

DA HERANÇA À PRODUÇÃO DE MUNDO: CULTURA AFRO-BRASILEIRA COMO FORMA HISTÓRICA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL

FROM HERITAGE TO WORLD-MAKING: AFRO-BRAZILIAN CULTURE AS A HISTORICAL FORM OF SOCIAL ORGANIZATION

 <https://doi.org/10.63330/sasciencsv6n2-082>

Submetido em: 07/07/2026 e Publicado em: 20/07/2026

SAS: e26303

Cynthia Aparecida Lemes

Doutora em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem
PUC/SP

E-mail: lemescynthia@gmail.com

ID Lattes: 5362817915146295

Resumo

Este artigo defende que a cultura afro-brasileira não deve ser entendida como herança estática, folclore residual ou simples expressão simbólica, mas como forma histórica de organização da vida social negra. A partir de autores como Clóvis Moura, Muniz Sodré, Lucilene Reginaldo, Marina de Mello e Souza, Roberto Conduru, Leda Maria Martins, Josivaldo Pires de Oliveira e Luiz Augusto Pinheiro Leal, o texto analisa terreiros, irmandades, capoeira, festas e arte afro-brasileira como instituições de produção de memória, pertencimento, autoridade e territorialidade. Discute-se também o processo pelo qual a narrativa nacional expropria, estetiza e apaga essas práticas, convertendo-as em signos despolitizados de diversidade. A hipótese central é que a afro-brasilidade produz mundo, cidade e sociabilidade, em vez de apenas conservar tradições.

Palavras-chave: Capoeira; Cultura afro-brasileira; Irmandades; Memória; Organização social; Terreiros.

Abstract

This article argues that Afro-Brazilian culture should not be understood as static heritage, residual folklore, or merely symbolic expression, but as a historical form of organization of Black social life. Drawing on authors such as Clóvis Moura, Muniz Sodré, Lucilene Reginaldo, Marina de Mello e Souza, Roberto Conduru, Leda Maria Martins, Josivaldo Pires de Oliveira, and Luiz Augusto Pinheiro Leal, the text analyzes terreiros, brotherhoods, capoeira, festivals, and Afro-Brazilian art as institutions that produce memory, belonging, authority, and territoriality. It also examines how the national narrative expropriates, aestheticizes, and erases these practices, turning them into depoliticized signs of diversity. The central



hypothesis is that Afro-Brazilian culture produces worlds, cities, and sociability rather than merely preserving traditions.

Keywords: Afro-Brazilian culture; Brotherhoods; Capoeira; Memory; Social organization; Terreiros.

1 INTRODUÇÃO

A cultura afro-brasileira muitas vezes aparece na historiografia como “folclore”, “herança” ou “resíduo”, quando, na verdade, constitui uma forma ativa de produção histórica, política e intelectual de sujeitos negros. Em vez de um conjunto de traços preservados contra a história, ela deve ser compreendida como um modo de viver, elaborar e reorganizar a história sob condições de opressão, deslocamento e reinvenção. Isso significa reconhecer que suas práticas não são meros vestígios de um passado africano transplantado para o Brasil, mas respostas criativas às violências da escravidão, do racismo estrutural e da exclusão social, respostas essas que instituíram formas próprias de vínculo, memória, autoridade e pertencimento.

Essa perspectiva exige deslocar a leitura da cultura afro-brasileira do campo restrito da representação para o campo mais amplo da organização social. Terreiros, irmandades, capoeira, festas e artes não são apenas expressões simbólicas ou manifestações identitárias: são dispositivos de sociabilidade, de produção de mundo e de circulação de saberes. Neles, a experiência negra se inscreve de maneira coletiva, corporal e histórica, criando territórios, temporalidades e formas de reconhecimento que escapam à lógica dominante da nação. Por isso, pensar a cultura afro-brasileira implica também pensar os modos pelos quais sujeitos negros construíram espaços de vida em meio a regimes de expropriação material e simbólica.

