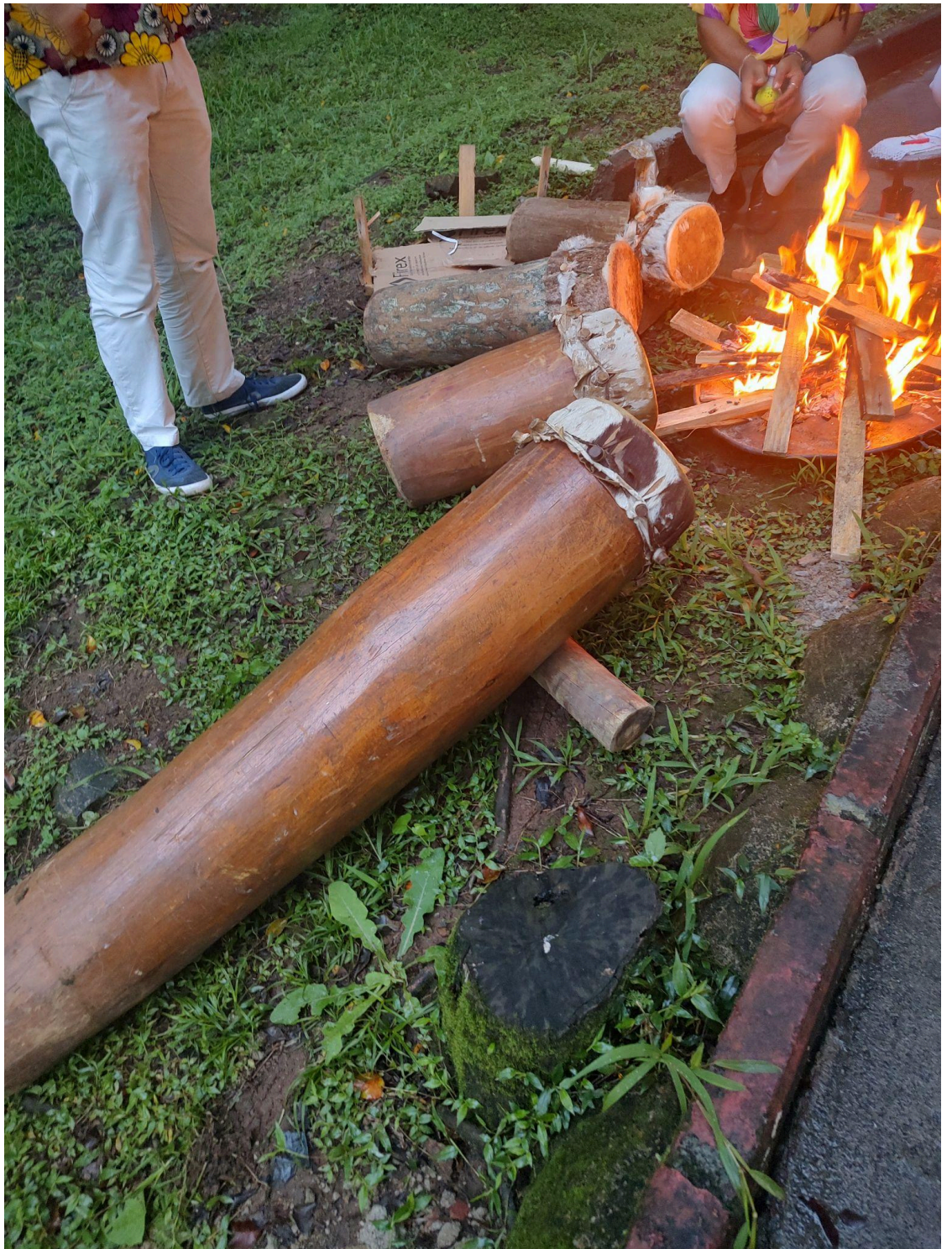
Assim, passamos da análise ontológica de saberes locais x ciência moderna (ALMEIDA, 1999), para a abordagem ampliada e sistêmica de tecnologias pluriversais (SILVA et DIAS, 2020), que implicam em ferramentas, métodos, processos de sensibilização, ensino e aprendizagem que se vinculam não somente a conhecimentos ancestralmente reproduzidos, mas que também respondem a contextos históricos, político e geográficos.

