

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

MARIA DO ROSÁRIO GOMES DA SILVA

O POTENCIAL EMANCIPATÓRIO DAS FESTAS DO TAMBOR:  
A DIMENSÃO DIONISÍACA DE UM ATLÂNTICO NEGRO  
INVISÍVEL

Belo Horizonte  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

MARIA DO ROSÁRIO GOMES DA SILVA

O POTENCIAL EMANCIPATÓRIO DAS FESTAS DO TAMBOR:  
A DIMENSÃO DIONISÍACA DE UM ATLÂNTICO NEGRO  
INVISÍVEL

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Ciência Política (DCP) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de Concentração: Teoria Democrática Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Marcus Abílio Gomes Pereira

Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr. Lilian Cristina Bernardo Gomes

Belo Horizonte  
2014

320  
S586p  
2014

Silva, Maria do Rosário Gomes da  
O potencial emancipatório das festas do tambor  
[manuscrito] : a dimensão dionisíaca de um Atlântico negro  
invisível / Maria do Rosário Gomes da Silva. - 2014.  
131 f.  
Orientador: Marcus Abílio Gomes Pereira.  
Coorientadora: Lilian Cristina Bernardo Gomes.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ciência política – Teses. 2. Festas folclóricas - Teses.  
3. Jongo (Dança) e 4. Candombe - Teses. I. Pereira, Marcus  
Abílio Gomes. II. Gomes, Lilian Cristina Bernardo.  
III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

UFMG

## ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA MARIA DO ROSÁRIO GOMES DA SILVA

Realizou-se, no dia 09 de dezembro de 2014, às 14:00 horas, na Sala 2094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada "*O potencial emancipatório das festas do tambor: a dimensão dionisiaca de um Atlântico Negro invisível*", apresentada por MARIA DO ROSÁRIO GOMES DA SILVA, número de registro 2012656816, graduada no curso de RELAÇÕES INTERNACIONAIS, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em CIÊNCIA POLÍTICA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Marcus Abilio Gomes Pereira - Orientador (DCP/UFMG), Profa Marjorie Correa Marona (DCP/UFMG), Profa LILIAN CRISTINA BERNARDO GOMES (OJB/UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

(  ) Aprovada

(  ) Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 09 de dezembro de 2014.

Prof. Marcus Abilio Gomes Pereira (Orientador)  
(DCP/UFMG)

Profa Lilian Cristina Bernardo Gomes (Coorientadora)  
(OJB/UFMG)

Profa Marjorie Correa Marona  
(DCP/UFMG)

À minha mãe, Inês, que tornou toda essa jornada possível e me apoiou incondicionalmente em cada momento.

## **Agradecimentos**

Muitos foram aqueles que me ajudaram a transformar esse trabalho em realidade, me dando o apoio necessário para que eu trilhasse mais essa etapa da minha trajetória acadêmica. Em primeiro lugar tenho que agradecer à minha família, especialmente no que se refere ao apoio oferecido pela minha mãe, Inês, e pelas minhas irmãs, Giovana e Adriana, fontes de exemplo no meu caminho e referências fundamentais na minha vida. Quanto à minha família de Belo Horizonte, isto é, aos meus amigos que representam a família que aqui me acolhe, a estes também devo imensa gratidão. Pessoas como Bárbara Guimarães, Érika Alves, Sheyla Lemos, Matheus Lemos, Nayara Ribeiro, Guilherme Carneiro, Laís Abreu, entre tantas outras que serão para sempre lembradas na minha história com a marca da generosidade, do carinho e do incentivo que não me permitiram desistir mesmo diante dos maiores obstáculos. Agradeço imensamente ao meu orientador, Marcus Abílio, que acreditou em meu trabalho e que tanto me auxiliou ao longo desses mais de dois anos de jornada, e também a Lilian Gomes, cuja ajuda se tornou tão importante para a conclusão deste. Por fim, agradeço a Deus pela superação de todos os problemas de saúde que tive no início do programa de mestrado e que, com muita fé, luta e coragem, pude vencer e ser capaz de, agora, chegar a esta dissertação. Meu muito obrigado a todos que contribuíram para que esse dia fosse possível.

## **Resumo**

Este trabalho explora o potencial emancipatório das festas do tambor no Atlântico Negro e os novos modos de cultura, conhecimento e reconhecimento social que elas geram. Através do conceito de Atlântico Negro desenvolvido por Paul Gilroy como uma cultura híbrida transnacional baseada na diáspora africana, esta pesquisa investiga as chamadas “festas de terreiro” caracterizadas pelo uso do corpo, da música e da dança como instrumento político de luta por liberdade e inclusão social. De forma mais específica, analisando as festas oriundas da tradição Banto presentes no sudeste brasileiro como o Jongo e o Candombe, procuramos mostrar que, somente uma perspectiva epistêmica descolonial pode ser capaz de superar o modelo racional dualista criado na modernidade e tornado hegemônico pela esfera científica. Portanto, usando o referencial dos estudos pós-coloniais, dos estudos culturais e dos estudos africanos e trazendo a metáfora dionisíaca desenvolvida por Nietzsche para pensar as formas de racionalidade conectadas com o corpo e a performance, procuramos expor como práticas culturais compartilhadas baseadas na tradição do tambor africano podem ser concebidas como formas alternativas e complementares de emancipação e conhecimento.

**Palavras-chave:** Atlântico Negro, diáspora africana, festas do tambor, metáfora dionisíaca, potencial emancipatório

## **Abstract**

This work explores the emancipatory potential of drum's celebrations on Black Atlantic and new ways of culture, knowledge and social recognition that it's provides. Through concept of Black Atlantic developed for Paul Gilroy as a transnational hybrid culture based on African diaspora, this research investigates those celebrations called "festas de terreiro" characterized by the use of body, music and dance as political source of struggle for freedom and social inclusion. On closer examination, exploring celebrations based on Banto's tradition found in Brazilian Southeast as Jongo and Candombe, we seek to show that only a descolonial epistemic can be able to overcome dualistic rational model raised by modernity and became hegemonic by scientific sphere. Therefore, using insights from postcolonial studies, cultural studies and African studies and bringing the Dionysian metaphor developed for Nietzsche to think the forms of rationality connected with body and performance, we address how shared cultural practices based on African drum tradition could be conceived as alternative and complementary forms of emancipation and knowledge.

**Keywords:** Black Atlantic, African diaspora, drum's celebrations, Dionysian metaphor, emancipatory potential

## Sumário

Introdução .....	10
Capítulo 1 .....	19
1.1. Apolo e Dionísio: as duas forças artísticas complementares formadoras do mundo grego antigo .....	20
1.2. Tragédia Grega: a conciliação do mítico com o humano como base de pertencimento a uma comunidade política .....	26
1.3. Sócrates, a cisão entre Apolo e Dionísio e a supremacia do logos.....	32
1.4. O fim da tragédia e o banimento de Dionísio: os passos finais rumo ao legado da metafísica.....	37
Capítulo 2 .....	45
2.1. A separação corpo x razão: da metafísica cristã ao dualismo cartesiano .....	46
2.2. O racismo científico e a incorporação da questão da raça como fronteira civilizatória da modernidade .....	52
2.3. Do binarismo corpo e sujeito aos binarismos modernos: a estruturação da crítica pós-colonial .....	60
2.4. O desperdício das experiências sociais invisíveis: uma crítica ao modelo hegemônico de racionalidade .....	69
Capítulo 3 .....	76
3.1. A crônica social colonial e as práticas de silenciamento dos “batuques dos negros” .....	77
3.2. Entre a liberdade e o preconceito racial: da rejeição do negro nos projetos de nação pós-abolição à nacionalização do mestiço como símbolo nacional .....	84
3.3. Os novos movimentos sociais e a abordagem cultural: entre a luta pela visibilidade e as lutas ainda invisíveis .....	93
Capítulo 4 .....	102
4.1. O êxtase dionisíaco como força transgressora: o barroco, a suspensão do tempo e a construção da catarse .....	106
4.2. O corpo como nova fronteira de emancipação: os povos Bantos e a filosofia da continuidade entre os planos físico e espiritual .....	111
4.3. Por um paradigma emancipatório mais inclusivo: a corporalidade e a festa como dimensões alternativas de produção de conhecimento, reconhecimento e luta política .....	117
Conclusão .....	122
Referências bibliográficas .....	125

## Introdução

As lutas emancipatórias do século XXI engendram um conjunto cada vez mais heterogêneo de práticas que transbordam e contestam as fronteiras entre público e privado, razão e estética, política e arte, conhecimento e cultura, entre tantas outras. Nesse sentido, pensar no projeto emancipatório que reside na contracultura festiva que atravessa o Atlântico Negro<sup>1</sup> enquanto dimensão esquecida da história moderna demanda uma percepção ampliada de política que seja capaz de captar lutas que, de outra maneira, permaneceriam invisibilizadas, uma vez que ocorrem para além das instituições modernas e das arenas oficiais de disputa pelo poder e tomada de decisões. Mais do que isso, elas ocorrem fora da órbita dos recursos discursivos em torno dos quais o moderno modelo de ciência foi, pelo menos desde Descartes, restrito à esfera do sujeito-razão como ente metafísico expurgado de corporalidade.

Desta forma, tornar visíveis os inúmeros grupos de resistência que se mobilizam através do intenso movimento contracultural do Atlântico Negro que abarca a música, a performance, a dança, as festividades herdadas da tradição do tambor e tantas outras manifestações artísticas e culturais, nos leva uma crítica à própria epistemologia que subjaz a um projeto de modernidade que concebe política e cultura, ética e estética, corpo e razão como esferas separadas. Conforme Santos (2002, 2006) argumenta, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ocidental conhece e considera relevante assim como existem inúmeras formas alternativas de saber que estão para além dos padrões científicos reconhecidos como válidos. Isso gera o então desperdício da experiência social que o autor tantas vezes recorre para pensar as lacunas de um modelo de racionalidade que ignora inúmeras formas de emancipação e de conhecimento. Formas estas que permanecem invisíveis nas margens de um Sul barroco e dilemático altamente negligenciado.

---

<sup>1</sup> O termo Atlântico Negro é utilizado por Gilroy (2001) para designar o espaço geográfico e cultural ao qual se dirigiu a diáspora negra gerada pela escravidão no continente e que forçou a migração de inúmeras etnias africanas para o trabalho forçado nas Américas, passando esta a constituir-se assim como uma nova América, uma América Negra, ou ainda, um Atlântico Negro.

