

# BANZO: DA SAUDADE QUE MATA AO MOVIMENTO DE RESISTÊNCIA

# BANZO: FROM THE HEALTH THAT KILLS TO THE MOVEMENT OF RESISTANCE

## *Claudio Eduardo Rodrigues*

Doutor em Filosofia pela UFSCAR - Universidade Federal de São Carlos. Professor Associado II da UFVJM - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, lotado no IECT - Instituto de Engenharia, Ciência e Tecnologia - Campus Janaúba. E-mail: claudio.eduardo36@gmail.com

## *Teresa Cristina de Souza Cardoso Vale*

Doutora em Ciência Política pelo IUPERJ. Professora Associada da UFVJM - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, lotada na FIH - Faculdade Interdisciplinar em Humanidades e membro do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências Humanas. E-mail: tcvale@gmail.com

## *Davidson Afonso de Ramos*

Doutor em Sociologia pela UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Adjunto da UFVJM - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, lotado na FIH - Faculdade Interdisciplinar em Humanidades e membro do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências Humanas. E-mail: davidsonafonso.ramos@gmail.com

### **Resumo:**

Neste trabalho examinamos o banzo enquanto categoria empírica, teórica e política, correlacionando-o com as expressões artísticas-culturais presentes no RAP. Para tanto, analisamos o banzo contrapondo a tese de que ele seria mera disposição psicofísica, fruto de uma manifestação mórbida de saudade de África, suscitando o seu caráter de representação de um fenômeno político de resistência ao processo de escravização imposto aos povos negros traficados de África e aos seus descendentes. Em seguida, por meio da análise de letras de RAP procuramos verificar como banzo se mantém na experiência social do brasileiro quer seja como elemento de lamentação ou denúncia da condição de vida das pessoas negras ou como anúncio de caminhos para superação do racismo e do processo escravizador.

**Palavras-chave:** Banzo. Resistência. Saudade. RAP.

### **Abstract:**

In this work we examine banzo as an empirical, theoretical and political category, correlating it the artistic-cultural expressions present in RAP. Therefore, we analysed the banzo, opposing the thesis that it would be a mere psychophysical disposition, the result of a morbid manifestation of longing for Africa, raising the its character as a political phenomenon of resistance to the enslaved process imposed on trafficked black peoples. of Africa and its descendants. Then, through the analysis of letters from RAP, we tried to verify how banzo remains in the Brazilian social experience, whether as an element of lamentation or denunciation of the condition of life of black people or as an announcement of ways to overcome racism and the enslaving process.

**Keywords:** Banzo. Resistance. Missing. RAP Music.

## Introdução<sup>1</sup>

Neste trabalho examinamos o estatuto – empírico e teórico do *banzo* enquanto categoria analítica do vocabulário político, verificando se ele ainda retém algo do “sentido e referência” para as convenções que governam o contexto linguístico-ideológico da vida político-social brasileira, a partir das seguintes questões: o que esse conceito ainda nos diz enquanto representação de um fenômeno político, ou seja, de resistência a um *status quo*? Será que o *banzo* realmente desapareceu da experiência social do brasileiro? Como o RAP expressa a experiência da escravidão, do negro liberto no pós-abolição, bem como aponta caminhos para superação do racismo e do processo escravizador no Brasil?

Assim, pretendemos dar ao *banzo* um sentido mais abrangente daquele dado pela literatura tradicional, interpretando-o como um fenômeno social com consequências políticas, principalmente como uma forma extremada de resistência à brutalidade da dominação imposta aos povos africanos e afro-brasileiros a partir das análises de Ana Maria G. R Oda, Nilda Martins Sirelli e Denise Maurano.

## O processo escravizador

A história da pessoa negra trazida como escravizada de diversas regiões de África para o Brasil<sup>2</sup> é marcada pela brutalidade e violência física, psíquico-sócio-cultural,<sup>3</sup> na medida em que ela perdia todos os laços sociais, culturais e afetivos. Neste sentido, Darcy Ribeiro aponta que: “

A diversidade linguística e cultural dos contingentes negros introduzidos no Brasil, somada a essas hostilidades recíprocas que eles traziam da África e à política de evitar a concentração de escravos oriundos de uma mesma etnia, nas mesmas propriedades, e até nos mesmos navios negreiros, impediu a formação de núcleos solidários que retivessem o patrimônio cultural africano. Encontrando-se dispersos na terra nova, ao lado de outros escravos, seus iguais na cor e na condição servil, mas diferentes na língua, na identificação tribal e frequentemente hostil pelo referidos conflitos de origem, os negros foram compelidos a incorporar-se passivamente no universo cultural da nova sociedade.<sup>4</sup>

Acrescenta-se a isso o fato de que, não sendo dono de si mesmo e do produto de seu trabalho, o escravizado nunca permanecia no mesmo lugar e obrigado a ajustar-se aos ditames de seu senhor, sem qualquer possibilidade de negociação, pois do contrário morriam.<sup>5</sup>

Essa impossibilidade de construir redes de solidariedade agravava-se ainda pelo conjunto de ações escravagistas que promoviam a desafrikanização, ou melhor, a **aculturação** que, segundo

---

<sup>1</sup> Esta é a versão revisada do trabalho apresentado no VIII Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, realizado em Maceió/AL no período de 28 a 31 de outubro de 2019.

<sup>2</sup> Não discutiremos sobre grupos culturais foram trazidos de África para para o Brasil pois as denominações foram criadas e utilizadas pelos próprios escravizadores para designá-los, não representando a variedade social e cultural africana (Cf. SILVA, José Carlos Gomes da. *Culturas africanas e cultura afro-brasileira: uma abordagem antropológica através da música*. 2013).

<sup>3</sup> Não é propósito deste trabalho esgotar toda sorte de violência a que os povos africanos e afrobrasileiros escravizados foram submetidos no Brasil, mas apenas situar o contexto motivador para a experiência do banzo.

<sup>4</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 115.

<sup>5</sup> IANNI, Otávio. *A idéia de Brasil moderno*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p. 88.

Guillen e Couceiro, estrategicamente tirava dos negros africanos “os conteúdos que o identificam como de origem africana” para que “esquecessem o mais rapidamente sua condição de africanos e assumissem a de ‘negros’, marca de subalternidade <sup>6</sup>, de maneira que, dentre outras precárias e desumanas condições de vida, os escravizados acabavam cair em situação de desespero, depressão e insegurança que, em sua forma extrema, culminava na morte por banzo ou por suicídio, infanticídio e abortos.