Autores como Clóvis Moura, Muniz Sodré, Lucilene Reginaldo, Marina de Mello e Souza, Roberto Conduru, Leda Maria Martins, Josivaldo Pires de Oliveira e Luiz Augusto Pinheiro Leal permitem deslocar essa perspectiva. Moura recoloca a luta negra no centro da formação social brasileira; Sodré mostra o terreiro como forma social negro-brasileira; Reginaldo evidencia a função das irmandades como espaços de sociabilidade e política; Souza interpreta as festas de coroação do Rei Congo como dispositivos de visibilidade e negociação social; Conduru compreende a arte afro-brasileira como disputa de memória; Martins propõe a memória negra como afrografia; e Oliveira e Leal demonstram que a capoeira é linguagem social, prática corporal e construção histórica de identidade. Em conjunto, esses estudos evidenciam que a afro-brasilidade não pode ser reduzida a uma dimensão ornamental da cultura nacional, pois ela participa da constituição mesma das formas sociais brasileiras.

A hipótese deste artigo é direta: a cultura afro-brasileira não é apenas expressão simbólica; ela é forma histórica de organização da vida social negra. Isso significa reconhecer que práticas afro-brasileiras



produzem cidade, memória, pertencimento e sociabilidade. Ao mesmo tempo, significa observar que a narrativa nacional frequentemente captura essas formas para transformá-las em estética despolitizada, ocultando os processos de expropriação e apagamento que as atravessam. Em outras palavras, a valorização pública da cultura negra nem sempre corresponde ao reconhecimento de seus sujeitos, de suas instituições e de sua historicidade; muitas vezes, ela opera como neutralização, convertendo experiência social em imagem cultural pacificada.

O objetivo deste trabalho é desenvolver essa hipótese em três movimentos. Primeiro, discutir a passagem da noção de “folclore” à compreensão da cultura como forma social, mostrando por que a afro-brasilidade deve ser entendida como produção histórica e não como resíduo cultural. Segundo, examinar terreiros, irmandades, capoeira, festas e arte como instituições de organização coletiva, nas quais corpo, memória, ritual e sociabilidade se articulam. Terceiro, problematizar os processos de estetização, expropriação e apagamento que marcaram a narrativa nacional sobre a cultura afro-brasileira, a fim de evidenciar como a nação se apropria dessas práticas sem, necessariamente, reconhecer a centralidade histórica dos sujeitos que as produzem.

Ao propor esse percurso, o artigo busca contribuir para uma leitura mais rigorosa da cultura afro-brasileira, compreendendo-a como uma forma histórica de produção de mundo. Trata-se, em última instância, de recusar a redução da experiência negra ao lugar de herança passiva e de afirmar sua potência como força organizadora da vida social, da memória coletiva e da história brasileira.

2 METODOLOGIA

Este artigo adota uma abordagem qualitativa, bibliográfica e interpretativa, orientada pela compreensão da cultura afro-brasileira como forma histórica de organização social e não apenas como repertório de práticas simbólicas. O percurso metodológico se estrutura em três eixos complementares: revisão crítica de literatura, análise conceitual e interpretação comparativa.

O corpus teórico foi constituído a partir de obras e autores que problematizam a experiência negra no Brasil em suas dimensões histórica, social, estética e política, tais como Clóvis Moura, Muniz Sodré, Lucilene Reginaldo, Marina de Mello e Souza, Roberto Conduru, Leda Maria Martins, Josivaldo Pires de Oliveira, Luiz Augusto Pinheiro Leal e Lilia Schwarcz. A seleção desses referenciais não foi aleatória: ela responde à necessidade de articular sociologia, história social, antropologia da religião, estudos de performance e crítica cultural, de modo a captar a complexidade das práticas afro-brasileiras para além do registro folclórico.