Um Sul marcado pelo estigma da colonialidade e da escravidão, duas feridas que, a despeito de toda a tentativa de silenciamento e ocultação, geraram marcas profundas e duradouras, cujas cicatrizes são um legado de subalternidade e preconceito racial que ainda hoje atuam na invisibilização da experiência social que nasce da herança das comunidades do tambor transplantadas e recriadas em solo americano a partir da diáspora africana forçada. A herança da cultura do tambor legada por estas comunidades pode ser encontrada ao longo de todo o Atlântico Negro desde o período colonial, quando viajantes descreviam grandes semelhanças observadas entre os tambores encontrados no Congo do século XVI com os tambores *yuka* de Cuba, os *atabales* da ilha de Santo Domingo (atual capital da República Dominicana), os *cumacos* do litoral da Venezuela, os *cumina* da Jamaica (e outras ilhas do caribe) e os *tambores de crioula* no Brasil (FERREIRA, 2006).

Mais do que uma origem africana comum, esta cultura do tambor herdada de inúmeras etnias africanas distintas gestou um modelo expressivo performático baseado na percussão, no canto e na dança que se tornou uma das poucas vias de preservação da memória coletiva e da cultura afrodescendente que ainda hoje atua como forte aliado da luta pela conquista de direitos e por reconhecimento social. Dentro deste modelo expressivo performático que tomou as mais variadas formas e adaptações conforme cada cultura local e cada contexto político, nomeamos de *festas de terreiro* aquelas que, celebradas primeiramente nos terreiros das fazendas coloniais, herdaram da cultura Banto a tradição do tambor sagrado (os chamados *n'goma*) e a filosofia da continuidade entre o homem e o universo como base para uma concepção do sagrado total e cotidiana que unia numa mesma esfera corpo e espiritualidade, festa e fé.

As festas de terreiro trouxeram para as colônias latino-americanas e caribenhas tal união da celebração do prazer e do místico que unia as narrativas cantadas através dos pontos melódicos às narrativas corporais dançadas e ritualizadas através da batida percussiva. Na região, são inúmeros os registros deste tipo de celebração festiva ainda ativa, seja na forma dos *Chimbángueles* da Venezuela, dos rituais de *Santeria* em Cuba, dos cultos *Vodúns* do Haiti, dos festejos *Cuminada* Jamaica, das práticas *Atabales* da República Dominicana, entre tantos outros. No Brasil, essa tradição também se manterá viva mesmo após o fim da escravidão, transplantando a celebração destas festas para quilombos e periferias de grandes cidades onde serão celebrados os Candombes, Jongos, Umbigadas, entre tantos outros, unindo a reverência aos antepassados ao jogo

lúdico e coreográfico que cria pontes entre o sagrado e o profano, o presente e o passado, o plano físico e espiritual.

Desta forma, podemos constatar que a tradição do tambor, embora pouco conhecida e em grande parte negligenciada na esfera acadêmica, perpassa todo o Atlântico Negro com a marca de uma cultura que é também forma de emancipação política, inspirando narrativas musicais e coreográficas que transmitem a experiência da diáspora forçada, da escravidão e das inúmeras formas de exclusão enfrentadas pelos afrodescendentes desde a abolição da escravatura até os dias atuais. São narrativas que trazem a tona duas dimensões que acreditamos serem essenciais para se pensar um paradigma emancipatório mais inclusivo, que abarque as dimensões da festa e da corporalidade como fontes de emancipação e conhecimento alternativas e complementares ao modelo hegemônico calcado na esfera lógico-discursiva. Dimensões estas que, por sua vez, possibilitam uma partilha do sensível que atua como poderoso mecanismo de construção identitária, gerando o desenvolvimento de laços de solidariedade assim como o reconhecimento de situações de exclusão e injustiça e a consciência acerca da resistência frente a uma realidade opressora.

Para pensar tal partilha do sensível pautada nas dimensões da festa e da corporalidade, bem como nos seus mecanismos de construção identitária, recorreremos neste trabalho à metáfora do dionisíaco como referência a tudo aquilo que remete ao lúdico, mítico, festivo e subversivo. É no arquétipo do deus Dionísio presente no panteão mitológico da antiguidade grega que Nietzsche vai encontrar um dos pilares desta civilização que, através da celebração das tragédias que encerravam os festivais sazonais, unia o sagrado e o profano numa única festividade. Assim, através das tragédias gregas eram instituídas as pontes entre a realidade cotidiana e as formas de êxtase coletivo oriundas da dança e da música como forma de compartilhamento de experiências, memórias e narrativas comuns que fortaleciam o elo de pertencimento dos participantes e espectadores a uma mesma comunidade política, assim como as relações de solidariedade e reconhecimento mútuos dentro desta.

Essa valorização do dionisíaco em Nietzsche, por sua vez, não representará uma via exclusiva, mas uma forma complementar a outro arquétipo que ele buscará na mitologia grega: a figura do deus Apolo. Em contraposição a Dionísio e seus aspectos subversivos e desestabilizadores, Apolo trará a tona a beleza da forma e da clareza,

representando as forças de ordenamento que estruturam o entendimento e revelam a harmonia do universo. Nesse sentido, Apolo e Dionísio assim como forma e instinto, ordem e caos, mito e realidade, seriam as chaves antagônicas complementares do legado de um povo que teria estruturado suas formas de conhecimento e ordenamento social em dois pilares opostos porém indissociáveis que uniam, num mesmo plano, a esfera política a aquelas que hoje são conhecidas como manifestações expressivas, artísticas ou culturais que representam uma forma de racionalidade que Santos (2002) denominará de estético-expressiva.

No entanto, o que se verifica desde Sócrates ao longo de uma duradoura corrente de pensamento metafísica que se tornará hegemônica na modernidade será uma sistemática exclusão das dimensões dionisíacas estético-expressivas da esfera do conhecimento. Assim, tudo aquilo que remete ao corpo, ao prazer e à festa será, durante séculos, concebido como um risco à virtude, à filosofia e à moralidade, ficando esta dimensão legada à esfera da cultura ou da arte enquanto esferas separadas da política. Tal perspectiva dualista encontrará sua formulação mais conhecida na modernidade, com a secularização do dualismo cristão que será recodificado na linguagem moderna através do sujeito-razão cartesiano e sua dimensão metafísica (QUIJANO, 2000), gestando um modelo racional hegemônico pautado exclusivamente na esfera lógico-discursiva como via legítima de acesso ao conhecimento, à filosofia e à ciência moderna.

Desta forma, seguindo o pensamento de Nietzsche (1978) acerca da complementariedade entre as figuras dos deuses Apolo e Dionísio como os arquétipos fundamentais que sustentaram na antiguidade grega o equilíbrio entre a esfera da razão e a esfera dos sentidos, também apontaremos a relevância da complementariedade entre as formas de saber ligadas à racionalidade lógico-discursiva àquelas vinculadas à racionalidade estético-expressiva para o surgimento de um paradigma emancipatório mais inclusivo. Nesse sentido, ao longo deste trabalho iremos analisar as dimensões esquecidas da festa e da corporalidade como formas dionisíacas de transgressão e emancipação que, no caso das festas de terreiro herdadas da tradição do tambor, surgem no contexto de um Atlântico Negro repleto de narrativas melódicas e coreográficas que testemunham séculos de luta contra a discriminação racial.

Essa análise se dará a partir do estudo de caso de dois tipos de celebrações encontradas em quilombos, regiões rurais e periferias do sudeste brasileiro: o Jongo e o Candombe<sup>2</sup>. Trata-se de festas que nascem do elo comum da tradição do tambor Banto trazido para o Brasil no período colonial e que resistiram a todo tipo de tentativa de silenciamento, proibição e controle por parte de autoridades administrativas e eclesiásticas que, durante todo o regime escravista, mantiveram os festejos de terreiro no âmbito da clandestinidade (TINHORÃO, 1988). O Jongo e o Candombe são, portanto, manifestações que mantêm a continuidade das celebrações performáticas que nasceram nos terreiros das fazendas coloniais e se mantiveram vivas como basilares da luta contra a discriminação e a exclusão social, se constituindo como fontes identitárias de resistência contra o esquecimento, a exclusão e a discriminação.

Se num primeiro momento estes festejos remontam à luta silenciada e ocultada das senzalas contra as privações e a violência do regime escravista brasileiro, posteriormente, se vinculará à dimensão simbólica das lutas dos movimentos negros que, desde o período pós-abolição, denunciarão as desigualdades baseadas em demarcadores raciais ou de cor que não apenas gerarão a exclusão social da população afrodescendente no país como também estigmatizarão sua cultura, sua arte e suas formas de viver como formas culturais inferiores. Nesse sentido, a luta dos movimentos negros no Brasil ocorrerá lado a lado das lutas pela valorização e reconhecimento da cultura negra, seja através da afirmação da estética corporal manifesta nos cabelos e roupas, danças e performances (GOMES, 2008), seja através de todo um universo simbólico compartilhado em festejos tradicionais e mobilizações públicas que reafirmarão novas possibilidades de experiência e conhecimento para além do modelo branco europeu.

Dessa forma, esse vínculo entre a cultura e a luta política dos movimentos sociais negros no Brasil será um elo duradouro que se fará presente ao longo de toda a trajetória de inúmeros grupos, organizações e redes ativistas que lançarão mão da dimensão simbólica e do resgate de tradições de origem africana como instrumento de formação de consciência e luta política. Isso pode ser observado principalmente a partir da década de 1970 e da nova geração de movimentos sociais que surgirão trazendo

---

<sup>2</sup> Acerca do Jongo e do Candombe temos uma ampla literatura que abordaremos ao longo deste trabalho que conta com autores como: STEIN (1985), LARA, PACHECO (2007), (MATTOS, ABREU; 2007), (SOUZA, 2009), (ARAUJO, QUEIROZ; 2014), entre outros.

novas formas de mobilização que contarão com a arte e a cultura para conduzir projetos voltados para a valorização social do afrodescendente, para a afirmação de sua estética e para o rompimento de estigmas sociais que por tanto tempo pautaram a inferiorização social destes.

Essa foi uma das principais formas de atuação do Teatro Experimental do Negro (T.E.N.), movimento cultural que, a partir do período pós-Segunda Guerra, adquire uma atuação cada vez mais politizada perante um contexto de luta mundial contra o racismo (MAIO, 1996, p. 180). O T.E.N. representa um movimento simultaneamente cultural e político que irá simbolizar o novo período no qual a estética negra será cada vez mais colocada em pauta, gerando iniciativas que agregarão valor cultural, artístico e social numa mesma esfera, buscando resgatar uma cultura negra oprimida cujos direitos historicamente negados precisavam ser reivindicados (NASCIMENTO, NASCIMENTO; 2000). O T.E.N. buscava, portanto, um teatro que fosse base para um fórum de ideias, debates, propostas e ações voltadas para a construção de um país mais democrático no qual houvesse o respeito às diferenças e a igualdade de direitos e oportunidades entre brancos e negros (NASCIMENTO, 2004, p. 221).