Oda promove uma importante abordagem do banzo em seus artigos, explicitando que, em 1707, Miguel Dias Pimenta apresenta as primeiras associações entre banzo à fatores médicos, especialmente aqueles relacionados ao corpo, tais como a febre amarela e à doença do sono (Tripanossomíase africana) <sup>7</sup>, e que, segundo Luis Antonio de Oliveira Mendes (1793), sendo “paixão da alma”, o banzo atingia somente aos africanos escravizados, levando-os à morte.

Segundo Oda (2008), a conotação do banzo como doença mental (nostalgia) e melancolia (loucura parcial), nascida das causas morais, como saudade da África e/ou por ressentimento pelas injustiças e/ou decorrente da perda da liberdade, permaneceu até a primeira metade do século XIX a partir das obras de, dentre outros, Francisco Barrera y Domingo. Posteriormente, Orlando Sattamini-Duarte (1951) associou “o banzo à psicose maníaco-depressiva, com a depressão reativa, com a neurastenia, com o suicídio deliberado sinemoléstia e com a síndrome de Korsakoff, carencial ou alcoólica” <sup>8</sup>.

Para Gilberto Freyre, Roger Bastide e Darcy Ribeiro o banzo é um tipo de doença moral decorrente da “cogitação profunda sobre a perda da liberdade” tendo suas primeiras manifestações já na travessia atlântica, que agravado, tornava-se uma forma de suicídio passivo: o indivíduo se tornava triste, apático, imóvel e calado, definhando-se pelo uso abusivo de álcool, maconha e masturbação, chegando-se ao extremo da loucura e do suicídio <sup>9</sup>.

A partir das condições descritas, torna-se imperioso questionar: o banzo não seria uma forma de resistir e rebelar-se? Se o banzo não tivesse caráter de resistência por quê os escravocratas criaram mecanismos de aculturação ou mesmo de estudos médicos para prevenir o banzo? <sup>10</sup>. Para Guillen, Couceiro “As regras básicas de sobrevivência implicavam trabalhar e obedecer. Não necessariamente sem resistência. Apesar de ser um lugar-comum, nunca é demais repetir: onde houve escravidão, houve resistência” <sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> GUILLEN, Isabel, COUCEIRO, Sílvia. *Cadernos da TV Escola: 500 Anos: um novo mundo na TV*. Brasília: MEC. Secretaria de Educação a Distância, 2000. p. 9.

<sup>7</sup> ODA, Ana Maria G. R. “Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo”. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 11, n. 4, 2008, pp. 735-61. p. 753.

<sup>8</sup> ODA, 2008, p. 753.

<sup>9</sup> ODA, 2008, p. 736.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: introdução à história patriarcal no Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2004. p. 552-553.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004. p. 163.

<sup>10</sup> GUILLEN; COUCEIRO, 2000, p. 9.

<sup>11</sup> GUILLEN; COUCEIRO, 2000, p. 6-7.

## Uma nova concepção de banzo

Para Darcy Ribeiro, o negro era obrigado a se esforçar para reconstituir suas vivências culturais convivendo com pessoas de outras regiões e culturas africanas “previamente incorporada à proto-etnia brasileira, que o iniciaria num corpo de novas compreensões mais amplo e mais satisfatório”<sup>12</sup>, de maneira que a resistência não ocorreu necessariamente como enfrentamento bélico pelas condições sociais impostas, mas de outras maneiras estabelecidas criativamente, dentre elas o banzo!

Segundo Oda, banzo “parece ter sido incorporado ao léxico oficial apenas na segunda metade do século XIX”<sup>13</sup> de maneira que os atuais dicionários da língua portuguesa definem banzo como saudade da África, ou como forma de adjetivação de pessoa triste, pensativa, atônita, melancólica, reproduzindo assim, as ideias da corrente oficial branca e europeia, especialmente aquelas expressas no primeiro dicionário da língua portuguesa e nas obras de Bastide segundo a qual o banzo seria “*a expressão de uma desintegração tribal que de uma separação da pátria*”.<sup>14</sup>

Por outro lado, Oda nos adverte que, a partir dos anos 1930 e 1940, diversos estudiosos, especialmente Mendonça na obra **A influência africana no português do Brasil**, buscaram compreender o fenômeno do banzo e sobre a influência africana na língua portuguesa, trazendo a tona novos significados.<sup>15</sup>

Para Rubim de Pinho, o banzo era: “[...] como um tipo de nostalgia ou melancolia mortal dos negros da África, se tomados cativos e ausentes de suas pátrias. O antecedente do africanismo ‘banzar’ é encontrado por Moraes no verbo cubanza, de língua angolana, significativo de ‘pensar’”<sup>16</sup>(negrito nosso).

Roger Bastide considera que a ideia de pátria, como a conhecemos, não poderia ser aplicada à visão que o africano tinha de seu grupo originário e de sua vida anterior à escravidão, isto é, sua “saudade” não teria o sentido de saudade da “terra natal”, como teria para um português também emigrado no mesmo período.

Para além do aspecto psicofísico, o banzo experimentado pelos povos africanos é efetivamente um sentimento de ausência das origens, a saudade da sua própria vida nos elementos que a configurava - significação do espaço, a religião, o grupo social -, quer a chamemos essa origem de aldeia, tribo, nação ou pátria. Portanto, é algo semelhante a categoria da *saudade* que tem feito fortuna nas letras galaico portuguesas, especialmente a partir do século XX, quando passa a ser tratada como um elemento definidor da identidade desses dois povos. O que se confronta as teses de Roger

---

<sup>12</sup> RIBEIRO, 1995, p. 116.

<sup>13</sup> ODA, 2008, p. 736.

<sup>14</sup> BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 50-51.

<sup>15</sup> ODA, 2008, p. 737-738.

<sup>16</sup> PINHO, Alvaro Rubim de. “Aspectos históricos da psiquiatria folclórica no Brasil”. *Universitas*, Salvador, n. 29, 1982, pp 15-30. p. 20.

Bastide de que não haveria dentre os diversos povos africanos a ideia de nação ou pátria no sentido europeu, revelando sua visão eurocêntrica, branca e preconceituosa, principalmente por quê nega a existência subjetividade africana dotava sentimentos profundos, criatividade e inovação.