O procedimento analítico consiste em examinar, de modo comparativo e crítico, um conjunto de categorias — herança, folclore, memória, território, sociabilidade, performance e organização social — com o objetivo de demonstrar que terreiros, irmandades, capoeira, festas e artes afro-brasileiras não se



restringem à esfera da representação cultural. Essas práticas são lidas como dispositivos históricos de produção de mundo, isto é, como instituições que estruturam vínculos comunitários, produzem autoridade, territorializam a cidade e sustentam formas coletivas de existência. A análise se apoia, portanto, em uma leitura que privilegia a historicidade das formas sociais negras, buscando restituir-lhes densidade institucional e agência histórica.

Além disso, o artigo incorpora uma dimensão crítica em relação à narrativa nacional brasileira, que frequentemente estetiza, expropria ou apaga as práticas afro-brasileiras, convertendo-as em signos de diversidade despolitizada. A metodologia, nesse sentido, mobiliza uma leitura crítica da bibliografia selecionada para evidenciar como a afro-brasilidade é deslocada do lugar de “resíduo cultural” para o de forma social constitutiva. O objetivo é, assim, não apenas descrever práticas, mas demonstrar como elas organizam a vida social e disputam sentidos na história do Brasil.

3 DA HERANÇA À FORMA SOCIAL: POR QUE A CULTURA AFRO-BRASILEIRA NÃO É “RESÍDUO”

Tratar a cultura afro-brasileira como “herança” pode soar, à primeira vista, como reconhecimento. No entanto, esse vocabulário tende a naturalizar a ideia de uma transmissão passiva, como se a cultura negra fosse um conjunto de traços estáveis, preservados intactos ao longo do tempo e à margem das transformações sociais. Essa perspectiva, ainda que bem-intencionada, obscurece o fato de que a afro-brasilidade é, antes de tudo, processo histórico ativo, uma forma dinâmica de reelaboração de mundos em resposta a condições de violência, deslocamento e reinvenção.

A noção de “herança” sugere continuidade sem conflito, transmissão sem disputa. Mas a experiência negra no Brasil foi marcada por rupturas profundas: escravização, expropriação de saberes, reconfiguração de vínculos comunitários e estratégias permanentes de sobrevivência. Nesse contexto, a cultura afro-brasileira não se limita a “herdar” um passado; ela produz presente, organiza redes de solidariedade, cria territórios simbólicos e institui formas de autoridade coletiva. Como argumenta Clóvis Moura (1988), a luta negra é constitutiva da própria formação social brasileira. Ao recolocar a experiência negra no centro da história, Moura rompe com leituras que reduzem a população negra à condição de mão de obra escravizada ou de presença cultural subordinada. Sua análise evidencia que cultura e resistência são inseparáveis: as práticas negras produzem sociabilidade justamente porque respondem a regimes de expropriação e exclusão. Assim, a cultura não é ornamento nem adorno; ela funciona como tecnologia histórica de sobrevivência, articulação coletiva e produção de sentido.

A ambivalência da narrativa nacional, como mostra Lilia Schwarcz (2012), agrava esse apagamento. O discurso sobre mestiçagem e “cordialidade racial” exalta, de um lado, a mistura e a suposta convivência harmônica; de outro, preserva mecanismos de controle, silenciamento e hierarquização dos sujeitos negros.



Essa tensão explica por que a cultura afro-brasileira é simultaneamente celebrada como marca de autenticidade nacional e despolitizada como prática social autônoma. A nação aprende a exibir a cultura negra, mas resiste a reconhecer os negros como produtores de história, instituições e saberes.

É por isso que o rótulo de “folclore” precisa ser problematizado. Classificar práticas negras como folclóricas é deslocá-las para o campo do exótico, do pitoresco ou do tradicional inofensivo. A folclorização transforma instituições sociais complexas — terreiros, irmandades, rodas de capoeira, festas de congada — em espetáculos culturais desprovidos de conflito. Ao neutralizar sua dimensão política, esse gesto desativa a potência crítica dessas práticas e oculta o fato de que elas nasceram, muitas vezes, como resposta direta à coerção, à exclusão e à violência estrutural. O “folclore”, nesse sentido, é frequentemente o resíduo visível de uma história de luta pela permanência, de uma persistência que se recusa a ser reduzida ao passado.