Tendo em vista, de um lado, o contexto histórico das lutas dos movimentos negros no Brasil no qual a dimensão cultural se faz tão fundamental, e, de outro, uma perspectiva científica e epistemológica pós-colonial que se coloca para além dos dualismos modernos, este trabalho buscará, através do estudo das festas de terreiro brasileiras conhecidas como Jongo e Candombe, apresentar as possibilidades de religação entre as esferas da política e da cultura através das dimensões dionisíacas ligadas ao corpo e à performance. Uma religação de esferas que, na concepção aqui apresentada e, tendo em vista a trajetória dos movimentos negros no Brasil, remonta na verdade a duas esferas intimamente ligadas desde a origem e cujo rompimento só pode ser pensado nos termos de um pensamento moderno dualista pautado no modelo científico de origem europeia.

No que tange à escolha do Jongo e do Candombe entre tantas outras celebrações do tambor existentes no Brasil, esta se justifica pela experiência pessoal que pude adquirir ao longo de muitos anos acompanhando grupos culturais da região da Zona da Mata mineira como o Assum Preto, os Congadeiros de Cataguases e os coletivos de batuque de Piacatuba assim como, mais recentemente, as comunidades candombeiras

quilombolas do Açude (Serra do Cipó) e dos Arturos (Contagem) próximas à Belo Horizonte. Trata-se de grupos de periferia e comunidades quilombolas com os quais tive a oportunidade de conhecer não só os detalhes do fazer artístico percussivo e poético, mas, sobretudo, a chance de acessar as bases cognitivas e intelectuais necessárias para uma reflexão mais aprofundada acerca da importância política das festas do tambor enquanto exercício ritualístico e lúdico de compartilhamento de uma memória comum, de uma realidade comum e de uma forma resistência comum.

É nesta forma alternativa de luta política aliada à cultura, conforme pude observar nas festas do tambor mantidas vivas pelas inúmeras comunidades com as quais tive oportunidade de conviver, que este trabalho se inspirará para pensar as possibilidades de união entre o estético e o político, o sensorial e o pragmático, o público e o privado, enfim, as dimensões separadas da modernidade que acreditamos representarem, na verdade, esferas intimamente entrelaçadas. Nesse sentido, o que justifica a escolha das festas de terreiro conhecidas como Jongo e Candombe é o fato de que, ao serem celebrações coreográficas e poéticas que unem o lúdico à luta política, acabam por abrir-nos a possibilidade de pensar a política e a cultura como formas solidárias de uma mesma “partilha sensorial de comunidade” (RANCIÈRE, 2004), isto é, que possibilitam o compartilhamento de um mundo comum dentro do qual categorias, até então separadas como estética e poder, tornam-se igualmente celebrados e reivindicados dentro de um universo simbólico que é fruto de uma consciência histórica, resistência e luta política profundas.

Dessa forma, através da metáfora da união entre o apolíneo e o dionisíaco aqui proposta enquanto religação da esfera dos sentidos à esfera da razão, ou ainda, entre corpo e mente, temos uma perspectiva política ampliada na qual, assim como nas tragédias gregas antigas, tanto o teatro quanto a assembleia são percebidas como formas de compartilhamento de um mundo comum em torno do qual ideais são compartilhados, identidades formadas e decisões tomadas. Nesse sentido é que se torna relevante um estudo de celebrações como as festas de terreiro aqui aludidas: trata-se de um legado imaterial, invisibilizado por tantos séculos, que muito tem a contribuir com uma epistemologia pós-colonial que busca justamente no Sul e nas margens, recursos alternativos e complementares à lógica discursiva, ou seja, que constituem novas possibilidades de se abordar o conhecimento, a ciência e a luta política.

Para proceder a tal investigação dividiremos a presente análise em quatro capítulos que procurarão: 1) pensar a origem da dicotomia corpo e mente com base no pensamento grego; 2) apresentar uma perspectiva crítica dos dualismos modernos a partir do pensamento cartesiano e de sua influência na formulação teórica do racismo científico; 3) abordar a escravidão e o preconceito racial como dimensões esquecidas de uma modernidade na qual o elo entre mobilização política e cultura não podem ser pensadas de forma separada; 4) analisar as dimensões dionisíacas de um Atlântico Negro invisível a partir do estudo do Candombe e do Jongo como festas de terreiro que expressam as formas de conhecimento e luta política ligadas ao corpo, à festa e ao mítico.

Desta forma, no primeiro capítulo teremos como ponto de partida e elemento norteador a complementariedade entre Apolo e Dionísio apontada por Nietzsche enquanto basilares essenciais do pensamento grego antigo. Com isso, apresentaremos uma possível interpretação do surgimento do dualismo socrático-platônico a partir da cisão inicial entre o apolíneo e o dionisíaco como metáfora da separação entre a esfera dos sentidos e a esfera da razão gerada pelo conceito de cuidado de si defendido por Platão enquanto cuidado exclusivo da alma. Esta cisão irá inspirar tanto a teologia cristã quanto o pensamento cartesiano, inaugurando uma corrente de pensamento expurgada de tudo aquilo que Nietzsche remete ao então dionisíaco banido da Grécia a partir da era socrática e que irá embasar, na modernidade, um conceito de política expurgado das dimensões da cultura e da arte.

No segundo capítulo, procuraremos pensar a incorporação do dualismo socrático-platônico no pensamento moderno, passando primeiro pela abordagem dualista da teologia cristã e posteriormente pela secularização desta desenvolvida por Descartes naquela que seria a elaboração moderna mais influente a promover a separação entre a esfera do entendimento (*res cogitans*) e a esfera da matéria (*res extensa*). Nesse capítulo também será desenvolvida a influência do pensamento dualista cartesiano na formulação de teorias evolucionistas que embasaram toda a lógica colonial bem como das teorias que deram origem ao racismo científico e às teses acerca das supostas desigualdades existentes entre as raças humanas. Por fim, apresentaremos a perspectiva da crítica pós-colonial aos binarismos modernos bem como a um modelo científico eurocêntrico calcado num padrão de racionalidade cognitivo-instrumental que só se torna hegemônico à medida que suprime outras formas de razão como aquelas

ligadas à dimensão estético-expressiva (SANTOS, 2002) – dimensão estético-expressiva esta que constitui as formas alternativas dionisíacas ligadas ao corpo e à performance celebrados nas festas do tambor que serão analisadas posteriormente como formas alternativas de luta política.

Já no terceiro capítulo, pensaremos o histórico de ocultação das formas de luta política ligadas à racionalidade estético-expressiva desde o período colonial no Brasil, com as manifestações nascidas das senzalas chamadas de “batuques de negros” sendo sistematicamente estigmatizadas como formas culturais inferiores (TINHORÃO, 1988) pertencentes à colonialidade e à escravidão enquanto dimensões esquecidas e ocultadas da modernidade (GILROY, 2001). Posteriormente pensaremos a trajetória do pensamento racial no Brasil no período pós-abolição tendo como pano de fundo o contexto latino-americano no qual eram predominantes os projetos de nação pautados no modelo branco europeu e em políticas eugenistas que visavam a continuidade da exclusão social e política da população afrodescendente. Por fim, analisaremos a nova geração de movimentos negros no Brasil surgida a partir da década 1970 bem como sua agenda ampliada, seu foco na valorização e tomada de consciência do afrodescendente, seus novos horizontes transnacionais e sua ênfase na dimensão cultural como elo integrador daquilo que Gilroy conceberá como o então Atlântico Negro (GILROY, 2001).

Finalmente, no quarto capítulo, procederemos ao estudo das então festas do tambor que especificaremos como festas de terreiro, cujas representantes serão o Jongo do Vale do Paraíba e o Candombe de Minas Gerais. Através destas festas baseadas na tradição das comunidades do tambor Banto e caracterizadas pelo uso do canto, da dança, do ritmo e da poesia como recursos performáticos de luta política, procuraremos explorar as dimensões dionisíacas da festa e do corpo como elementos transgressores, lúdicos, míticos e emancipatórios. Ou seja, aqueles elementos que compõem os recursos políticos alternativos ligados ao âmbito cultural como esfera intimamente entrelaçada ao âmbito político, seja pela via da preservação da memória coletiva, pelo compartilhamento de um mundo comum que institui novas formas de viver ou pela contínua alimentação simbólica da luta afrodescendente contra a discriminação, a invisibilidade e a exclusão social.

## Capítulo 1

### **Da união apolínea-dionisiaca à complementariedade entre a esfera da razão e a esfera dos sentidos**

Os desenvolvimentos filosóficos, políticos e humanísticos da Grécia antiga são referências fundamentais para a formação do pensamento ocidental conforme cristalizado no projeto da modernidade. A contribuição grega também inclui, por outro lado, e este menos explorado, duas forças míticas antagônicas porém complementares para as quais Nietzsche (1978) chamou a atenção como basilares essenciais da civilização helênica e cuja representação se manifestou através dos seus dois deuses da arte: Apolo e Dionísio.

De um lado temos, assim, a força mítica da claridade, da ordem e da beleza da forma manifestas na figura de Apolo, descrito na mitologia como filho de Zeus e Letó, e que ficou conhecido como o deus do sol, enquanto sua irmã Artêmis era adorada como deusa da lua (BRANDÃO, 1993, p. 31). De outro lado, por sua vez, temos a figura de Dionísio (do grego Diônysos), também conhecido como Baco (seu nome romano), o deus do vinho e do delírio místico. Nascido da coxa de Zeus<sup>3</sup>, Dionísio é caracterizado pela sua relação com a videira e com a descoberta dos poderes embriagantes dos seus frutos (idem, p. 87). A identificação de Apolo com a luz e sua representação sempre marcada pela beleza e jovialidade indicam a imagem mítica de um deus que foi

---

<sup>3</sup> Segundo a narrativa mítica de Dionísio, sua mãe, Sêmele, ainda no sexto mês de gestação, pede a Zeus que lhe mostre toda a exuberância de seus poderes. Zeus, atendendo ao pedido de sua amante, concorda e exibe toda a força de seus raios luminosos. Sêmele, porém, não suporta o fulgor dos raios deste poderoso deus e acaba morrendo fulminada. É então que Zeus, para salvar seu filho, o retira das entranhas da mãe e o enxerta em sua própria coxa até que se complete o tempo devido para o seu nascimento.

caracterizado pela visão privilegiada do mundo, pela capacidade de ordenação das formas, pela grande habilidade como arqueiro e pela antevisão do futuro que o fizeram patrono da profecia e da poesia. Já a identificação de Dionísio com o vinho revela a figura de um deus conhecedor das profundezas da embriaguez conduzida pelo transe místico, uma entidade que conduz os homens rumo ao conteúdo misterioso dos mitos, simbolizando as forças impetuosas da natureza assim como sua essência primordial apenas perceptível pela esfera dos sentidos.