Os conhecimentos associados às tecnologias africanas e afrodescendentes foram transmitidos durante o escravismo e na formação dos quilombos. Tiveram papel importante nos processos de resistência ao escravismo e estiveram na gênese de tecnologias africanas e afrodescendentes presentes na metalurgia, mineração, agricultura, construção civil, carpintaria, produção têxtil, navegação, fabricação de instrumentos musicais, medicina, engenharia e outras áreas. Apesar dessa importância histórica e da significativa presença de tecnologias e conhecimentos africanos e afrodescendentes na atualidade, os estudos do tema ainda são relativamente escassos. Essa espécie de silêncio apenas reforça a perspectiva que colocou africanos como mera mão-de-obra, criando uma narrativa que situava a produção de conhecimentos e tecnologias como monopólio dos europeus. Essa concepção fortalece, assim, o conceito do "escravo" e sobretudo auxilia na permanência do racismo no país. (p. 3)

Tais ferramentas, diferentemente das que são produzidas no paradigma da ciência moderna (BISPO, 2023; SPIVAK, 2010; HOFBAUER 2006, 2003), passam ao largo de tendências e vontades universalistas pois se pautam e/ou buscam outras questões. No caso deste texto, tratamos especificamente de tecnologias que versam

sobre as conexões entre mundos em processos rituais de louvação a um santo específico e que trabalham buscando retomar processos férteis, conectando energias femininas e masculinas num processo ritual que amarra couro de boi, madeira, fogo, corpos humanos masculinos, corpos humanos femininos, danças, cantos, imagens de santo, cachaça, flores e folhas numa performance da diáspora (LOBO, 2021; FANON, 1969). Nesse imbricamento, são trabalhados noções de tempo e espaço (BERGSON, 1999) que se inserem na prática em si, deixando à mostra a limitação do calendário euro-americano e dos formatos espaço-tempo lineares e territoriais.

**Ponto de vista: o guardião do Fogo do Tambor de Crioula dessa escola**



Figuria 1. Fogueira do Tambor de Crioula para São Benedito. Acervo pessoal. Novembro, 2023.

Esse relato foi escrito indiretamente a partir das memórias de um Guardião do Fogo do Tambor de Crioula e persegue o tema do fogo como elemento fundamental

para a performance ritual, mas traz à luz outras ferramentas vivas que compõem o processo da louvação.

Quando começa e quando termina a performance do Tambor? Quando começa e quando termina um ritual? Para o Guardiã do Fogo, essa questão remete ao percurso que ele faz para cuidar da manutenção da fogueira. Buscar lenha.

O papel ritual do guardião do fogo se enreda na percepção do tempo e do espaço: o território de ocupação, ou a territorialização da performance abrange sua vizinhança, onde se busca lenha para alimentar o fogo, por onde o som ecoa quando crianças e adultos começam a chegar para preparar a festa. E ancora a prática no terreiro onde fica a fogueira. Não tão perto dos tambores e cantadores, de modo que o calor do fogo e a sua fumaça não atrapalhem, mas nem tão longe uma vez que fogo conecta os mundos e aviva os tambores. Tamanho da chama, localização da fogueira, tipo de madeira a ser queimada, um fogo que resista do começo ao fim da festa precisa ser alimentado constantemente, demanda cuidado e atenção.

O Guardiã do Fogo cuida de seus perigos e idiosincrasias. Como elemento da transformação, o fogo inspira transe, conexão, calor e união. Ao redor dele, aproximam-se, encantam-se, hipnotizam-se e aquecem-se corpos que frequentam o espaço ritual. Crianças são especialmente chamadas por essa luz e esse calor e o Guardiã também as guarda. É ele que sabe e se responsabiliza sobre os perigos, os encantos e os feitiços do fogo. É ele, portanto, que o guarda para que não seja o próprio fogo vítima de interferências e acidentes, obras de seu próprio poder de atração para si.