Portanto, compreender a cultura afro-brasileira como forma histórica de organização social exige deslocar o olhar do registro da herança para o da produção. Não se trata de negar a importância da tradição, mas de afirmar que a tradição negra é, ela mesma, uma forma de invenção histórica. É nesse sentido que terreiros, irmandades, capoeira, festas e artes deixam de ser vistos como “restos” de um passado distante e passam a ser reconhecidos como instituições vivas, capazes de produzir cidade, memória, pertencimento e autoridade coletiva — mesmo diante das tentativas de expropriação, estetização e apagamento promovidas pela narrativa nacional.

3.1 TERREIROS E IRMANDADES: DEVOÇÃO, CORPO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Se a cultura afro-brasileira produz mundo, essa capacidade se torna especialmente visível nos terreiros e nas irmandades negras, que funcionam como núcleos institucionais de organização social. Mais do que espaços de culto, essas instituições foram historicamente centros de acolhimento, solidariedade, regulação interna, transmissão de saberes e produção de autoridade coletiva. Como Muniz Sodré (2019) demonstra, o terreiro não deve ser compreendido como enclave religioso isolado da cidade; ao contrário, ele é uma forma social negro-brasileira que reconfigura o próprio urbano, criando temporalidades, territorialidades e vínculos que disputam a lógica dominante do espaço público.

Nos terreiros, a vida cotidiana é organizada por ritmos próprios: calendários festivos, ritos de iniciação, práticas de cura, celebrações e obrigações coletivas. Essas atividades não apenas preservam tradições africanas, mas reinventam a experiência urbana, produzindo uma cartografia alternativa da cidade — uma cidade feita de caminhos, portas, terreiros e festas, e não apenas de ruas, praças e igrejas oficiais. O terreiro, assim, territorializa o espaço, institui fronteiras simbólicas e cria zonas de proteção e reconhecimento para corpos historicamente vulnerabilizados.

As irmandades negras, por sua vez, desempenharam papel análogo, especialmente no período colonial e imperial. Lucilene Reginaldo (2011) mostra que as irmandades de africanos e crioulos na Bahia



setecentista iam muito além da devoção religiosa: eram mecanismos de solidariedade, representação e articulação política. Elas permitiam que grupos de origens diversas se organizassem, negociassem espaços de autonomia e construíssem redes de proteção diante da vigilância e da repressão colonial. A devoção, nesse contexto, não se opunha à política; era instrumento central de organização social, pois os ritos, as festas e os cargos internos estruturavam hierarquias, legitimavam lideranças e criavam sentidos de pertencimento.

A análise de Marina de Mello e Souza (2006) sobre a festa de coroação do Rei Congo ilustra bem essa articulação entre religião, corpo e política. A festa não era mera celebração folclórica; era encenação política, espaço de construção de hierarquias internas e de afirmação pública da presença negra. O Rei Congo, figura central do ritual, condensava tradição, legitimidade e autoridade, permitindo que a comunidade negra reorganizasse simbolicamente sua posição no interior de uma ordem colonial hostil. O ritual, portanto, não é evasão da política — é política ritualizada, em que o corpo, o canto, o traje e o gesto se tornam linguagem pública.

Nesse contexto, o corpo ocupa lugar decisivo. Nos terreiros e nas irmandades, corpo e rito são inseparáveis: o corpo aprende, memoriza, transmite e produz pertencimento. Ele é arquivo vivo da experiência coletiva, veículo de linguagem e suporte de autoridade. A centralidade do corpo explica por que a cultura afro-brasileira não pode ser reduzida à representação visual ou verbal. Ela se realiza em gestualidade, ritmo, cadência, deslocamento, toque, dança, vestimenta e espacialidade — elementos que organizam a vida social e produzem sentido de comunidade.