Logo, podemos dizer que, o banzo pode ser pensado pela ótica cultural (saúde), médica (doença), ambas já apresentadas acima, e social (resistência). Uma ótica não elimina a outra. Elas se complementam num indivíduo que está cultural, enfermo e socialmente banzeiro. Antes que um sentimento moral, ou uma doença, o banzo foi também uma atitude de resistência que gerou preocupação dos escravocratas, dentre eles Joaquim Manuel de Macedo, que viu a necessidade de se estudar a nostalgia negra, pois se tratava de uma potencial ameaça à agricultura nacional que colocava em risco interesses comerciais dominantes.<sup>17</sup>

O *banzo* é um fenômeno social com consequência políticas pois se torna, enquanto saúde, elemento primordial para a questão da regeneração da nação pela reafirmação de signos de apelo nacionalista e patriótico, de maneira que muitos autores defendem que a palavra **banzo** origina-se do quimbundo<sup>18</sup> ‘mbanza’ cujo significado é aldeia.

Nei Lopes afirma que a palavra banzo tem origem na língua QUICONGO, mbanzu: pensamento, lembrança; e no QUIMBUNDO, mbonzo: saúde, paixão, mágoa<sup>19</sup>. Mas, o banzo não pode ser reduzido à mero estado de morbidez, porquanto tem também caráter de motivação para resistência e rebelião frente ao estado de escravidão anteriormente descrito. Nesta perspectiva, a literatura atual entende banzo como:

um estado de desassossego na alma, convulsionadas por uma exterioridade de terror, morte, escravidão, tortura. É a síntese profunda de uma existência moída em dor por uma estrutura social, política e econômica aterrorizadora. O banzo constrói o ser negro(a) macambúzio(a), um casmurro em zanga, que sente todo o terror da existência nesse chão suspenso e cheio de interdições que o colocaram.<sup>20</sup>

É verdade que falar de resistência remete-nos ao terreno de ações intencionais mobilizadas deliberadamente para determinado fim, contrapondo-se ao consentimento tácito, do não enfrentamento. Neste caso, o entendimento dado à resistência do banzeiro se dá pela ação intencional. Não se pode afirmar que uma pessoa *escolhe* estar melancólica, triste ou saudosa, mesmo que uma tal disposição venha a favorecer qualquer objetivo que tenha em mente, ou potencialize alguma situação que o beneficie. Até onde conhecemos, não existe possibilidade real de controle das disposições psíquicas e emocionais; dos sentimentos, mas a escolha, ao fim e ao cabo, é individual.

Porém, como sentimento manifesto de desgarramento do negro de suas raízes, o *banzo* não pode nos falar apenas da crueldade e hediondez do tráfico e da escravização do povo africano, pois se torna uma fraca lição histórica, especialmente aquela defendida por Gilberto que concebe o banzo

<sup>17</sup> ODA, 2008, p. 753.

<sup>18</sup> O quimbundo (mbundu) é uma das línguas banto mais faladas em Angola e é fonte de diversas palavras da vida cotidiana brasileira, tais como caçula, cafuné, bem como termos relativos à escravidão: senzala, mocambo, samba, banzo (RAMOS, Rui. *Kimbundu/quimbundo*. 1997).

<sup>19</sup> LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

<sup>20</sup> GELEDES, 2018.

como estado de letargia, idiotice, caminho da morte ou de entrega total dos escravizados ao vício da cachaça, maconha ou mesmo da masturbação <sup>21</sup>. Não é, portanto, de um sentimento individual, íntimo, uma dor da alma vivenciada na solidão, mas uma linguagem subterrânea, capaz de romper a mordada da escravidão e se espriar como uma epidemia, mesmo que metaforicamente não se possa falar de uma epidemia de saudade. Assim, só podemos entender que a suposição implícita em Freyre é a de que os suicídios e o banzo faziam parte do mesmo repertório de negação da escravidão.

Oda indica que, frente a inexistência de condições de rebelião coletiva como foram a experiências dos quilombos que surgiram mais tarde, o banzo que levava ao suicídio era forma de resistência e de rebelião individual de cada pessoa escravizada <sup>22</sup>. Nessa mesma perspectiva, Sirelli e Maurano compreendem-no como fenômeno social, reação que possibilitava aos escravizados combater o vazio que experimentavam, tornando-se, assim, “uma prática comum de resistência à escravidão, a uma forma de protesto pela greve de fome, à prática do suicídio, do aborto, do infanticídio; enfim, marcado por práticas nas quais o sujeito se retirava de forma consentida da vida e/ou tirava a vida dos seus.” <sup>23</sup>

O banzo continha, portanto, uma pedagogia implícita e uma linguagem facilitadora da comunicação entre os diversos povos escravizados que não dispunham da mesma língua e nem de meios físicos de resistência à escravidão. O banzo adquire uma configuração extraordinária para o sentido de saudade, uma linguagem da *ação* política, num contexto de absoluta impotência ou falta de meios e recursos de intervenção. Morrer ou enlouquecer de saudades agora é mais que uma metáfora. É uma comunicação com força de advertência em uma situação contra a qual não existem meios objetivos de lutar.

Pelo banzo como ação política, podemos afirmar a subjetividade criativa dos povos africanos, capaz de promover, ainda que individualmente no primeiro momento, a transformação da escravidão. Enquanto ação política, não há medicamento prescrito pela visão médica, como aquela descritas por Gilberto Freyre, onde ao doente era aconselhado se “desimaginar”, ou seja, ser permitido se divertir ao seu modo que tenha eficiência. A diversão ao seu modo levou, certamente, à outras condições de comunicação entre os escravizado e conseqüentemente a sua organização social e política mais efetiva.

### **O contexto pós-abolição e seus reflexos sobre o povo negro**

A proibição do tráfico humano em 1850 por meio da Lei Eusébio de Queirós e a posterior abolição da escravidão no Brasil em 1888 significou o desaparecimento do banzo na experiência civilizatória da sociedade brasileira?

---

<sup>21</sup> FREYRE, 2004, p. 552-553.

<sup>22</sup> ODA, Ana Maria G. R. “Saudade que mata”. *Revista de Pesquisa FAPESP*, São Paulo, n. 172, 2010, pp. 87-89. p. 87-89.

<sup>23</sup> SIRELLI, Nilda Martins, MAURANO, Denise Maurano. “Função e campo do recalque e do luto no contexto da cultura: reflexões sobre racismo, o banzo e o blues”. *Ágora*, Rio de Janeiro, vol. 21, n° 2, 2018. p. 165.