O fogo, entidade em si, que expressa vontade, prazer, potência e personalidade, demanda, portanto, atenção e cuidado, que o Guardiã do Fogo se responsabiliza. Ele sabe fazer fogo mesmo na chuva. Sabe fazer fogo que não machuca o chão. E faz fogo que não queima os tambores, mas atiçam neles a vontade de serem tocados e afina o instrumento. O tempo se imbrica à percepção local da Hora Certa. O Guardiã do Fogo percebe a Hora Certa e calibra a chama, os tambores e o espaço para que as coisas ocorram nem antes, nem depois, mas no momento justo.

## **Louvando São Benedito longe do fogo**

A louvação a São Benedito, no Tambor de Crioula, implica num arranjo complexo de mobilização da energia de todos os participantes: coreiros cuidam dos tambores, bebem e celebram juntos para se concentrar para o ritual, dão cachaça aos tambores; depois coreiros se revezam nos cantos e no toque dos tambores; coreiras agitam suas saias, saudam os tambores e os coreiros, levam o Santo para dançar e interagem com o público. A saia rodada, as coreiras enfeitadas e bem arrumadas, as pungas (passo de dança em que as mulheres aproximam seus umbigos trocando energia sexual entre si e com os tambores) homenageiam o Santo protetor dos povos negros.

Tambor de crioula é uma dança acompanhada pelo ritmo de tambores, cantos e palmas que louvam a fertilidade e tem suas raízes no Maranhão, de onde vêm toda a simbologia que dialoga com os modos de ser e viver dos afrodescendentes daquele território.

Os migrantes dessa terra, com a chegada à megalópole paulista, deram continuidade à produção de sua sensibilidade e fortalecimento da identidade dentro do contexto adverso de se encontrarem num outro território. (...) O fato é que hoje a fogueira de São João, a roda de dança de umbigada, os tambores escavados a mão e tocados a murro e os cantos responsoriais dessa manifestação são símbolos de um fluxo de continuidades, que partindo da Mãe África passa pelos povos aquilombados do Maranhão e funde-se à uma cultura urbana composta de diversas “tribos” em busca de identidade na cidade de São Paulo. (transcrição de documentos históricos do grupo)

Em “*As tecnologias derivadas da matriz africana no Brasil: um estudo exploratório*”, Rodrigues da Silva e Dias (2020) perseguem o papel dos tambús, instrumentos de percussão empregados no jongo. Os tambús integram a cosmogonia dos praticantes de jongo não somente fazendo a conexão entre os mundos dos vivos e dos mortos, mas imprimindo ritmo e cadência à vida cotidiana. Eles precisam ser cuidados, tocados. Têm personalidade própria, interagem entre si e com os humanos de formas específicas. Devolvem o toque cada um de acordo com sua própria personalidade.

O Jongo, assim como o Tambor de Crioula, é uma manifestação afro-brasileira que tem suas inspirações advindas dos povos Bantu. Os registros mais antigos das manifestações de jongo datam de meados do século XIX, na região sudeste do Brasil, onde estavam localizadas as antigas fazendas cafeeiras. Uma região de



importante tradição jogueira é a cidade de Guaratinguetá, com o Jongo do Tamandaré (BRESCHIGLIARI, 2010), nome de um bairro do município.

O cruzamento entre territórios tradicionalmente ocupados por populações escravizadas e as manifestações culturais ancoradas em tecnologias ancestrais africanas aponta para a importância dos conhecimentos locais e da transmissão destes por vias orais (BISPO, 2023). Nessa perspectiva, saberes, práticas, ferramentas e instrumentos compõem a gramática da vida cotidiana, alinhando seres de diversas dimensões e dando sentido ao calendário local. Couro e madeira compõem os tambores, mas sua confecção e manutenção implicam em processos ritualísticos que consideram não somente eventos climáticos, como também papéis sociais locais, permissões e proibições.