Ao examinar essas instituições, percebe-se que a cultura afro-brasileira produz cidade de maneira ativa. Ela cria lugares de reunião, circulação e reconhecimento; estabelece redes de proteção e solidariedade; funda territórios simbólicos; e oferece modos próprios de habitar o espaço urbano sob condições de exclusão. O que a narrativa nacional frequentemente enquadra como “religiosidade” ou “folclore” é, na verdade, organização social, política e urbana — uma forma histórica de produção de mundo que sustenta a vida negra e disputa os sentidos da própria cidade.

3.2 CAPOEIRA, FESTA E ARTE: LINGUAGENS SOCIAIS DA AFRO-BRASILIDADE

A capoeira é um dos exemplos mais eloquentes da cultura afro-brasileira como forma histórica de organização social. Frequentemente reduzida a dança, luta ou expressão corporal, ela é, na verdade, uma linguagem social complexa, dotada de regras próprias, códigos de conduta, hierarquias internas, memórias coletivas e territorialidades específicas. Como demonstram Josivaldo Pires de Oliveira e Luiz Augusto Pinheiro Leal (2009), a história social da capoeira é inseparável das identidades negras, das relações de gênero, das disputas por espaço urbano e dos processos de legitimação pública. A roda de capoeira não é apenas um círculo de jogo: ela é espaço de aprendizagem, ritual de pertencimento e produção



de autoridade, onde corpo, música, canto, gesto e estratégia se articulam em uma prática que ultrapassa a mera performance e se constitui como instituição social.

Esse caráter institucional se torna ainda mais evidente quando se observa o percurso histórico da capoeira. Ao longo do século XIX e início do XX, ela foi criminalizada, perseguida e controlada pelo Estado e pelas elites urbanas, justamente porque representava uma forma autônoma de organização negra e uma ameaça à ordem vigente. O mesmo gesto que hoje é celebrado como patrimônio imaterial e símbolo de brasilidade foi, em outro momento, associado à desordem, à marginalidade e ao perigo social. Essa mudança de estatuto não deve ser lida como reconhecimento pleno ou como superação das tensões históricas; antes, ela revela um processo de captura simbólica, no qual a cultura negra é deslocada de seus contextos de origem e incorporada à narrativa nacional em chave despolitizada. A patrimonialização, nesse sentido, pode funcionar como mecanismo de expropriação, ao retirar da capoeira sua dimensão de conflito e de agência política.

As festas afro-brasileiras cumprem função análoga. Conforme Marina de Mello e Souza (2006) demonstra ao analisar as festas de coroação do Rei Congo, a celebração não é simples entretenimento ou manifestação folclórica. Ela é organização do tempo e do espaço, produção de memória e ritualização da presença negra em público. Cortejos, tambores, cantos e danças não são apenas expressões de alegria; são mecanismos de visibilidade, coesão e recomposição coletiva. A festa cria comunidade ao mesmo tempo em que a expõe ao olhar social, transformando a presença negra em afirmação pública e em disputa simbólica pelo direito à cidade. Nela, o corpo não apenas dança: ele narra, reivindica, lembra e projeta futuro.

A arte afro-brasileira também ocupa um lugar estratégico nessa disputa pela memória nacional. Roberto Conduru (2007) mostra que a produção artística negra não pode ser tratada como apêndice de uma história da arte centrada em cânones europeus. A arte afro-brasileira introduz outros regimes de forma, sensibilidade e referência simbólica, deslocando o próprio conceito de patrimônio e de visibilidade. Ela não apenas representa temas negros; ela disputa a definição do que conta como arte, do que merece ser preservado e do que é considerado legítimo na narrativa visual da nação. Ao fazê-lo, rompe o monopólio da representação nacional e recoloca a experiência negra como produtora de linguagem estética e de sentido histórico.