Ao fazer coro com a avaliação de Oda <sup>24</sup>, nossa resposta para essa questão é não, pois o banzo se manteve presente na realidade brasileira frente as condições de vida dos libertos após a abolição da escravidão, já que ela não veio acompanhada de condições mínimas de vida para os libertos, tais como acesso à terra. Lançados à própria sorte e mérito pelas ruas e vielas, essas pessoas migraram das senzalas para as periferias, mucambos e palhoças, de modo que “engrossavam, espalhando-se pelas zonas mais desprezadas das cidades” <sup>25</sup>. Sem perspectiva, esse negro passou a viver de ‘bicos’, ou da venda de ‘bugigangas’ ou até mesmo do crime, ou seja, passou a viver à margem da sociedade e visto e julgado como um degenerado e vagabundo.

Florestan Fernandes ao fazer o estudo da trajetória do negro e do mulato divide a história em dois momentos: 1) fim do século XIX (1880 a 1900) em que a urbanização e europeização alteraram o quadro de absorção do negro como agente de trabalho, agravando-se a dificuldade de sua adaptação e ajustamento ao novo estilo de vida econômica, social e política. Sem acesso igualitário ao mercado de trabalho, ficaram, então, localizados à margem da sociedade e sofrendo com a degeneração e degradação humana. 2) com a industrialização e urbanização, especialmente de São Paulo, nas primeiras três décadas do século XX (1900 a 1930) verifica-se a piora nas condições de integração do negro no novo regime social, pois lhe restou uma concorrência desigual com os brancos nacionais e estrangeiros, em uma economia competitiva e individualizante emergente – seja na lavoura ou nas novas funções surgidas nas cidades. Tudo isso contribuiu para a deteriorização de sua dignidade pela falta de acesso à educação, saúde, serviços ou outro item social, tornando-se marginalizado, a excessão de alguns protegidos por brancos proeminentes e que incorporavam os valores culturais, sociais, morais, políticos e econômicos dos brancos conseguiram ascender socialmente. Aos que não acharam espaço para tal, ficaram relegados a pauperização e desorganização. <sup>26</sup>

A herança sociocultural do período escravocrata, juntamente com a desorganização social dos negros e mulatos criou um ciclo vicioso para esse grupo quase impossível de se escapar. Isso porque esses dois fatores contribuíram para o surgimento de diversas anomias (sociopatias) apontadas por Fernandes. Os brancos contribuíam para essas sociopatias, pois acreditavam que, como nas senzalas, os negros deveriam ser subservientes. Ele aponta as seguintes anomias: alcoolismo, prostituição, criminalidade, prevaricação, incesto, abuso sexual das moças por parte dos padrastos, trabalho infantil, indigência, pobreza, miséria, mendicância e da dependência, etc.

## **O RAP como banzo: saudade, memória, denúncia, organização e resistência**

*“Canto para lembrar! Para não esquecer!” (Dula Al-Saghir)*

<sup>24</sup> ODA, Ana Maria G. R. “O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes”. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, v. 10, nº 2, 2007. p. 350.

<sup>25</sup> FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Editora Global, 2003. p. 183.

<sup>26</sup> FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora, 1965, v. I e v.II.

Para Silva <sup>27</sup>, diferentemente da experiência racial polarizada norte-americana, no Brasil vivenciou-se relações raciais camufladas pela “convivência harmônica entre as raças”, pelo sincretismo cultural e a mestiçagem que, por outro lado, levaram e ainda levam a perda e/ou negação de referenciais étnicos de cunho africano e a consequente, manipulação da identidade.

Para Leite (2018), não é possível desconsiderar que a cultura do último século está fortemente marcada pela diáspora negra e por toda situação que ela gerou e ainda gera na vida das pessoas africanas e afrodescendentes. Razão pela qual “[...] Os negros fizeram uma recriação incrível e profunda, em que eles não só se reestruturaram dentro dos seus pensamentos culturais ancestrais, como influenciaram toda cultura ocidental contemporânea”. <sup>28</sup>

Nesse contexto, o RAP é uma forma de linguagem pela qual os jovens da periferia buscaram na cultura de rua negra americana novas práticas culturais, novas formas de expressão e representação social que lhes permitissem “expressar seu descontentamento” e oposição “à tese de que o Brasil é uma nação diversa mas não conflitual”. <sup>29</sup>

Para Cruz, o ensino das tradições, costumes e culturas à gerações futuras em África estava sustentado na verbalização de **histórias cantadas**. No Brasil, “o ensino dos antepassados dos povos africanos denomina-se “banzo”, que era o canto que os africanos escravizados emitiam em função da saudade que sentiam de seus locais de origem em África. <sup>30</sup>

A partir dessas observações pode-se assim afirmar que o banzo derivado da diáspora negra ressignificou diferentes expressões artísticas, culturais e religiosas africanas e deu origem a novas, tais como o congado, a capoeira, a umbanda, dentre os quais encontramos também o RAP. Razão pela qual Geledes aponta essa ressignificação cultural nas representações artísticas negras <sup>31</sup>, especialmente do banzo, podendo ser encontrada, por exemplo, na literatura de Machado de Assis, Cruz e Souza, Lima Barreto. Segundo Geledes o banzo é:

antítese heróica da vitória, a pistola apontada na cabeça e o riso desesperador do suicida; o mergulho no mar, na Atlântida Negra, perdida no fundo do oceano, pois o navio negreiro é a morte do corpo negro sequenciada nos séculos futuros. É o sangue no olho do menino preto que vai morrer homem (...). É a cabeça de Eternit e o tiro zumbido no ouvido tranquilamente. É o pessimismo de Machado de Assis, o desespero lírico de Cruz e Sousa, o expressionismo mentalista de Basquiat, o inebriar etílico de Lima Barreto. <sup>32</sup>

<sup>27</sup> SILVA, José Carlos Gomes da. *Rap na cidade de São Paulo: música, etnicidade e experiência urbana*. 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Unicamp, Campinas, 1998. p. 23.

<sup>28</sup> ZWETSCH, Ramiro. *Do samba ao manguê beat: como a África influenciou a música brasileira*. 2018.

<sup>29</sup> HERSCHMAN, Micael, FERNANDES, Cíntia Sanmartin. *Música nas ruas do Rio de Janeiro*. São Paulo: Intercom, v. 1, 2017. p. 156.