Em ambos os casos, e outros casos que fazem uso do fogo e tambores em processo ritual, é utilizada uma fogueira que estica o couro. Sobre esse processo, Martins (2011, p. 82) apresenta o relato de uma jogueira da Comunidade de Tamandaré, que descreve que "para os jogueiros a fogueira é de suma importância, pois aquece-os e serve de luz ou caminho para os ancestrais, os quais, assistem a roda de jongo e protegem os jogueiros durante a roda".

Todavia, os tensionamentos da vida cotidiana também incidem sobre as práticas tradicionais e nem tambus, nem guardiões do fogo estão imunes à necessidade de se transformarem. Em determinado momento histórico, uma instituição de fomento a arte e cultura no Brasil iniciou contratos com grupos conhecidos como “de cultura tradicional” para que esses realizassem apresentações em suas unidades (espaços onde essa instituição territorializa suas atividades). Para os grupos, essas contratações, em inúmeros casos, podem significar muitas questões, mas em geral são formas de geração de renda por meio do trabalho ancestral que realizam de cuidado com essas manifestações ritualísticas. Para essas instituições, esses contratos também representam várias questões e se justificam por inúmeras narrativas, mas a que interessa nessa análise é a de que não somente apoiam e fomentam a “cultura popular e tradicional”, mas também se abrem às manifestações do território em que se inserem – essa narrativa filia-se aos discursos de “dar voz e vez” aos subalternos que, após Spivak (2010), entendemos ser cortina de fumaça.

Um dos pontos mais críticos dessa relação – contratualizada – é a de que os grupos precisam enquadrar suas práticas às diretrizes da instituição, que se pauta por padrões internacionais de segurança, higiene, conforto e atendimento. Não é possível

acender uma fogueira dentro das unidades, por questões de segurança que vão desde os perigos que o fogo, como elemento de mudança e aparente descontrole, representam para uma instituição moderna, até a possibilidade de que ele queime alguém do público (“imagina se queimar uma criança”). Brigadistas de incêndio, especialistas em segurança do trabalho, técnicos administrativos focados em contratos, produtores artísticos e culturais experientes e funcionários da instituição mobilizam-se em alguns casos organizando algum local que consideram menos perigoso para uma pequena fogueira, que pode ser acesa sempre acompanhada – não somente pelo Guardião do Fogo, mas também um brigadista – e um extintor de incêndio.

Em outros casos, a proibitiva categórica coloca aos grupos a necessidade de criarem ferramentas, experimentarem novas formas de realizar o rito, deslocando-se não somente de seu território, mas agora de suas práticas ancestrais. Daí que se inventam e inovam. Em alguns casos, criam macetes nos próprios tambus, com encordoamentos diferentes que esticam o couro tensionando cordas e aros de metal, que são presos em cunhas. Assim, os grupos levam martelos de borracha para as apresentações para bater cunhas que tensionam as cordas. Tais cordas puxam os aros de metal para baixo e tensionam o couro para os tambus se afinarem. Um exemplo muito comum dessa técnica é utilizada nos atabaques de capoeira:



Figura 2. Atabaque de capoeira com encordoamento para afinação. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CTxlsTqJhv2/>. Acesso em 08 de julho de 2024.

Em outros casos, como o do Tambor a que nos referimos no início deste texto e de onde fala o Guardião do Fogo, o grupo busca outras alternativas. Cabe lembrar que no caso do Tambor, este em si é uma entidade no processo ritual, com sua personalidade, suas vontades e desejos e demandas de cuidado. Em vez alterar o instrumento em si, o grupo optou por alterar o modo de afinação e empregou ferros de passar roupa para aquecer os tambores (conforme figura 3). Cabe ressaltar ainda que o ar quente entra no tambor e estica o couro, que fica afinado. O fogo em si, portanto, não entra em contato direto com o couro, mas aquece o ar que mantém o couro quente. Foi cogitada a possibilidade de utilizar refletores de alta capacidade para aquecer o couro e afinar os tambores, porém eles demoram em média três horas para atingir o calor necessário para aquecer o ar dentro do tambor, tempo que o grupo não tinha de pré-produção de seu ritual. É importante lembrar que nessa instituição os grupos precisam cuidar para serem pontuais: a hora certa de começar e acabar é a que está no contrato, e não a que aponta para o alinhamento de todas as necessidades ritualísticas prévias cumpridas, atendidas e alinhadas (humanos, instrumentos, espíritos, ferramentas, alimentos, bebidas e território). A hora certa do relógio suprime, pressiona e oprime a Hora Certa do Guardião do Fogo.