A contribuição de Leda Maria Martins (2021) é decisiva para compreender essa dimensão temporal da cultura afro-brasileira. Sua noção de afrografias da memória permite entender que festa, performance, canto e arte não são expressões fugazes, mas formas de inscrição histórica. A memória negra não se limita ao arquivo escrito ou ao documento oficial; ela se materializa em gestos, repetições, ritmos e performances, que preservam e atualizam temporalidades próprias. A cultura afro-brasileira, nesse sentido, não é o passado



da nação — ela é uma de suas formas permanentes de produção de futuro, um modo de organizar a vida social que resiste, reinventa e projeta outros mundos possíveis.

3.3 EXPROPRIAÇÃO, ESTETIZAÇÃO E APAGAMENTO NA NARRATIVA NACIONAL

Se a cultura afro-brasileira organiza socialmente a vida negra, por que ela continua sendo recorrentemente narrada como “herança”, “resíduo” ou “folclore”? A resposta exige compreender como a nação brasileira administrou historicamente a presença negra: não pela inclusão plena, mas por uma lógica de incorporação seletiva, que transforma práticas vivas em signos de diversidade despolitizada. O imaginário nacional aprendeu a celebrar a cultura negra como marca de autenticidade nacional, mas, ao mesmo tempo, nega aos sujeitos negros o reconhecimento pleno como produtores de história, saber e institucionalidade. Assim, a cultura é absorvida como imagem harmônica da mestiçagem, enquanto os agentes históricos que a produzem permanecem à margem das esferas de poder, prestígio e decisão.

Esse mecanismo opera por meio de três movimentos complementares e sobrepostos:

3.3.1 Expropriação

A expropriação consiste na retirada das práticas culturais negras de seus contextos sociais de origem e de sentido. Práticas que emergiram como respostas históricas à opressão — terreiros, rodas de capoeira, festas, irmandades — são deslocadas para circuitos de consumo, turismo, entretenimento ou patrimonialização estatal. Nesse deslocamento, elas perdem parte de sua densidade social: deixam de ser espaços de organização coletiva e passam a funcionar como espetáculo, produto ou marca identitária. A expropriação não é apenas econômica; ela é também simbólica, pois desloca o sentido das práticas, separando-as das comunidades que as inventaram e sustentam.

3.3.2 Estetização

A estetização transforma práticas políticas e institucionais em imagens agradáveis, facilmente consumíveis pela narrativa nacional. A capoeira vira coreografia; o candomblé vira cenário exótico; a festa vira espetáculo folclórico. O que era linguagem social, disputa por reconhecimento e forma de organização é convertido em estética despolitizada. A estetização neutraliza o potencial crítico dessas práticas ao apresentá-las como expressões harmônicas da “alma brasileira”, apagando as tensões, conflitos e hierarquias que as constituíram.

3.3.3 Apagamento

O apagamento é o resultado mais sutil e duradouro. Ele consiste em ocultar os agentes históricos negros — seus saberes, suas lideranças, suas redes de solidariedade — em favor de uma narrativa abstrata



sobre “a cultura brasileira”. O que era produção coletiva e disputa histórica torna-se “patrimônio” sem autoria, “tradição” sem sujeito, “herança” sem conflito. O apagamento é, portanto, uma forma de silenciamento historiográfico: ele impede que a história seja contada a partir das experiências, estratégias e instituições negras.

Esses três processos se articulam com a ambivalência racial analisada por Lília Schwarcz (2012). A autora mostra como o Brasil construiu uma imagem do negro simultaneamente central e marginal, celebrada e subalternizada. A nação aprende a exibir a cultura negra como prova de sua suposta cordialidade e diversidade, mas resiste a reconhecer os negros como sujeitos intelectuais, políticos e institucionais de sua própria história. Essa ambivalência explica por que práticas afro-brasileiras são valorizadas sobretudo quando descoladas de suas matrizes comunitárias e de suas lutas sociais — isto é, quando deixam de ameaçar a ordem simbólica dominante.