<sup>30</sup> CRUZ, Ezequiel Santos. *O Hip Hop como valor cultural afro-brasileiro: relações entre o Rap brasileiro e a poesia moçambicana*. 2019.

<sup>31</sup> Nessa mesma linha de pensamento, Postali citado por Canello, concebe que “o banzo africano está presente no blues, gênero musical estadunidense melancólico” (POSTALI apud CANCELLO, 2019, p. 37).

<sup>32</sup> GELEDES. *Banzo: um estado de espírito negro*. 2018.

Ora, se o banzo pode ser encontrado e ressignificado pela literatura de Machado de Assis, Cruz e Souza, Lima Barreto, bem como no blues, não se pode negar que ele também se encontra presente e ressignificado no RAP enquanto um discurso e uma linguagem própria de seu tempo, cujas raízes e fundamentos encontram-se no **canto de histórias** presentes na cultura africana, como defende Cruz <sup>33</sup>. É inegável que o RAP é expressão artística cultural em que o cidadão negro, banzeiro pensante <sup>34</sup>, **canta histórias** de saudades da África, da discriminação, violência e à exclusão social sofrida cotidianamente, denunciando-a e conclamando à resistência e à luta social e cultural, caracterizando-se como banzo. <sup>35</sup> Por isso, frente os questionamentos e os propósitos deste trabalho, é pertinente analisar o Rap da mesma forma que Lima e Santos, cabendo:

[...] demonstrar as apropriações que o hip hop e o rap fazem da linguagem, de símbolos e de referências históricas africanas e afrodescendentes enquanto mecanismos discursivos, associando elementos estéticos e políticos para a criação do que denominaremos como a cosmogonia e o processo de identificação do ser “afro-periférico”. <sup>36</sup>

O descendente de escravizado africano não se lembra de África e não sofre de banzo por África em sentido estrito. Todavia, convivia com a cruel situação de escravidão de seus parentes e de seus pares, bem como a objetificação e exploração do corpo das mulheres, bem como sabia de África pelos seus antepassados e sofre de banzo por pensar e se lembrar de histórias e das experiências, práticas, enfim, modos de ser, saber e fazer de África, pensadas, contadas e cantadas por eles durante os trabalhos <sup>37</sup>. Esses elementos podem ser verificados no rap **Do banzo ao Orun**, composto por D’Ogum: “Saudade bate é banzo / É, por isso me fiz canto! / Pra vê, se junto a você, se ecoa até lá / Naquele lugar, onde o peito não conhece / Mas nunca que se esquece e sempre quer ta lá, África / Se esquentar é se aquietar [...]”. <sup>38</sup>

Passado tanto tempo, os descendentes de africanos sob a farsa da abolição ainda se encontram na condição análoga a de escravizados, marginalizados, excluídos e tudo isso perpetua aquelas situações de lamentação, tristeza, choro. Isto é, em sofrimento de um banzo ressignificado. Por isso, é pertinente o entendimento de Affonso (2019), segundo a qual “o RAP é talvez o maior meio que o homem negro encontrou para falar sobre si e sobre o que o cerca, seja sobre aspectos sociais que permeiam sua vida, as suas subjetividades e também porque representa a resistência desses homens negros fisicamente e emocionalmente”. <sup>39</sup>

A partir do momento em que o afro-brasileiro passou a ser um homem-livre, um cidadão – pelo menos em *status* – e, em meio a expectativa criada de igualdade e de inserção republicana, ele

<sup>33</sup> CRUZ, 2019, p. 118).

<sup>34</sup> PINHO, 1982, p. 20.

<sup>35</sup> No ar, a mais de 40 anos, a Radio Favela FM ([www.radiofavelafm.com.br](http://www.radiofavelafm.com.br)), é um símbolo de resistência negra em Belo Horizonte por ser o principal meio de propagação do RAP com o objeto de protestar, resistir e defender a cidadania, mesmo sofrendo repressão policial.

<sup>36</sup> LIMA, Engel R., SANTOS, Hassani E. “A proposta do sujeito afro-periférico por meio do rap e do hip hop: uma leitura por meio da Identidade e da Diáspora”, *Praça, Revista Discente da Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, Recife, v. 1, nº 1, 2017. p. 126).

<sup>37</sup> CRUZ, 2019, p. 118.

<sup>38</sup> D’OGUM. *Do banzo ao Orun*. 2018.

<sup>39</sup> AFFONSO, Bernardo. *A saúde mental do homem negro e o rap: “Sua expectativa em mim está me matando”*. 2019.

passa a sentir saudade do futuro, isto é, de uma vida que ele projeta para o devir, porque ele nunca foi feliz no passado como escravizado e nem no presente, de maneira que foi e é na esperança que o negro se apega, resiste, fortalece e luta. A única forma de permanecer enquanto pertencente ao processo de nacionalização foi através da saudade, entendida como sentimento moral que dá sentido político ao processo de luta e inclusão do negro brasileiro. Os comentários de D’Ogum acerca de seu RAP intitulado **África**, bem como a própria letra do rap **Do Banzo ao Orun** são importantes para confirmar essa ideia:

*É a dualidade: Banzo e Orun em sua dança. Ao mesmo tempo que se encaixa em nossa volta para os braços de quem sempre sentimos saudade sem nunca ter conhecido, também retrata a dor e a realidade de sermos arrancados desses braços a qualquer momento. Assim como já aconteceu no passado, acontece no presente e provavelmente acontecerá no futuro. Nesse contexto dito a cima, falamos de África, de nossa ancestralidade e história. Ao mesmo tempo, também falo de como me sinto em relação a minha mãe, que se assemelha ao que sinto em relação a África: Uma hora tão perto, outrora tão distante, com saudade do que nunca vivemos, imaginando como poderia ser, como podia ter sido e como ainda pode ser as nossas vidas sem interferências externas. Sem ter nosso próprio tempo roubado.*<sup>40</sup>

Por essa memória de África e dos antepassados escravizados é possível unir histórias comuns, gerar referencial identitário que permita uma conclamação para a luta contra a discriminação e o racismo, pois, como bem afirma Walmir Alves “A música, neste caso, aparece como elemento fundamental para aliviar tanta angústia e sofrimento, ela ganha forma de resistência e manifestação de uma consciência, por parte dos jovens, da necessidade de preservação da memória afro-brasileira”.<sup>41</sup>

Ao seguir a tese de Canello de que “os indivíduos são condicionados à sua herança cultural, carregam as implicações históricas culturais a que são submetidos”<sup>42</sup>, pode-se afirmar que pelo banzo a África não foi esquecida, o africano resistiu e se rebelou contra a escravidão, assim como possibilitou a reconstituição da imaginação e da sua subjetividade, possibilitando-nos redescobrir as Áfricas, constituir novas e ressignificar expressões culturais e religiosas.