Assim, o grupo precisou inovar buscando não somente uma ferramenta que produzisse calor, mas que fosse um calor rápido. Utilizou-se ferro de passar roupa com tecido de algodão entre o metal e o couro, para que este não fosse queimado.



Figura 3. Aquecendo os tambores com ferro de passar roupa. Acervo pessoal. Janeiro de 2024.

No que se refere às necessidades contratuais, as apresentações dessa forma ocorreram dentro do esperado. Sem fogo, sem perigo de descontrole. No que se refere aos demais alinhamentos do grupo, refletiremos no próximo item.

### **Considerações Finais**

Retomando a discussão trazida por Silva e Dias (2020) acerca da relação desigual de poder, acesso e legitimidade das tecnologias da diáspora em relação às das sociedades euro-americanas (HOFBAUER, 2006, 2003), cabe ainda considerar os dispositivos burocráticos e administrativos na chave de tecnologias, uma vez que eles demandam determinados saberes para serem manejados e implicam em organização e ordenação das coisas a partir de valores locais. Desse modo, observamos a reprodução de exclusões, silenciamentos e opressões forjadas pelo formato das relações estabelecidas entre instituições e grupos:

O privilégio epistemológico concedido à ciência e à tecnologia modernas criou uma espécie de hierarquização do conhecimento, uma perspectiva

uníssona acerca do saber. O processo que nos trouxe até aqui remete a uma forma de epistemicídio produzido pela desvalorização sistemática e, muitas vezes, institucionalizada de uma pluralidade de epistemologias existentes. Neste sentido, como aponta Foé (2013), a epistemologia ocidental, desenvolvida fundamentalmente a partir da Europa, teve papel fundamental na conformação do monismo do saber, ao mesmo tempo em que estigmatizava as sociedades africanas e diaspóricas sob os olhares ocidentais. (SILVA e DIAS, 2020, p. 9)

Isso significa para os grupos, o manejo cotidiano de suas formas rituais (SCOTT, 1990) para dar conta das contingências, isto é, não bastassem as agressões e violências sofridas pelos grupos supracitados decorrentes da experiência da escravização e da negação de seus direitos básicos, as mudanças dos modos de vida infringidas a eles pelas constantes crises sistêmicas da economia brasileira também imprimem às suas práticas cotidianas desafios e inovações. Um exemplo importante é o tambor do grupo citado neste texto.

Em sua própria formulação, o grupo explicita a perspectiva confluyente e criativa de sua abordagem, o que também remete a um questionamento sobre o que é considerado tradicional e popular. O apelo consciente e explícito à co-criação em terras de migração implica em saídas criativas e inovadoras aos processos de plantation cultural.

As tensões que emergem da sempre desigual e conflituosa relação com instituições, organizações ou representações da epistemologia euro-americana (BEVILACQUA, 2020) apontam também as linhas de fuga para onde esses grupos rearranjam suas práticas e ressignificam sua existência (COSTA, 2006; CRENSHAW, 2002). Se a demanda por geração de renda para os integrantes dos grupos é urgente, praticam o ritual de acordo com o que a instituição pede, buscando manter o que for possível para a louvação dos santo negro. Ele que, de acordo com as louvações, cânticos e memórias, foi ao mato, cortou a árvore e ensinou seus colegas a tocar tambor. Sem a fogueira, mas com os tambores, a imagem do santo, as coreiras e os coreios, o tambor é realizado.