### **1.1. Apolo e Dionísio: as duas forças artísticas complementares formadoras do mundo grego antigo**

Nascido em Ortígia, ilha flutuante que lhe serviu de refúgio contra a vingativa Hera, esposa de Zeus (ilha esta que logo após seu nascimento passaria a ser conhecida como Delos - a ilha brilhante), Apolo ficou conhecido como o deus que matou a serpente Píton e, que, para purificar-se, criou os jogos fúnebres que seriam a inspiração para os então jogos píticos (GRIMAL, 1993, p. 27). Estes jogos tornaram-se celebrações conhecidas em toda Grécia por seus momentos proféticos conduzidos por Pítia, a sacerdotisa de Apolo. Além disso, Apolo também era cultuado pela sua habilidade com a lira, que, acompanhado em coro pelas Musas do Olimpo, seria capaz de paralisar qualquer ser vivo com sua beleza e harmonia surpreendentes.

O culto de Apolo em Delfos tornou-se um dos mais importantes entre os gregos e inspirou os ideais de beleza, clareza e antevisão que se tornaram referências fundamentais da civilização helênica. Tamanha adoração pelo deus solar foi, por sua vez, transmitida à mitologia romana, que, por influência das cidades gregas fundadas no sul da Itália e na Sicília, receberam o culto de Apolo (ou de Febo, seu nome romano) por volta do século V a.C., época em que os primeiros templos aos deuses foram erigidos em Roma (idem, p. 29). Nesta região, Apolo inicialmente foi identificado como deus da medicina e da caça, mas, posteriormente, passou a ser reconhecido como o deus da profecia, da poesia e dos oráculos, ou seja, as mesmas características que o fizeram um dos principais deuses do panteão grego e que, por fim, foi escolhido por Augusto (que muito estimulou o culto apolíneo) como seu patrono.

Já a narrativa mitológica de Dionísio é marcada pelo tema da loucura, castigo que lhe teria sido imputado pela vingativa Hera, que, por ciúmes de Zeus, perseguiria Dionísio buscando sua destruição. Assim, na mitologia grega inúmeras são as peripécias que narram os caminhos de Dionísio, que viaja pelo mundo fugindo das maldições de Hera, tornando-se um deus conhecedor dos mistérios e saberes ocultos dos confins da terra assim como apreciador de suas bebidas, festas e toda a sorte de prazeres existentes nos reinos distantes. Assim, mesmo após ser amaldiçoado por Hera com o castigo da loucura, Dionísio é descrito como uma divindade que percorre terras distantes, do Egito à Índia, curando-se de sua demência e conquistando aquele que fica conhecido como seu exército de adoradores: as Bacantes, os Silenos e os Sátiros (BRANDÃO, 1993, p. 40).

São tais figuras míticas os principais ícones dos festejos de Dionísio, celebrações que, subvertendo todas as regras da vida cotidiana, levavam ao êxtase coletivo todos aqueles que se entregavam à música, à dança e ao vinho como condutores dos rituais que se prolongavam por muitos dias e levavam multidões ao transe místico. Tais festejos inicialmente eram celebrados somente pelas mulheres e, com isso, ficaram conhecidas como festas que carregavam fortes características femininas e que ficaram marcadas pelas cenas de desvario místicas conduzidas pelos cantos e gritos de êxtase que se repetiam intensamente (idem, p. 53), liberando seus participantes das tradicionais normas sociais que regavam a sexualidade e a moralidade gregas.

Vestígios do culto a Dionísio são encontrados na escrita minoica Linear B, há a aproximadamente 1400-1200a.C., sendo considerados um dos deuses mais antigos da mitologia, não se restringindo à Grécia, mas também tendo relações com divindades existentes no Egito, Síria e Índia (GRIMAL, 1993, p. 75). O culto dionisíaco teve forte influência em Roma, onde seu festejo ficou conhecido como Bacanal (festejo de Baco), que ocorria no período das vindimas e reunia a população num cerimonial público que se tornou muito popular. Seus seguidores saíam em cortejos marcados pelos cantos, danças e gritos, povoando Roma com o êxtase que gerava espanto e temor junto ao Senado, que temia perder o controle sob tais cultos.

Assim, tais características transgressoras da festa bem como as grandes proporções de adesão de seguidores levaram o Senado romano, no século III a.C, a proibir tais celebrações segundo a justificativa de que seu caráter licencioso e libidinoso seria prejudicial à vida moral da sociedade. No entanto, isto não foi capaz de conter a existência de tais festas, que continuaram a existir clandestinamente e sobreviveram

durante toda a época imperial, sendo fortemente disseminadas durante a decadência do império, período marcado pela dissolução de valores morais e por grande descontentamento social.

Temos em Apolo e Dionísio, portanto, aquilo que Nietzsche (1978, 2007) analisa enquanto dois impulsos artísticos configuradores do espírito grego e formadores da contraposição fundamental entre sonho (Apolo) e embriaguez (Dionísio) sob a qual se alicerçou a consciência mitológica deste povo. A Apolo, cuja própria raiz do nome remete à divindade da luz, coube o impulso da experiência onírica enquanto resplendente sensação da aparência do mundo, revelando através dos sonhos a beleza das formas dos deuses, dos homens e da natureza. Seu olho solar trazia à vida a clareza das formas e a consagração da sabedoria da aparência, povoando assim o mundo grego com a serenidade e a harmonia que se tornaram marcas presentes em todas as representações artísticas desta divindade.

Já a Dionísio, por outro lado, coube o impulso do êxtase que corresponde àquilo que, uma vez invisível às formas cognitivas da aparência, surgiria como experiência de reconciliação do homem com sua natureza primitiva e que pode ser representado pela analogia da embriaguez humana. Esta, presente em celebrações e rituais realizados em inúmeras partes do mundo, despertaria os transportes dionisíacos que conduzem os humanos à elevação mística do autoesquecimento individual e da reconexão com a natureza. O autoesquecimento representaria, assim, um novo vínculo do humano com o mundo e com o outro e, neste sentido, novas possibilidades de percepções de coletividade e humanidade (NIETZSCHE, 1978).

Os gregos teriam experimentado tais impulsos antagônicos através do seu rico legado artístico que, de um lado, tinha na arquitetura, literatura e artes plásticas as dimensões oníricas e imagéticas típicas do universo apolíneo; e, de outro, tinha na música, no coro satírico, nas tragédias e nas bacanais o êxtase e a profundidade mística de Dionísio<sup>4</sup>. Nestas e em muitas outras manifestações artísticas, ritualísticas e religiosas podemos encontrar, portanto, as forças representativas dos impulsos apolíneos e dionisíacos que se faziam presentes na Grécia Antiga e que demarcaram esse período pela expressividade da complementaridade entre o divino e o profano.

---

<sup>4</sup> Não se trata aqui de fazer uma divisão arbitrária entre qual arte é essencialmente apolínea ou dionisíaca, visto que em todas as manifestações artísticas podem ser encontradas traços desses dois impulsos artísticos, sendo a poesia, por exemplo, considerada uma arte cujos ambos os deuses (Apolo e Dionísio) são patronos. A divisão aqui proposta entre as artes apresentadas, portanto, foi feita apenas como forma de melhor ilustrar o argumento em questão.

Da base solar apolínea surgiam obras tão diversas como a escultura *Juno Ludovisi*<sup>5</sup> e seus contornos simétricos, as estruturas arquitetônicas atenienses e suas linhas harmônicas e as narrativas das aventuras épicas dos heróis homéricos e suas aventuras pelo mundo dos homens e dos deuses. É à obra de Homero que Nietzsche (2007) se refere ao descrever a arte apolínea enquanto exemplo de clareza, beleza e harmonia, refletindo-se tais características na riqueza de detalhamentos e na grandeza dos feitos narrados por Homero, que, desta forma, representaria na literatura aquelas características oníricas que se manifestaram nas artes que lançaram mão da luminosidade da forma como meio de revelar a face de Apolo ao mundo grego.

Já a face de Dionísio surgia para os gregos através da música (principalmente aquela presente no coro das tragédias) e dos festejos de adoração a esta divindade. No que se refere ao canto entoado pelo coro (também conhecido como melopeia), se tratava de parte dos festivais sazonais nos quais os cânticos conduziam dançarinos mascarados e disfarçados com peles de bode e cervo em seus movimentos ritualísticos, compondo assim cerimônias que manifestavam a dimensão extática da existência e o desejo humano de sair de si mesmo (SAFRANSKI, 2001, p. 52). São de tais cânticos que se dá a origem dionisíaca do teatro grego, uma vez que o coro das tragédias surge como herança dos mesmos, trazendo ao palco do teatro a força ritualística do êxtase manifestado na música de Dionísio.

Por outro lado, os festejos de Dionísio também eram uma expressão marcante do impulso artístico que esta divindade representa e que ficou registrada em imagens gravadas na cerâmica, em quadros e gravuras que apresentavam o esfuziante cortejo de Dionísio conduzido pelos seus cantores, bailarinos e sátiros - seres embriagados e saltitantes que levavam música e dança pelas estradas montanhosas da Grécia (BARBOSA, 2011). Estes cortejos sempre representados ao ar livre eram considerados uma forma artística bárbara, pois não pertenciam às cidades da Grécia, sempre ocorrendo em regiões afastadas dos centros urbanos, próximas à natureza. Mesmo entre os instrumentos musicais e os cantos utilizados no festejo, muitos não eram de origem grega mas adaptações de formas artísticas encontradas entre outros povos.

Assim, celebrados sempre fora das cidades, conduzidos pelo vinho, pela dança e pela música e seguindo regras próprias estabelecidas fora das zonas de poder tradicionais mas por meio de uma tradição ritualística transmitida através dos séculos,

---

<sup>5</sup> Estátua grega em mármore da deusa Hera, séc. V a.C., Museu Nacional de Termas, Roma.

os festejos de Dionísio eram considerados formas artísticas não oficiais mas que faziam parte do mundo grego de uma forma transgressora. A própria concepção do festejo como uma celebração originariamente feminina era por si só um exemplo de regra instituída fora dos eixos de poder oficiais e que era fundamental para a existência do culto, mesmo quando ele deixou de ser cultuado exclusivamente por mulheres.