Cruz reforça essa ideia ao afirmar que “temas referentes à diáspora africana, aos valores advindos da África, à ancestralidade, às tradições, às danças etc,” são enaltecidos no RAP enquanto forma de combate ao racismo ao discurso contra-hegemônico da supremacia branca europeia.<sup>43</sup>

As discussões de Lima, Santos acerca de como os rappers buscam “a referência às raízes negras e nomes de origem africana se mostra presente também presente no que tange as questões de

<sup>40</sup> VENTURI, Arthur. *D’Ogum comenta faixa por faixa de ‘Do Banzo ao Orun’*, seu EP de estreia. 2018.

<sup>41</sup> ALVES, Walmir. *De repente o Rap na educação do negro: o Rap do movimento Hip-Hop nordestino como prática educativa da juventude negra*. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008. p. 104.

<sup>42</sup> CANCELLO, Theo de Sá Guimarães. *RAP: Insistência, Resistência, (Re)existência: relatos de Rappers da Baixada Santista*. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Católica de Santos, Santos, 2019. p. 36.

<sup>43</sup> CRUZ, 2019, p. 115; 124.

identidades e os elementos que agenciam a construção da identidade”<sup>44</sup> tornam-se ilustrativas para analisar como como Emicida faz esse caminho na música *Pantera Negra*<sup>45</sup>, apontando que suas origens é em Luanda - capital de Angola - e na Aruanda que é reconhecida como lugar no reino da espiritualidade.

Com ações fundamentadas nos reinos material e espiritual, principalmente com as bençãos dos ancestrais e orixás, a *Pantera Negra* torna manifesto que África tem heróis e gigantes que precisam ser reconhecidos como próprios dos povos africanos e afrodescendentes, exercendo liderança junto à comunidade e assim como pode vingar a dor do povo esmagado pela opressão.

Exemplo disso encontramos no RAP *Vida Loka (parte 2)*,<sup>46</sup> cantada por Racionais MC's. Nele denuncia-se as mazelas da miséria e as experiências de morte programadas que assolam as pessoas negras, gerando profundo sentimento de tristeza que não devem ser apenas sentidas e lamentadas na solidão silenciosa de cada pessoa que a experimenta. Assim, o RAP possui papel duplo: a) ser porta-voz, a expressão do próprio grito de quem sofre; b) ser exercício de liderança que conclama as pessoas a gritarem, denunciarem as situações de morte acima indicadas. Razão pela qual Canello afirma que o “rap é o único elemento artístico do Hip Hop a ter conteúdo literário [...] que extrapola as linguagens artísticas e se consolida como atitude, comportamento, modo de ser, identidade”.<sup>47</sup>

No RAP *Mulheres Negras*, de Eduardo Taddeo, Izalú associa o tráfico negreiro com o tráfico de drogas como condições que submetem as pessoas negras à condições sub-humanas de vida, inferiorizando-as ou jogando-as em prisões. É enfático em denunciar a manutenção das condições de trabalho das mulheres negras, principalmente naquelas funções delimitadas desde o período escravocrata como inferiores ao âmbito da casa grande e da senzala, muito menos pode ser reduzida a condição de ladras.

Ela denuncia as perseguições que, especialmente, as mulheres negras sofrem em seus corpos e aponta seus desejos de romper com a perspectiva do jogo marcado imposto para milhões de pessoas negras no Brasil. Logo, conclama para que a mulher negra não se deixe aprisionar às novas formas de correntes e termos depreciativos que lhe são atribuídos. A a mulher negra pode, e deve, sonhar, precisa e deve ter a mente livre para ser o freio da máquina de morte programada, “subvertendo as forças dominantes de diferentes maneiras”, honrando todas as pessoas que “sucumbiram a bordo dos tumbeiros e sob as chibatadas”<sup>48</sup>. Sobre essas ideias Walmir Alves também disserta:

O *Rap* reforça o pertencimento étnico deste jovem, fazendo uma auto-afirmação como jovem negro que busca romper com as limitações sociais e econômicas impostas pela sociedade capitalista. Neste caso o *Rap* ganha destaque e autonomia pelo fato de ser um um importantíssimo veículo de informação que sai do papel e vai ao encontro dos ouvidos

<sup>44</sup> LIMA, SANTOS, 2017, p. 131.

<sup>45</sup> EMICIDA. *Pantera negra*. 2018.

<sup>46</sup> BROWN, Mano Brown. *Vida loka: Parte II*. 2002.

<sup>47</sup> CANCELLO, 2019, p. 69; 82

<sup>48</sup> SAMYN, Henrique Marques. *A abolição como farsa no rap contemporâneo*. 2018. p. 148-149; 151.

daqueles outros que buscam entender o porque de um cotidiano de opressão: daí a necessidade assumida pelos *rappers* de denunciar.<sup>49</sup>

A fala, canção, canção falada, texto-protesto dos rappers extrapolam a dimensão de intérpretes de canções para ocuparem lugar de lideranças em suas comunidades com capacidade de aglutinar e influenciar pessoas. Nas palavras de Gog: “*Uma vez, em cima do palco, você é um líder e pode influenciar muita gente*”<sup>50</sup> pois se preocupam com as condições de vida e se tornam ‘a voz da periferia’. Assim, buscam conscientizar e guiar as pessoas que vivem nas periferias em um processo de inclusão numa sociedade diferente.

A perspectiva do RAP como voz da comunidade que sofre e como liderança que orienta a comunidade também é verificada em *Negro limitado* composta por Edy Rock e Mano Brown<sup>51</sup> e cantada pelos Racionais. Nele promove-se o diálogo entre dois negros em que um deles discorre sobre consciência e sobre a necessidade da superação das limitações que certo jogo marcado impõe ao povo negro, levando à morte programada. Ele é contraposto com questionamento acerca de como é possível construir um caminho de superação dessas limitações desse caminho de morte. Aponta-se, assim, a cultura, educação, livros e escola como caminhos para que o negro não continue sendo limitado.