Retomando novamente Silva e Dias:

O discurso vulgar sobre o continente africano, presente em muitos dos enunciados científicos, vinculou as sociedades africanas como estrangeiras para si mesmas e o Ocidente como o salvador desse estrangeiro perdido no tempo – sociedades que são limitadas à vida de repetições, simplistas, de crenças primitivas (Mbembe, 2015). (...) Desta forma, também aconteceu a apropriação dos saberes africanos em diversas áreas do conhecimento,

entre elas a tecnologia. (...) Essa reflexão pode ser expandida à diáspora africana, e suas comunidades negras, à medida em que o discurso sobre o continente africano recorrentemente cai nas concepções eurocêntricas. Dentro da estrutura epistemológica que leva à reprodução do racismo estrutural, a ideologia forjada há séculos criou os estereótipos estigmatizantes (“incivilizados”, “indolentes”, “de má índole”). Nessa perspectiva, o racismo não se configura apenas ao ódio entre raças, mas se estrutura a partir de um sistema ideológico hierarquizante que torna invisíveis conhecimentos e tecnologias alheias aos centros de poder dominantes. (2020, p. 9)

Solicitar a alteração das práticas rituais dos grupos para que eles se enquadrem nas demandas das instituições pode ser lido na chave da violência simbólica e do epistemicídio, típicos da plantation cognitiva. No entanto, ler esse processo somente por essa via obscurece o trabalho de criação e inovação dos grupos (THOMPSON,1987a, 1987b, 1981, 1998), que também jogam com as possibilidades existentes no mundo e produzem para si narrativas de significação de suas práticas cotidianas, inventando, invertendo, torcendo e reconfigurando seus processos rituais na já aprendida capacidade de transicionar de escalas de negociação e de territórios.

## Referências

- ALMEIDA, M. Guerras culturais e relativismo cultural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, 1999 Oct. 05-14.
- BERGSON, H. *Matéria e memória* São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BEVILAQUA, Ciméa Barbató. Burocracia, criatividade e discernimento: Lições de uma cafeteira desaparecida. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 63, n. 3, p. e178843, 2020. [DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2020.178843](https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178843). Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/178843>. Acesso em: 10 jul. 2024.
- BISPO, Antonio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, Ubu, 2023.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O tempo vivo da memória*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BRESCHIGLIARI, Juliana Oliveira *Transmissão e transformação da cultura popular: a experiência do grupo de Jongo do Tamandaré (Guaratinguetá-SP)*. 2010. 156f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- COSTA, S. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas*, Santa Catarina, v. 1, 2002. p. 171-188., 2002.
- FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GARCIA Jr., Afrânio. (1988) *Sujeitos e Libertos: sobre a transição para trabalhadores livres do nordeste*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.7,v.3, 1988. p.05-41.
- \_\_\_\_\_. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HOBSBAWM, E. *A Invenção das tradições*. In: (ORG.), E. H. E. T. R. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de

Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOFBAUER, Andréas. Uma história de branqueamento ou o negro em questão. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. O conceito de 'raça' e o ideário do 'branqueamento' no século XIX – bases ideológicas do racismo brasileiro. Teoria e Pesquisa, São Carlos,; EDUFSCar, 2003, n. 42-43, 2003.

LOBO, Jade Alcântara. O debate agora é cosmopolítico. Perspectiva Afropindorâmica, Antropocego e Ontologia Combativa. NOVOS DEBATES, 7(2): E7215, 2021 DOI: 10.48006/2358-0097-7215.

PEIRANO, Mariza. O dito e o feito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

SAID, Edward. Orientalismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SCOTT, James. Domination and arts of resistance. New Haven: Yale University, 1990.

\_\_\_\_\_. Weapons of the weak: everyday practices of resistance. New Haven: Yale University, 1985.

SILVA, Lucas César Rodrigues da; DIAS, Rafael de Brito As tecnologias derivadas da matriz africana no Brasil: um estudo exploratório Linhas Críticas, vol. 26, e28089, 2020

SPIVAK, G. Pode o subalterno falar?. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TAMBIAH, J. A performative approach to ritual. Cidade: Editora, 1979.

THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. (vol. 1). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a.

\_\_\_\_\_. A formação da classe operária inglesa. (vol. 3). Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987b.

\_\_\_\_\_. A miséria da teoria. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.