Desta forma, tais celebrações transgressoras marcadas pela musicalidade do coro satírico e pelos gritos e ruídos da multidão em festa, provocavam reações contraditórias entre os gregos. Afinal, geravam, ao mesmo tempo, reações de horror e êxtase entre aqueles que a presenciavam: aterrorizando aqueles que temiam a liberdade moral e sexual de tais celebrações e extasiando os que se elevavam à dimensão dionisíaca proporcionada pela embriaguez coletiva e que experimentavam o transe como forma de autolibertação. Nietzsche assim descreve os efeitos embriagantes de tais festas dionisíacas entre os gregos:

O carro de Dionísio está coberto de flores e grinaldas: sob o seu jugo avançam o tigre e a pantera[...]. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. (NIETZSCHE, 2007, p.28)

Esse rompimento das delimitações de que Nietzsche fala ao descrever tais festejos dionisíacos traziam a tona, portanto, uma transgressão das ordens pré-estabelecidas e das regras que, temporariamente, davam lugar a uma conciliação com o coletivo em que as convenções sociais perdiam sua capacidade de limitar o comportamento. Assim, pelo breve período de duração de tais festas - períodos

suspensos no espaço e no tempo -, os homens passavam a se comportar como os próprios deuses que eram antes adorados nos cultos da polis e a se transformar na própria obra de arte antes apenas contemplada (BARBOSA, 2011). Através desta suspensão dionisíaca o homem deixa de ser artista para tornar-se a própria obra de arte que se revela através de um coletivo que se deixa conduzir pelo êxtase da festa.

Trata-se, assim, de uma liberação das regras sociais e morais que aproximavam os homens não apenas de sua natureza primitiva, mas também uns dos outros. Afinal, tal libertação dionisíaca se baseava numa transgressão de limites que desafiava os rótulos sociais vigentes que não apenas ordenavam a vida na polis mas também separavam uns dos outros conforme o status, nobreza ou prestígio social. Tudo isto ficava temporariamente suspenso diante dos festejos, que, graças a sua natureza totalmente desvinculada dos poderes oficiais, se baseavam na chamada tríplice dissolução dos limites (SAFRANSKI, 2001), isto é, das fronteiras que separavam entre o ser humano da natureza, dos outros homens e de seus próprios instintos primitivos.

Assim, em primeiro lugar, se abria a fronteira que separava o homem da natureza, de modo que, uma vez reconciliados através do mergulho humano no mundo dos seus sentidos primitivos, este se sentia novamente parte dela. Em segundo lugar, se abria um novo vínculo com o outro, pois, imersos na ebriedade da massa, todos passavam a compartilhar a mesma experiência de alheamento de si bem como de seus respectivos rótulos sociais. E, por fim, se abria a fronteira do inconsciente perante a consciência adormecida pelo transe coletivo. Uma vez ultrapassadas tais fronteiras tinha se chegado ao ápice do festejo de Dionísio e, desta forma, cumpridas todas as etapas ritualísticas desta festa que foi passada de geração em geração e que foi apropriada e adaptada por inúmeros outros povos.

Passada toda essa efusão dionisíaca após os festejos surgia, por sua vez, as forças restauradoras e ordenadoras de Apolo, resgatando os homens de seus delírios como se tivessem sido resgatados de um sonho e traduzindo, através das formas artísticas já mencionadas (esculturas, gravuras, narrativas, etc) tudo aquilo que havia sido desfrutado e revelado no transe místico dionisíaco. Através desta dualidade, portanto, mantinha-se o complexo equilíbrio entre o mítico e o humano, entre o burburinho dos sentidos e a clareza da sabedoria, entre o mundo dos sonhos e o mundo das formas. Assim são descritos os efeitos de tais divindades na vida pública da Grécia Antiga cujo legado tanto nutriu a cultura ocidental e o pensamento moderno

## **1.2. Tragédia Grega: a conciliação do mítico com o humano como base de pertencimento a uma comunidade política**

É Nietzsche (1844-1900) o principal autor que vai analisar o impacto da dualidade entre o apolíneo e o dionisíaco para o legado grego antigo e é precisamente nesta dualidade que este identifica uma luta incessante entre visões de mundo antagônicas e, ao mesmo tempo, complementares, que mantêm a vitalidade e a permanente produção do novo dentro da civilização helênica. Segundo essa perspectiva, os ensinamentos artísticos deste povo revelam, não por meio de conceitos, mas através das imagens claras de seu mundo dos deuses, que a existência grega repousa na dualidade entre Apolo e Dionísio, contrapondo a arte do figurador plástico à arte não figurada da música (NIETZSCHE, 1978).

O argumento deste autor repousa, portanto, sobre tal dualidade entre o apolíneo e o dionisíaco como um basilar essencial da existência grega, que, através dos arquétipos de seu mundo mitológico, alimentaram a arte de impulsos contrários que se renovavam continuamente, equilibrando aqueles impulsos primordiais que estariam na base mesma da essência humana. Tais forças poderiam ser encontradas em todo legado artístico helênico, seja nas artes plásticas, na poesia, na literatura, na arquitetura, na música, nos festejos populares, entre tantas outras manifestações. Contudo, para Nietzsche (2007), tais forças apolíneas e dionisíacas teriam apenas se encontrado, alcançado seu ápice e ao mesmo tempo sua ponte numa forma artística muito peculiar à Grécia antiga: a encenação das tragédias.

Aristóteles, em sua classificação das formas artísticas, descreve a tragédia como a imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, cuja linguagem ornamentada se efetua não por narrativa, mas através de atores que, ao despertarem o terror e a piedade, têm por efeito a purificação dessas emoções através do transe da infelicidade à felicidade ou da felicidade à infelicidade (ARISTÓTELES, 1991, p. 251-252). Para criar tal efeito, a tragédia era composta por seis partes através das quais ocorria tal purificação: o mito (imitação de ações, composição dos atos); o caráter (qualidades morais das personagens); a elocução (o enunciado dos pensamentos por meio das palavras); o pensamento (tudo quanto digam as personagens para

demonstrar suas ideias e decisões); o espetáculo (estrutura cênica do espetáculo) e a melopeia (canto entoado pelo coro).

Para Aristóteles, a tragédia, assim como a epopeia e a poesia (bem como a maior parteda artes gregas) se tratava de uma imitação de alguma dimensão da existência, diferindo tais artes uma das outras pelo tipo de imitação que executavam (que podiam variar entre meios diversos) além de poderem se diferenciar também pelos objetos distintos que imitavam (idem, p.245). No caso da tragédia, a imitação seria de ações e da vida, de modo que a trama dos fatos apresentados no espetáculo cênico representaria o seu elemento mais importante. Assim, na tragédia as personagens não agiriam para imitar caracteres humanos, mas assumiriam caracteres para efetuar certas ações que iriam constituir o mito que dá origem e finalidade à mesma.

Uma vez estando o mito no centro da tragédia, a dualidade Apolo e Dionísio teria se encontrado nas arenas do teatro grego, operando, juntos, como os dois basilares desta expressão artística. Afinal, era no palco que embriaguez e lucidez se conciliavam para dar a luz à purificação gerada pelo transe da infelicidade à felicidade (ou vice versa) descrita por Aristóteles (1991) e que Nietzsche (1978) alude ao analisar o potencial agregador da tragédia grega. Tratava-se de uma forma artística na qual o público se tornava, simultaneamente, parte e espectador do espetáculo cênico, de modo a formar um corpo coletivo que compartilhava as imagens, sonhos e pesadelos que compunham o imaginário de todo um povo.

Mais do que isso, as tragédias, que sempre eram encenadas durante a finalização dos festejos da polis, auxiliavam na transição do transe coletivo para a rotina da vida comum, fazendo a ponte entre o alheamento extático presente nos festejos e o encontro com a coletividade que passa a se reconhecer como tal, uma vez que dividiu as mesmas expectativas e angústias diante da trama então encenada e que os trouxe de volta ao cotidiano da cidade. Desta maneira, as tragédias operavam como um verdadeiro ritual de transição entre os festejos dionisíacos e a vida cotidiana dos gregos, atuando sempre entre o sonho e a lucidez e, mantendo assim, o frágil equilíbrio entre a dimensão apolínea e dionisíaca no mundo grego.

Nesse sentido, Nietzsche descreve a tragédia grega como o preenchimento do abismo entre um homem e outro por um forte sentimento de unidade e de compartilhamento de uma experiência sensorial comum - o que o autor denomina de

*consolo metafísico*, isto é, a sensação de que a vida permanece indestrutível e potente a despeito de todas as mudanças das aparências fenomenais (NIETZSCHE, 2007, p. 52). Trata-se, portanto, da sensação de pertencimento a um coletivo que sobrevive mesmo diante de todas as transformações causadas pelo tempo e que agrega sentido aos momentos que, uma vez compartilhados, aproximam aqueles que passaram por tal experiência comum.

O coro satírico enquanto parte permanente das tragédias no período antigo representaria esse consolo de forma mais genuína, permanecendo indestrutível enquanto unidade de seres míticos que, como arquétipos da própria civilização helênica, cristalizariam toda a força de permanência de um mundo olímpico compartilhado, povoado por temores e ideais de felicidade comuns cenicamente mobilizados para provocar pavor e compaixão entre os espectadores. Através dos cantos do coro, o mundo mítico se mostrava mais próximo do mundo humano e, com isso, maior era o *consolo metafísico* de que os ideais comuns dos seres humanos possuíam algum vínculo maior que extrapolava a vida cotidiana da polis.

É relevante notar que tal mobilização de ideais comuns efetuada artisticamente pela tragédia remete precisamente ao que Aristóteles recorre para definir o homem como ser político, isto é, à capacidade deste de compartilhar a noção do que é justo e injusto, tendo como norteador central o bem comum como ideal de felicidade (ARISTÓTELES, 2009). Podemos observar que tal concepção política aristotélica poderia ser pensada, portanto, pelo prisma do compartilhamento de ideais de bens comuns ocorrido através da experiência festiva pela qual a tragédia grega proporcionava uma vivência sensorial comum a todos aqueles que participavam dos festejos populares. Uma experiência coletiva na qual os sonhos e pesadelos de todo um povo eram trazidas a público em determinado espaço no qual a vida cotidiana ficava temporariamente suspensa.

Conforme Rancière (2004) discorre, o que liga a prática da arte à questão do comum é a constituição material e simbólica de um certo tipo de espaço-tempo que gera uma suspensão das formas de experiência sensível. Nesse sentido, a arte se revela política não pela representação que faz da sociedade, dos seus conflitos ou das identidades que nela se constituem. Sua essência política não se encontra nas mensagens e sentimentos que expressa mas no próprio distanciamento que toma em relação a tais

funções, instituindo uma suspensão que recorta o tempo e repovoa o espaço gerando novas possibilidades de compartilhamento do real (RANCIÈRE, 2004, p. 34).