O RAP tem sido um importante agente transformador no processo civilizatório e de construção de uma subjetividade negra ativa na sociedade brasileira, pois ele opera, principalmente, no modo de agir e pensar dos moradores das periferias das grandes cidades – ou melhor, no comportamento daqueles que estão à margem do sistema, propiciando espelho de identificação.

Assim, o líder de um grupo excluído aparece com a missão de conscientizar e guiar este grupo no processo de recuperação e manutenção da consciência e da memória sobre a identidade e origens dos povos negros que vivem no Brasil, bem como de gerar a perspectiva de inclusão numa sociedade solidária, justa, igualitária. Nessa mesma perspectiva, Maria das Graças Fernandes, entende que:

a música dos rappers é o recorte de um momento real que desnuda de forma brutal, uma realidade pouco discutida, dita, escrita, talvez por não ser conhecida ou sequer pensada por muitos de nós. [...] A narrativa encaminha-se de forma a produzir um efeito catártico no leitor, ativando seu imaginário. Essa reflexão sobre o imaginário, nos tempos atuais, não pode ser realizada sem se descrever o lugar de onde se fala, e sem deixar de inscrevê-lo naquilo que se fala. O relato do rap, por se tratar de uma narrativa contemporânea explora o imaginário e a memória do ouvinte/leitor.<sup>52</sup>

A revolta e a resistência por si só podem ser entendidas como rebeldia que o senso comum inadequadamente chama de juvenil, isto é, rebeldia sem causas. Por essa razão, o RAP extrapola essa dimensão ao associar a revolta e a resistência ao sonho, à aspiração de uma realidade e vida diferente da vivenciada no cotidiano, pois “as mordanças e as chibatadas continuam a exercer o seu poder, isso

---

<sup>49</sup> ALVES, 2008, p. 102.

<sup>50</sup> ROCHA, Janaina, DOMENICH, Mirela, GASEANO, Patrícia. *Hip Hop a periferia grita*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001. p. 38.

<sup>51</sup> ROCK, Edy, BROWN, Mano. *Negro limitado*. 1992.

<sup>52</sup> FERNANDES, Maria das Graças. *Conto e música: diálogo com as periferias*. 2000.

não quer dizer que sejam capazes de asfixiar todas as estratégias de resistência”,<sup>53</sup> Frente a essa situação, em *Racistas otários*, de Mano Brown, os Racionais convocam os negros para a luta: “E nossos ancestrais, por igualdade lutaram/ Se rebelaram, morreram/ E hoje o que fazemos?/ Assistimos a tudo de braços cruzados/ Até parece que nem somos nós os prejudicados”.<sup>54</sup>

É preciso sonhar e ser forte, mesmo diante das dificuldades, pois sem sonho e força não é possível conquistar os resultados dos sonhos. Nessa perspectiva, vemos o quanto o RAP constitui-se em forma de estímulo à ação em comunidades que não encontram perspectivas de vida e sequer conseguem sonhar e aspirar outras condições de vida. E nesse sentido, o RAP é um dos caminhos possíveis para se correr atrás do prejuízo causado aos povos negros por mais de 500 anos.

Vê-se que o RAP foi adotado como uma espécie de ‘autoconsciência’ do processo de transformação social e político em curso. Ele se apresenta como sistema orientador através do qual os jovens adquirirem ‘autoconhecimento’ em relação ao processo civilizatório brasileiro e promovem intervenções práticas no plano mais imediato.

### Considerações finais

A sociedade escravagista nunca considerou e nem reconheceu os povos traficados e escravizados, assim como seus descendentes, como pessoas humanas e de dignidade, muito menos como pessoas com direitos, restando-lhes apenas a obrigação de subalterno que abaixa a cabeça e dá cumprimento às ordens de seu senhor.

Ao mesmo tempo em que negou reconhecimento da condição humana e inviabilizou direitos aos povos africanos negros traficados para o Brasil, cunhou-se um tipo de racismo fundamentado no chamado mito da democracia racial em que não é explicitamente manifesto o desprezo ou ódio das raças umas pelas outras, mas que proporcionou e ainda gera reflexos históricos sobre a vida dos africanos traficados e de seus descendentes brasileiros que acometidos de banzo, tornaram-se resistentes à opressão escravista quer seja pelo suicídio, a negação do trabalho forçado, pelas fugas e principalmente pela criação de quilombos.

O mito da democracia racial dificulta-nos perceber o preconceito encravado nas palavras e nos atos dado pela enorme “cordialidade” a que construímos nossas relações sociais. Essa cordialidade embute de maneira sutil as práticas de dominação que persistem desde nosso período escravocrata. Ela é inconsciente aos sujeitos, sendo naturalizada em nosso cotidiano. A partir de um olhar para o estrangeiro, no caso norte-americano, o rapper brasileiro começou a se indagar sobre a exclusão e a constituição histórica de sua raça. Acreditamos que esse foi o primeiro passo para a desmistificação da democracia racial sob a chave da resistência negra através do RAP brasileiro. Por isso, o banzo encontrou uma ressignificação através do RAP.

---

<sup>53</sup> SAMYN, 2018, p. 148-149; 151.

<sup>54</sup> BROWN, Mano. *Racistas otários*. 1990.

De fato, o RAP surge como inovação artística, como forma de organização com poder político quer seja ao promover a aglutinação de membros de comunidades pobres e negras, quer seja concedendo voz ativa à elas ou ainda por meio do forte caráter de denúncia e contestação da ordem estabelecida, visando a emancipação de negros e negras. Razão pela qual: “o hip hop e rap são dispositivos importantes para se pautar posições dentro do regimento dos discursos e dos jogos e relações de poder, buscando garantir coletivamente uma hegemonia discursiva, uma posição de poder.”<sup>55</sup>

Como os jovens carregam consigo o legado de ser o futuro do país, eles necessitam ampliar seus conhecimentos para perceber o presente e assim poder transformar o futuro. Sob essa perspectiva, o RAP demonstra ser um importante agente transformador do referencial orientador das atitudes juvenis. Com ele, criou-se a possibilidade de reelaboração da identidade negra, da autoestima, da consciência de forma tal que as instituições serão obrigadas a se adaptar ao contexto. O negro e o branco, o rap e o pop, todos fazem parte da cultura brasileira apontando para um futuro melhor. O RAP, nesse sentido, passou a ser mais que ‘Rhythm And Poetry’ para ‘Revolução Através das Palavras’. Revolução essa que assume uma posição contrária à barbárie e busca um caminho original de resistência na construção da civilização política brasileira.