A leitura de Muniz Sodré (2019) é decisiva para desmontar essa operação. Ao pensar o terreiro como forma social negro-brasileira, Sodré demonstra que a cultura afro-brasileira não é exterior à cidade nem subordinada a uma lógica folclórica. O terreiro reconfigura o urbano, organiza tempos, corpos, vínculos e espacialidades. O que a narrativa nacional frequentemente faz é ocultar essa centralidade para preservar a fantasia de uma ordem social unificada, na qual a presença negra seria apenas um “componente colorido”. Na realidade, a cultura afro-brasileira é estrutura de vida, organização de experiência e forma de territorialidade — ela produz cidade, memória, pertencimento e autoridade coletiva.

As consequências dessa crítica para a historiografia são profundas. Se a cultura afro-brasileira for tratada apenas como patrimônio estético, perde-se de vista sua dimensão institucional. Terreiros, irmandades, capoeira, festas e artes não são expressões periféricas ou meros “restos” de um passado distante: são espaços de produção de saber, de autoridade e de comunidade. Negar isso equivale a apagar a capacidade histórica dos negros de inventar formas sociais em meio à violência estrutural. A tarefa historiográfica, portanto, não é apenas celebrar a cultura afro-brasileira como “herança”, mas restituir-lhe seu lugar de organização histórica da vida social, reconhecendo-a como produção de mundo e como protagonista da história do Brasil.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A análise desenvolvida ao longo do artigo permite afirmar que a cultura afro-brasileira não deve ser compreendida como um conjunto residual de práticas tradicionais, mas como uma forma histórica de organização social, capaz de produzir território, pertencimento, autoridade e memória coletiva. Os resultados da discussão bibliográfica mostram que, em diferentes contextos, as práticas afro-brasileiras não se limitam à dimensão expressiva ou ornamental; elas estruturam modos de vida e de relação social que respondem historicamente à violência da escravidão, do racismo e da exclusão institucional.



Um primeiro resultado diz respeito ao papel dos terreiros e das irmandades negras como espaços de sociabilidade e de construção de autoridade coletiva. A leitura de Muniz Sodré (2019) evidencia que o terreiro não é exterior à cidade, mas uma forma social negro-brasileira que reorganiza o espaço urbano a partir de outras lógicas de pertencimento. Da mesma forma, Reginaldo (2011) mostra que as irmandades de africanos e crioulos operavam como instituições de apoio mútuo, devoção e negociação de lugar no mundo colonial. Esses espaços revelam que a cultura afro-brasileira não apenas preserva tradições, mas produz instituições e modos próprios de organização da vida social.

Outro resultado importante está na compreensão da festa, da capoeira e da arte afro-brasileira como linguagens sociais. Em Souza (2006), a festa de coroação do Rei Congo aparece como dispositivo de visibilidade, memória e negociação simbólica; em Oliveira e Leal (2009), a capoeira surge como prática corporal, linguagem social e construção histórica de identidade; em Conduru (2007), a arte afro-brasileira é apresentada como campo de disputa estética e memorial. Em todos esses casos, o que está em jogo não é apenas representação cultural, mas produção de mundo. A cultura negra aparece, assim, como forma de inscrição histórica que articula corpo, rito, linguagem e coletividade.

A discussão também evidencia que a presença afro-brasileira foi frequentemente capturada por processos de expropriação, estetização e apagamento. Como mostram Schwarcz (2012) e Moura (1988), a narrativa nacional tende a reconhecer a cultura negra como marca de diversidade, mas nem sempre reconhece os sujeitos negros como produtores de história e instituição. Isso explica por que muitas práticas afro-brasileiras foram despolitizadas ao serem transformadas em folclore, patrimônio ou imagem identitária da nação. O resultado dessa operação é a manutenção de uma assimetria simbólica: a cultura negra é celebrada, mas seus agentes continuam frequentemente marginalizados.