Essa configuração de um novo espaço gera, portanto, uma esfera de experiência na qual sujeitos e objetos colocados como frutos de decisões comuns adquirem reconhecimento enquanto tal, de modo que tornam-se capazes de designar tais objetos e argumentar a seu respeito. Tal esfera de experiência pode ser pensada, por sua vez, através do conceito de *esfera pública* conforme desenvolvido por Hannah Arendt (2000), que, para descrever tal esfera de liberdade e pluralidade (na qual os homens exerceriam plenamente sua condição humana), recorre à descrição de dois fenômenos que nos auxiliariam na compreensão do que constitui a então dimensão daquilo que é *público*.

Em primeiro lugar, público envolve a aparência das coisas que são trazidas para a realidade, isto é, a tudo aquilo que uma vez visto e ouvido pelas pessoas, constitui a realidade mesma em que estão inseridas (ARENDR, 2000, p. 59). Em contraposição a esta realidade, Arendt descreve as forças da vida íntima (paixões do coração, os pensamentos da mente, as dores físicas), que, embora sejam demasiado intensas para os que as vivenciam, só poderiam possuir uma existência incerta e obscura na esfera privada caso não fossem *desprivatizadas* através da exposição pública. A autora cita a narração de histórias especificamente e a transposição artística de experiências individuais de modo geral como as mais comuns formas de *desprivatizações*, o que nos auxilia na compreensão do papel da tragédia enquanto arte que traz a público toda uma realidade mítica antes fadada ao imaginário abrigado na esfera privada da existência grega.

Ao proporcionar tal *desprivatização* a tragédia, portanto, traz toda uma gama de experiências sensoriais que só poderiam ser vivenciadas na intimidade e as insere numa esfera na qual estas adquirem uma forma de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes de serem expostas a público e, desta forma, estarem acessíveis a todos ali presentes. É precisamente nesta presença dos outros que compartilham tudo aquilo que é visto e ouvido que Arendt (2000) identifica a então garantia da realidade do mundo e da própria existência individual, isto é, o surgimento da esfera pública enquanto garantia de existência de um mundo comum

dentro do qual tudo pode ser visto e ouvido por todos, tendo a maior divulgação possível.

Em segundo lugar, temos a definição do público como o próprio mundo que é comum a todos e, ao mesmo tempo, diferente do lugar a que cabe a cada um dentro dele, isto é, que representa um intermediário que, ao mesmo tempo em que separa um homem de outro, também estabelece uma relação entre os mesmos. Assim, “conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que assentam ao seu redor” (ARENDDT, 2000, p. 62). Tal mundo, portanto, não é o mesmo mundo da natureza enquanto espaço orgânico e condição para a vida humana biológica, mas tem origem no artefato humano, ou seja, é produto humano criado pelos negócios realizados entre os que, juntos, habitam um mundo comum.

Em suma, temos em Arendt (2000) a esfera pública enquanto uma esfera de liberdade e pluralidade que envolveria dois fenômenos: 1) tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível, constituindo a própria realidade da aparência (a única a que os homens podem ter acesso); 2) público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos e diferente do lugar que cabe a cada um dentro dele (ARENDDT, 2000, p.59-62). É perante esse mundo comum compartilhado e denominado de esfera pública que os homens se tornariam, assim, verdadeiramente “humanos”, através do discurso e da ação visibilizados, onde a realidade do mundo pode se manifestar de maneira plena.

Tais considerações acerca da definição arendtiana de esfera pública nos auxiliam a pensar, portanto, o tipo de conexão e complementaridade entre as forças dionisíacas e apolíneas verificados na experiência grega através da tragédia e que se refletiu na dualidade aqui posta em questão acerca de tais divindades da arte como princípios antagônicos fundamentais para constituição simbólica do mundo grego. Tal expressão artística promoveu a conciliação da clareza e da embriaguez ao trazer a público e, assim, tornar visível, um mundo mítico que se tornou o próprio mundo entre aqueles que o compartilharam, trazendo à tona a questão do comum que, desde Aristóteles, é elemento fundamental para se pensar a dimensão política da existência humana.

Conforme Rancière (2004) discorre, a essência da dimensão política envolve a configuração de um espaço que propicie a partilha de uma esfera particular de

experiência composta por objetos colocados como comuns e originários de uma decisão comum e de sujeitos reconhecidos como capazes de designar esses objetos e argumentar a respeito deles. Assim, a existência de tal espaço compartilhado, a designação de tais objetos e a relação entre sujeitos capazes de uma palavra comum geraria:

“Essa distribuição e essa redistribuição dos lugares e das identidades, esse corte e recorte dos espaços e dos tempos, do visível e do invisível, do barulho e da palavra [que] constituem o que chamo de partilha do sensível. A política consiste em reconfigurar a partilha do sensível que define o comum de uma comunidade, em nela introduzir novos sujeitos e objetos, em tornar visível o que não era visto e fazer ouvir como falantes os que eram percebidos como animais barulhentos (RANCIÈRE, 2004, p.35).”

Nesta passagem podemos observar, portanto, uma concepção de política que muito se assemelha àquela que na Grécia antiga podia ser encontrada através da união apolínea-dionisíaca da tragédia, que, ao proporcionar o compartilhamento de um mundo mitológico e ao mesmo tempo humano, gerava a partilha do sensível que define o comum de uma comunidade, que nela introduz novos sujeitos e objetos e que torna visível o que não era visto. Assim, na tragédia grega, lucidez e embriaguez, forma e sensação, ordem e festa, enfim, Apolo e Dionísio, ainda encontravam-se associados, operando juntos na constituição dos arquétipos e de todo um imaginário que, conforme Nietzsche (1978) analisa, eram partes indissociáveis do espírito grego.

Desta forma, seja através da noção de ideais de bem comum elaborada por Aristóteles (1991), da concepção de esfera pública de Hannah Arendt (2000), das análises de Rancière (2004) sobre a arte como compartilhamento do sensível ou dos argumentos de Nietzsche em favor da complementaridade entre as forças artísticas antagônicas de Apolo e Dionísio para a constituição do mundo helênico, uma questão fundamental parece ser evidenciada em todas estas perspectivas políticas: o mundo

mítico compartilhado na arte trágica e o mundo político grego são esferas que não existiam de forma isolada, mas possuíam um forte elo que marcou a história deste povo.

É possível argumentar, portanto, que o legado grego nos ajuda a compreender as dualidades presentes no antagonismo entre Apolo e Dionísio vinculadas como formas de presença de corpos singulares em espaços e tempo específicos, mas não como duas realidades permanentes e separadas acerca das quais se teria que questionar se devem ser colocadas em relação ou não (RANCIÈRE, 2004, p. 36). Afinal, estão por si só intimamente entrelaçadas no que tange a partilha de um mundo sensível que muito informa a constituição de uma comunidade política a partir do reconhecimento do outro como parte de um mesmo coletivo e de si mesmo como inserido numa realidade histórico-social da qual não está alienado. Nesse sentido, a dimensão apolínea e dionisíaca da existência representariam duas formas de partilha do sensível suspensas em um regime específico de identificação dentro do qual identidades seriam formadas, questões levantadas e experiências compartilhadas.

### **1.3. Sócrates, a cisão entre Apolo e Dionísio e a supremacia do logos**

Foi em Atenas, em seus diálogos e questionamentos a diversas personalidades da política, da retórica, das leis, das artes e tantas outras esferas sociais, que Sócrates chegou à observação chave para o projeto filosófico por ele inaugurado: observou que os gregos, mesmo aquelas personalidades mais notórias, não possuíam uma compreensão segura sobre nada, nem mesmo sobre suas vidas, profissões, sentimentos e convicções, de modo que caíam com frequência em inúmeras contradições e incertezas que revelavam que não eram guiados pelo saber, mas, na verdade, pelo instinto (PLATÃO, 2008). Diante de tal descoberta, Sócrates percebe, portanto, que era o único a confessar a si mesmo que nada sabia e que, como tal, não estava sujeito às ilusões das aparências que alimentavam os atenienses de certezas contraditórias.

A partir de então, Sócrates trava uma luta filosófica contra as certezas ilusórias do mundo dos instintos e a todas as formulações derivadas da esfera dos sentidos que, para ele, representava uma realidade da aparência sobre a qual não se poderia obter

nenhum conhecimento verdadeiro sobre a real essência das coisas. Nesse sentido é que Nietzsche (1978) descreve Sócrates como o “homem teórico”, isto é, que só reconhece como verdadeiro aquilo que pode ser acessado pela razão e que, como tal, surge como o verdadeiro contrário do homem trágico, que representava a dualidade do místico e do humano e que se guiava pelo instinto como forma de saber (SAFRANSKI, 2002).

Assim, Sócrates teria representado uma transformação no entendimento do ser pela qual o instinto, até então uma força afirmativa e criadora em todos os homens ter-se-ia invertido como crítico, tomando a consciência o lugar da criação e o instinto o lugar da crítica. Ou seja: “enquanto que em todos os homens produtivos o instinto é uma força afirmativa e criadora, e a consciência uma força crítica e negativa, em Sócrates o instinto torna-se crítico e a consciência criadora” (NIETZSCHE, 2007, p. 83). Essa passagem demarcaria os primeiros passos rumo à cisão entre o apolíneo e o dionisíaco que culminou com a decadência da tragédia grega e que inaugurou o projeto filosófico que se tornou uma herança duradoura para o ocidente.

Segundo essa nova percepção de realidade baseada na oposição entre a realidade ilusória da aparência à realidade verdadeira provinda da consciência, a tragédia se revelava como algo irracional, que não obedecia a leis de causalidade e que apresentava, portanto, uma mescla de imagens, sons e tramas que não seguiam a qualquer ponderação lógica. Assim, para Sócrates (assim como para Platão, seu discípulo), a tragédia se tratava de uma arte adulatora, sem propósitos e sem utilidade, pois era voltada para o homem comum e se baseava em todas as forças místicas e instintivas que moviam uma Grécia povoada por deuses e titãs (SAFRANSKI, 2002). Em oposição a tais forças da experiência sensível tida por Sócrates como ilusória estava, portanto, o filósofo, para o qual a tragédia representaria uma arte perigosa e desviante de sua busca pela verdade superior.

Sob a nova perspectiva socrática, portanto, a noção do belo tem o inteligível como pré-condição, o que significa que uma obra de arte só seria realmente bela se obedecesse à razão – um desdobramento da ideia de que a sabedoria é pré-condição para a virtude (ou ainda, de que só o sabedor é virtuoso). Esse é o princípio básico do “socratismo estético” analisado por Nietzsche (1978), segundo o qual a sabedoria leva a um mundo suprassensível, que, uma vez inacessível ao conhecimento dos sentidos, só caberia à razão alcançar, superando o aparente e o irreal. É através de tal distinção entre o

aparente e o real que Sócrates dá o primeiro passo rumo à oposição entre o inteligível e o sensível enquanto esferas separadas e para a consequente hierarquização da primeira sobre a segunda. Surge assim uma nova concepção filosófica e, junto dela, uma nova concepção estética – uma estética racionalizada.