## Referências

AFFONSO, Bernardo. *A saúde mental do homem negro e o rap*: “Sua expectativa em mim está me matando”. 2019. Disponível em: <https://medium.com/@bernardoaffonso7/a-sa%C3%BAde-mental-do-homem-negro-e-o-rap-sua-expectativa-em-mim-est%C3%A1-me-matando-6c8840f546b2>. Acesso em 15 mai. 2020.

ALVES, Waldir. *De repente o Rap na educação do negro*: o Rap do movimento Hip-Hop nordestino como prática educativa da juventude negra. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BROWN, Mano Brown. *Vida loka*: Parte II. 2002. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/racionais-mcs/vida-loka-parte-ii.html>. Acessado em 18 abr. 2020.

BROWN, Mano. *Racistas otários*. 1990. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/racionais-mcs/racistas-otarios.html>. Acessado em 15 abr. 2020.

CANCELLO, Theo de Sá Guimarães. *RAP: Insistência, Resistência, (Re)existência*: relatos de Rappers da Baixada Santista. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Católica de Santos, Santos, 2019.

<sup>55</sup> LIMA, SANTOS, 2017, p. 131.

CRUZ, Ezequiel Santos. *O Hip Hop como valor cultural afro-brasileiro: relações entre o Rap brasileiro e a poesia moçambicana*. 2019. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/palimpsesto/article/view/42444/31242>. Acesso em 06 jun. 2020.

D'OGUM. *Do banzo ao Orun*. 2018. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/dogum/do-banzo-ao-orun-part-vibox-e-viic-oliveira/>>. Acesso em 20 mai. 2020.

EMICIDA. *Pantera negra*. 2018. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/emicida/pantera-negra/>>. Acessado em 17 abr. 2020.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora, 1965, v. I e v.II.

FERNANDES, Maria das Graças. *Conto e música: diálogo com as periferias*. 2000. <<http://www.letras.ufmg.br/atelaetexto/pesquisamariadasgracas.htm>>. Acessado em 10 ago. 2019.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: introdução à história patriarcal no Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2004.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Editora Global, 2003.

GELEDES. *Banzo: um estado de espírito negro*. 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/banzo-um-estado-de-espírito-negro/>>. Acessado em 15 set. 2019.

GUILLEN, Isabel, COUCEIRO, Sílvia. *Cadernos da TV Escola: 500 Anos: um novo mundo na TV*. Brasília: MEC. Secretaria de Educação a Distância, 2000.

HERSCHMAN, Micael, FERNANDES, Cíntia Sanmartin. *Música nas ruas do Rio de Janeiro*. São Paulo: Intercom, v. 1, 2017.

IANNI, Otávio. *A idéia de Brasil moderno*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

LIMA, Engel R., SANTOS, Hassani E. “A proposta do sujeito afro-periférico por meio do rap e do hip hop: uma leitura por meio da Identidade e da Diáspora”, *Praça - Revista Discente da Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, Recife, v. 1, nº 1, 2017.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.

ODA, Ana Maria G. R. “Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo”. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 11, n. 4, 2008, pp. 735-61.

ODA, Ana Maria G. R. “O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes”. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, v. 10, nº 2, 2007.

ODA, Ana Maria G. R. “Saudade que mata”. *Revista de Pesquisa FAPESP*, São Paulo, n. 172, 2010, pp. 87-89.

PINHO, Alvaro Rubim de. “Aspectos históricos da psiquiatria folclórica no Brasil”. *Universitas*, Salvador, n. 29, 1982, pp 15-30.

RAMOS, Rui. *Kimbundu/quimbundo*. 1997. Disponível em: <<https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/outros/diversidades/a-lingua-kimbundu/351>>. Acessado em 20 ago. 2019.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Janaina, DOMENICH, Mirela, GASEANO, Patrícia. *Hip Hop a periferia grita*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

ROCK, Edy, BROWN, Mano. *Negro limitado*. 1992. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/racionais-mcs/88493/>>. Acessado em 18 abr. 2020.

SAMYN, Henrique Marques. *A abolição como farsa no rap contemporâneo*. 2018. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/mosaico/article/view/76929/74577>. Acesso em 05 jan. 2020.

SILVA, José Carlos Gomes da. *Culturas africanas e cultura afro-brasileira: uma abordagem antropológica através da música*. 2013. Disponível em: <[https://www.academia.edu/39302887/Universidade\\_Federal\\_de\\_S%3o\\_Paulo\\_1\\_Culturas\\_Africanas\\_e\\_Cultura\\_Afro-brasileira\\_uma\\_abordagem\\_antropol%C3%B3gica\\_atrav%C3%A9s\\_da\\_m%C3%BAsica\\_1](https://www.academia.edu/39302887/Universidade_Federal_de_S%3o_Paulo_1_Culturas_Africanas_e_Cultura_Afro-brasileira_uma_abordagem_antropol%C3%B3gica_atrav%C3%A9s_da_m%C3%BAsica_1)>. Acessado em 10 ago. 2019.

SILVA, José Carlos Gomes da. *Rap na cidade de São Paulo: música, etnicidade e experiência urbana*. 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Unicamp, Campinas, 1998.

SIRELLI, Nilda Martins, MAURANO, Denise Maurano. “Função e campo do recalque e do luto no contexto da cultura: reflexões sobre racismo, o banzo e o blues”. *Ágora*, Rio de Janeiro, vol. 21, nº 2, 2018.

TADEO, Eduardo. *Mulheres negras*. 2012. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/yzalu/mulheres-negras/>>. Acessado em 18 abr. 2020.

VENTURI, Arthur. *D’Ogum comenta faixa por faixa de ‘Do Banzo ao Orun’*, seu EP de estreia. 2018. Disponível em: <https://www.bocadaforte.com.br/informacao/dogum-comenta-faixa-por-faixa-de-do-banzo-ao-orun-seu-ep-de-estreia>. Acesso em 06 jul. 2020.

ZWETSCH, Ramiro. *Do samba ao mangue beat: como a África influenciou a música brasileira*. 2018. Disponível em: <<https://www.redbull.com/br-pt/music/A-influencia-da-musica-africana-na-musica-brasileira>>. Acessado em 23 set. 2019.