Por fim, a contribuição de Martins (2021) permite compreender que essa produção cultural não se esgota no passado, pois a memória negra se reinscreve em corpos, gestos, ritmos e performances. A afro-brasilidade, nesse sentido, não é resto histórico, mas presença ativa na produção contínua da vida social. Os resultados da análise, portanto, confirmam a hipótese central do artigo: a cultura afro-brasileira deve ser entendida como uma forma histórica de organização social negra, e não como um conjunto de expressões secundárias ou meramente decorativas.

Em síntese, a discussão realizada demonstra que terreiros, irmandades, capoeira, festas e artes afro-brasileiras constituem mecanismos de sobrevivência, sociabilidade e criação coletiva. Ao mesmo tempo, a análise evidencia que a historiografia e a narrativa nacional precisam ser revistas para que a cultura afro-brasileira seja reconhecida em sua densidade histórica, política e institucional. Reconhecer essa centralidade é deslocar a cultura negra do lugar de “herança” passiva para o de produção histórica de mundo.



5 CONCLUSÃO

Este artigo buscou demonstrar que a cultura afro-brasileira não pode ser compreendida como herança estática, folclore residual ou ornamento da nação, mas como forma histórica de organização da vida social negra. Terreiros, irmandades, capoeira, festas e artes afro-brasileiras não são manifestações periféricas ou meros repertórios simbólicos: são instituições sociais concretas, capazes de produzir cidade, memória, pertencimento, corpo e autoridade coletiva. Nessas práticas, a experiência negra elabora modos próprios de existência, resistência e reinvenção, em diálogo tenso com a violência colonial, a escravidão e os processos de exclusão que estruturaram a história do Brasil.

A bibliografia mobilizada ao longo do texto sustenta essa leitura e permite deslocar a análise do campo da estética despolitizada para o campo da história social. Clóvis Moura recoloca a luta negra no centro da formação social brasileira, mostrando que a presença negra é constitutiva e não acessória. Lucilene Reginaldo evidencia que as irmandades funcionaram como espaços de sociabilidade, proteção e agência política. Marina de Mello e Souza demonstra que as festas de coroação do Rei Congo eram arenas de visibilidade e negociação social. Muniz Sodré revela o terreiro como forma social que reconfigura o urbano e organiza temporalidades, corpos e vínculos. Roberto Conduru analisa a arte afro-brasileira como campo de disputa de memória e reconhecimento. Leda Maria Martins mostra que a memória negra é afrografada em corpos, performances e ritos, atualizando temporalidades próprias. E Josivaldo Pires de Oliveira e Luiz Augusto Pinheiro Leal demonstram que a capoeira é linguagem social, prática de identidade e instrumento de territorialização urbana.

Em conjunto, esses autores permitem afirmar que a cultura afro-brasileira não é um “resto” a ser preservado como curiosidade, mas uma produção histórica de mundo — uma forma de organização social que persiste, reinventa e disputa sentidos mesmo diante das estratégias de expropriação, estetização e apagamento promovidas pela narrativa nacional. A nação aprendeu a consumir a cultura negra como marca de diversidade, mas frequentemente recusa reconhecer os sujeitos, as instituições e as lutas que a tornaram possível.

Reconhecer essa centralidade é, portanto, um gesto político e historiográfico. Implica recusar a redução da experiência negra a uma imagem harmônica de mestiçagem e afirmar sua capacidade de produzir linguagem, instituições e futuros. Significa, enfim, reposicionar a cultura afro-brasileira não como objeto de folclore, mas como sujeito da história — e, como tal, uma das chaves mais decisivas para compreender o Brasil e imaginar formas mais justas de reconhecimento, pertencimento e convivência.

REFERÊNCIAS

CONDURU, Roberto. **Arte afro-brasileira**. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.



MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero**: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

SCHWARCZ, Lilia. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação do Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.