Tudo isso nos auxilia a compreender, portanto, o papel do pensamento socrático como ponto inicial de dissociação do elo até então existente entre a dimensão apolínea da dionisíaca, criando assim uma dualidade entre a lógica da forma e a expressividade mística, entre o mundo da razão e o mundo dos sentidos e, por fim, entre a arte e a política que, através de Platão, passa a ser pensada como atividade restrita a poucos. Platão vai pensar a arte de governar e de pensar o bem comum como a atividade dos virtuosos educados pela filosofia, detentores de conhecimento e, como tal, capazes de um governo justo. Assim, a República (1988) por ele idealizada recorre a um demiurgo, um rei filósofo como ideal de governo justo, excluindo tanto a democracia quanto o teatro na projeção de uma comunidade baseada na ideia de justiça, que, por sua vez, é calcada nas leis e não na assembleia enquanto partilha de certo espaço-tempo comum.

Assim, Platão exclui a partilha de um mundo comum da política e, conseqüentemente, todos aqueles que se ocupavam da esfera dos sentidos e das obrigações laborais (poetas, atores e artesãos) assim tidas como inferiores ao exercício intelectual reservado aos virtuosos, aos filósofos. Nesta projeção, através do pensamento socrático-platônico, tanto o teatro quanto a assembleia perdem seu sentido enquanto duas formas solidárias de uma mesma “partilha sensorial de comunidade” (RANCIÈRE, 2004) e, com isso, Apolo e Dionísio, assim como as noções de consciência e instinto, ou ainda, de alma e corpo, se dissociam filosoficamente e, paulatinamente, vão dando origem à hierarquia pela qual a alma e a consciência racional tornam-se superiores em relação ao corpo e à esfera dos sentidos.

Tal hierarquização pode ser inicialmente encontrada na noção socrática de “cuidado de si” conforme exposta nos diálogos de Platão<sup>6</sup> como um cuidado exclusivo da alma. A origem desta concepção do cuidado de si centrado na alma remete, por sua vez, ao argumento de Sócrates em favor de uma noção de homem como alma e não corpo, uma vez que este nada mais seria do que uma fonte de necessidades e desejos

---

<sup>6</sup> A noção do cuidado de si é desenvolvida principalmente nos diálogos: Apologia a Sócrates, Fedão e Alcebiades (PLATÃO, 1970).

que desviariam o homem da vida filosófica e da busca pela verdade. Tal centralidade da alma representa, assim, aquilo que Reale (2002) descreve como o núcleo da mensagem ética de Sócrates e o ponto essencial do pensamento filosófico que este inaugura ao propor o cuidado das coisas eternas (vinculadas à alma) em detrimento do cuidado com as coisas efêmeras ligadas ao corpo e às posses: “pois tudo o que faço em minhas andanças é vos instar, jovens e velhos entre vós, a não zelardes por vossos corpos ou vossas riquezas mais do que pela perfeição possível de vossas almas (PLATÃO, 2008, p. 30)”.

Essa visão do corpo como obstáculo à virtude é enfatizada no diálogo Alcibíades (PLATÃO, 1970), em que Sócrates apresenta o cuidado de si como anterior ao cuidado de qualquer outra coisa e como um desdobramento do princípio do conhece-te a ti mesmo do oráculo de Delfos. Platão expõe a preocupação socrática em esclarecer a importância de que o cuidado de si não se confunda com o cuidado com o corpo, uma vez que este não representaria o homem mas apenas suas posses e necessidades físicas. O conhecer a si mesmo e o cuidar de si mesmo se encontrariam precisamente nesta conclusão: de que o cuidado com a alma devia ter primazia sobre os cuidados com o corpo para que se pudesse conhecer e cuidar verdadeiramente da essência humana como caminho para se alcançar a virtude.

Esse pensamento é retomado em Fedão (PLATÃO, 1970), quando se é aconselhado que os cuidados com as coisas corpóreas fossem evitados, não cabendo ao filósofo o seu cuidado e sim àqueles que amam a futilidade, o dinheiro e as honras. Assim, para que o corpo pudesse servir à alma, o homem deveria purificar-se dos desejos, paixões e impulsos corpóreos e, desta forma, eliminar os obstáculos que o corpo impõe à vida virtuosa. Para tal purificação, Platão aponta o papel das virtudes, sobretudo o autocontrole, a sabedoria, a coragem e a justiça como formas de cuidado da alma que auxiliariam o homem a se purificar das limitações físicas. Assim, através deste máximo distanciamento possível das coisas corpóreas, o filósofo estaria finalmente apto a trilhar o caminho da busca pelo conhecimento.

Nesse sentido é que o cuidado de si na perspectiva platônico-socrática representaria um treino para a morte, sendo esta a purificação definitiva do corpo. O filósofo, portanto, não apenas se prepararia para a morte como também a desejaria como ápice de seu processo de busca pela virtude, uma vez que representaria o momento de

separação de um corpo então concebido enquanto esfera de corrupção e, como tal, obstáculo cuja alma finalmente poderia se desligar. Assim, aqueles que cultivassem a filosofia corretamente estariam se preparando para a morte, de modo que para eles esta seria menos temível do que para quaisquer outros homens, pois representaria um momento de libertação das limitações do corpo (PLATÃO, 2008).

Tudo isto demonstra, que, uma vez relegado à esfera das coisas supérfluas e corruptas, o cuidado do corpo adquiriu importância inferior perante as questões filosóficas e, com isso, tudo que atendesse a necessidades e desejos corpóreos passou a ser considerado como um risco à virtude e à moral e, sobretudo, um risco ao cuidado de si entendido enquanto cuidado da alma. Conforme Foucault (2011) analisa, o cuidado de si revela-se um conceito chave para a compreensão do pensamento antigo, principalmente no que se refere ao legado Greco-romano, às relações de sujeito e verdade e à noção de moral e racionalidade que emerge a partir de Sócrates.

Isto é evidenciado na proximidade do conceito “cuidado de si” à prescrição delfica do “conheça-te a ti mesmo”, noções estas já discutidas e que Foucault (2011) também aborda enquanto complementares para a formulação do pensamento antigo acerca da relação entre sujeito e verdade. Uma vez aliados o “conheça-te a ti mesmo” do oráculo de Delfos ao “cuidado de si” preconizado por Sócrates, ter-se-ia, portanto, a fórmula fundadora da relação entre sujeito e verdade que se tornaria uma marca característica do pensamento filosófico grego, helênico e romano. Afinal, a partir de então, o cuidar-se de si mesmo teria se tornado o princípio básico de toda conduta que se pretendesse racional e a toda forma de existência que buscasse obediência ao princípio da racionalidade moral (FOUCAULT, 2011, p.10).

Pode observar-se, assim, que desde Sócrates e seu argumento em favor de um cuidado de si que privilegiasse a alma, passando por Platão e a sua abordagem acerca da virtude como purificação do corpo, tal princípio teria perpassado a filosofia de epicuristas, cínicos, estoicos, neoplatônicos e inúmeras correntes filosóficas, sendo encontrados seus traços inclusive no ascetismo cristão. Com isso, a dimensão do corpo e dos chamados “impulsos primitivos” foram sendo cada vez mais rejeitados enquanto parte verdadeira da essência dos sujeitos, de modo que tudo que fosse corpóreo passou a estar atrelado, em menor ou maior grau, a formas de desvio da virtude, da racionalidade e da moral.

É relevante notar que, no mesmo período filosófico em questão (aquele que supostamente sucede a Sócrates e que encerra a era da antiguidade grega), podem ser notados processos correlatos de desvalorização e rejeição a tais impulsos corpóreos presentes em ao menos duas das manifestações dionisíacas abordadas no princípio deste trabalho: a tragédia grega e os festejos a Dionísio. Ambas perdem a sua força até que as chamadas *expressões dionisíacas* vão sendo, paulatinamente, legadas à clandestinidade<sup>7</sup>, passando a ser oficialmente condenadas como práticas prejudiciais à vida moral e à nova forma de razão baseada no *logos* e na supremacia da alma em detrimento do corpo.

#### **1.4. O fim da tragédia e o banimento de Dionísio: os passos finais rumo ao legado da metafísica**

Conforme levantado anteriormente, o progressivo desaparecimento das “expressões dionisíacas” bem como das práticas sociais baseadas em tais impulsos festivos pode ser analisado como uma tendência que acompanha todo um contexto no qual a valorização da dimensão metafísica se sobrepõe à dimensão corpórea e mística que até então formavam, juntas, a dualidade entre clareza e embriaguez (ou ainda, entre Apolo e Dionísio) de que fala Nietzsche (1978) e que seria característica do mundo Grego Antigo. A metafísica, cuja primeira citação costuma ser apontada nos textos relativos a Aristóteles na coletânea de Andrônico de Rodes (século I a.C.), é definida por este filósofo como uma ciência primeira que estaria para além da física e da experiência sensível, constituindo uma ciência hierarquicamente superior a todas as outras por representar o fundamento comum que condicionaria a validade universal destas, abarcando os princípios essenciais dos quais todas as formas filosóficas dependeriam. (ABBAGNANO, 2007, p. 660-662).

---

<sup>7</sup> Embora oficialmente os registros de tais festejos dionisíacos já não existam a partir do período clássico, existem argumentos em favor de sua existência secreta na Grécia durante muitos séculos, numa tradição que teria chegado a Roma dando origem aos conhecidos Bacanais que posteriormente também foram proibidos, mas cuja prática teria sobrevivido na clandestinidade por um período até então indefinido.

Paralelamente ao avanço do pensamento metafísico, no que se refere à tendência que leva à decadência da tragédia, ou melhor, à decadência de seu formato tradicional presente em obras de dramaturgos como Ésquilo e Sófocles, esta acompanha um processo pelo qual a importância social das figuras míticas e das relações entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens se encontra em decadência. Diante disso, os feitos heroicos de homens e semideuses vão perdendo força diante de um público cada vez menos interessado em longas narrativas épicas baseadas em princípios que não obedecem a lógica alguma a não ser o capricho dos deuses e a inconstância da roda da fortuna. Conforme foi discutido, essa estrutura mítica teria sido alvo de críticas severas de Sócrates e Platão, para os quais a tragédia representaria uma arte inútil e irracional e, como tal, desviante do caminho da virtude.

É possível observar, portanto, que uma das principais forças que moviam o fascínio grego pela tragédia em seu formato tradicional estavam ligadas à devoção mística deste povo e à curiosidade gerada por seu mundo de deuses e titãs tão corruptíveis e instáveis quanto qualquer ser humano. Era justamente na imprevisibilidade e na ausência de qualquer justificativa racional que explicasse seus atos que consistia as peripécias do mito através do qual se dava a catarse e a então purificação das emoções gerada pela transição da felicidade à infelicidade (ou vice versa) conforme descrita por Aristóteles (1991). Assim, pode-se propor que, uma vez enfraquecida a dimensão mística da existência grega ao longo de um processo de valorização da lógica racional ligada à alma enquanto consciência de si em detrimento dos instintos e necessidades ligadas ao corpo, a tragédia sucumbe como uma ideia antiga e ingênua já superada diante de uma Grécia cada vez mais influenciada pelo socratismo estético.

Não apenas o socratismo estético com a máxima de que tudo deveria ser inteligível para ser belo, mas também a crítica platônica foi um elemento fundamental para o rebaixamento da tragédia como uma arte inferior. Para este filósofo, esta, enquanto resultado de tramas que só poderiam ser explicadas pelas forças do inconsciente, estariam mais próximas das profecias dos magos e oráculos do que a qualquer manifestação do belo que pudesse provir da inteligência humana e representar algum aspecto da virtude. Nesse sentido, a tragédia representaria uma fonte de adulação e misticismo que só atenderia aos impulsos inconscientes e, como tal, desprovidos de

tudo aquilo que uma verdadeira obra de arte deveria ter segundo os princípios socráticos-platônicos.

Atendendo a tais princípios de uma arte racionalizada, surge Eurípedes, aquele que Nietzsche denomina de “o poeta do socratismo estético” (NIETZSCHE, 2007, p.80). Afinal é a ele, enquanto sucessor de Sófocles, que se deve a então retificação da tragédia segundo novos parâmetros mais racionais e próximos à realidade concreta da vida na polis, trazendo aos palcos uma nova proposta em termos de linguagem e estrutura dramática. Nasce assim a nova comédia ática e, através dela, as narrativas épicas dos heróis trágicos e toda sua grandiosidade e proximidade com os deuses dá lugar às comédias do cotidiano, nas quais as personalidades comuns da polis dão vida às dramatizações de todo um universo realista marcado pela total previsibilidade das cenas.

Essa previsibilidade foi criada a partir de um recurso introduzido por Eurípedes por acreditar que, durante o princípio da peça, o espectador encontrava-se em grande inquietação gerada pelo problema de calcular o desenrolar posterior da trama a ser exposta. Para solucionar este problema e evitar que as incertezas do espectador desviassem seu olhar da beleza poética da obra, este dramaturgo introduziu o prólogo como forma de uma personagem expor todo o desenrolar da trama antes que a peça começasse, garantindo assim a veracidade da narrativa. A partir de então nada de imprevisível e secreto poderia desviar o público da estrutura minuciosamente preparada para representar o cotidiano e as opiniões sobre as questões corriqueiras da vida social.

Eurípedes, assim, promove a transformação da tragédia grega numa nova forma teatral retificada conforme os princípios socráticos, aplicando seus ideais de racionalização em todos os elementos cênicos. Dessa forma, surge com ele o gênero lírico-dramático através da comédia ática, substituindo os heróis épicos e seu mundo olímpico por personagens pertencentes à vida cotidiana de Atenas e a seus conflitos familiares (BENDER, 1991). Este novo gênero teatral era estruturado conforme princípios lógicos que colocavam o espectador numa posição mais confortável, pois tinham, desde o princípio da peça, a compreensão de todo o seu desenvolvimento, conforme era informado no prólogo.

Ele demarcaria assim, o fim da era marcada pela tragédia épica tradicional e o início de uma nova era, na qual a forma artística dominante – a comédia ática - foi afastada de todos aqueles elementos dionisíacos que antes faziam parte da trama trágica.

Tais elementos se referem ao coro satírico, à trama mitológica e aos festejos dos quais a tragédia era apenas uma das partes. Quanto ao coro, seus cânticos e sua representação do divino, estes já não tinham espaço dentro das novas estruturas dramáticas, que, uma vez voltadas para o cotidiano, já não recorriam ao sublime. Quanto aos mitos ou, como também chamados, das tramas mitológicas, estes deram lugar às narrativas cômicas e às cenas realistas. E, por fim, quanto aos festejos dionisiacos, estes foram os que talvez sofreram uma perda mais notável, de modo que, na era do período democrático, já haviam ruído como uma memória antiga.

Tais festejos foram oficialmente banidos com a ascensão do poder tirânico (no caso de Atenas, na tirania de Pisístrato) como forma de evitar a propagação de manifestações populares que fossem consideradas um risco à vida moral da sociedade. Assim, para controlar tais rituais profanos, foram instituídas em seu lugar as festas oficiais da polis, que, diferentemente dos tradicionais cultos a Dionísio, ocorriam sob o olhar atento dos governantes. A partir de então, os festejos dionisiacos ficaram legados à clandestinidade, tornando-se conhecidos pelo então caráter libidinoso e altamente nocivo ao cuidado de si, conforme apresentado anteriormente.

Essa visão dos festejos dionisiacos como um perigo para o cuidado de si pode ser observada, por sua vez, em “As Bacantes” (VIEIRA, 2003), uma obra de Eurípides bastante reveladora acerca do processo de marginalização pelo qual passou esse tipo de celebração. Embora Eurípides não seja o autor mais vinculado à perspectiva dionisiaca e nem mesmo cujo legado principal remonte a descrições desta divindade<sup>8</sup>, esta peça se trata de uma das principais referências a tais festejos no período em que eles entram em declínio, principalmente no que se refere ao temor que passam a despertar entre os gregos ao passarem a ser consideradas demoníacas, perigosas para a ordem pública e condenável pelos governantes.

Nesse sentido, é notável que logo nos primeiros versos de “As Bacantes” já seja retratada a figura de Dionísio como uma divindade demoníaca vingativa, ou ainda, como um deus-demônio manifesto entre os homens que se volta contra todos aqueles que não lhe prestaram culto ou não reconheceram sua condição de filho de Zeus:

---

<sup>8</sup> Uma vez que, conforme já foi levantado, este ficou conhecido principalmente pela suas comédias que inauguraram um novo estilo dramaturgico.

“Na Grécia, por aqui me introduzi. Fundei meu rito em coros dançarinos: um deus-demônio, ao homem manifesto.  
À terra dos tebanos vim primeiro.  
A pele nébrida ajustei aos corpos sobreululando, o tirso e o dardo de hera dei-lhes.  
Me denegriu quem não devia, as minhas tias maternas: ‘Não é deus Dioniso! Não é filho de Zeus!’ (VIEIRA, 2003, p. 33)”

Esse trecho do texto dramaturgico se refere às mulheres pertencentes à estirpe real tebana que teriam se recusado a prestar culto a Dionísio, contestando sua origem divina e, com esse gesto, despertando a fúria do deus, que, como castigo, as teria condenado à loucura. Uma vez enlouquecidas por seu feitiço demoníaco, suas vítimas estariam condenadas ao abandono de seus lares e a uma vida errante pelas florestas afastadas de qualquer civilização, imunes a qualquer regra moral e indiferentes a qualquer hierarquia social. Uma vida dedicada ao culto dionisíaco que, como o castigo de um deus perverso, só fazia reforçar a imagem deste como uma figura perigosa para a humanidade, pois a castigava e a condenava a forças delirantes que fugiam a qualquer controle, gerando grande distúrbio à ordem estabelecida.

Outro ponto relevante a este respeito se refere à ênfase à figura feminina como peça chave do ritual dionisíaco. Conforme Detienne (1989) discute acerca dos rituais enquanto agrupamento de pessoas que partilham afinidades e características em comum, no caso do ritual de Dionísio narrado por Eurípedes tal elemento unificador advém do caráter feminino que o ritual adquire uma vez que as vítimas da loucura que esse deus espalha são justamente as mulheres tebanas que teriam o rejeitado como filho de Zeus. Isso traz consigo, por sua vez, o caráter altamente transgressor deste culto que a narrativa euripidiana enfatiza, uma vez que ele altera um dos basilares mais elementares que estruturam a ordem existente na qual a existência feminina era delimitada ao *oikos*, isto é, ao cuidado doméstico e da família.

Uma vez retirada deste contexto, a presença feminina se revelava como algo altamente temido e esse temor mobiliza toda uma série de imagens que norteiam o trabalho de Eurípedes. Afinal, ele descreve as mênades (mulheres tomadas pela loucura de Dionísio) como figuras altamente descontroladas e violentas, capazes de perseguir, caçar e matar cruelmente. Foi assim que elas teriam matado e esquartejado Penteu ao ser surpreendido as espionando e assim é retratada a figura feminina sob a possessão do deus Dionísio. Conforme narrado por Eurípedes:

“Eis a razão de eu, para o monte, atraí-las, maníacas de furor, fêmeas frenéticas. Fêmeas tebanas portam, todas elas forçadas, paramentos para a orgia, tresloucadas, dos lares, todas, extraditadas, turba entremesclada às Cádmiás, sob o cloroso abeto, sobre as pedras. Malgrado seu, aprenda a cidadelanão ter sido iniciada em meus baqueus. Da mãe Semele faço a apologia: mostro-me um deus-demônio, o sêmen nela de Zeus. (VIEIRA, 2003, 34)”

Podemos perceber, portanto, que a loucura de Dionísio transforma as mulheres de figuras até então tidas como frágeis e dedicadas ao cuidado do lar em seres violentos e perigosos, invertendo totalmente os valores estabelecidos por uma cidadania grega masculina. A presença feminina como elemento transgressor revela-se, assim, um ponto chave para a representação do que se tornou a imagem de um culto dionisíaco como algo temido e perturbador dos mais sólidos basilares da ordem moral grega. Vários são os elementos na peça de Eurípedes que reforçam essa imagem, seja na loucura feminina, na agressividade perante aqueles que tentavam restaurar a ordem ou mesmo na descrição da montanha como representação do medo pelo desconhecido (BARBOSA, 2011, p. 5).

Temos assim a representação da dimensão dionisíaca como uma dimensão da loucura, ou mais especificamente, da loucura feminina, tornando-se assim uma poderosa força desagregadora da ordem na polis e que, como tal, deveria ser banida. Essa representação dramática torna-se um dos principais registros documentais da

passagem que há entre um festejo dionisíaco que fazia parte da rotina sazonal das cidades gregas (em que se cultuava o deus do vinho reunindo a população numa celebração que era encerrada pela encenação das tragédias) e outro que passou a ser considerado demoníaco e perigoso para a ordem social.

O festejo dionisíaco conforme tais moldes tradicionais não sobrevive ao período pré-socrático e, sobretudo, torna-se uma celebração condenada por aqueles que cultuavam o ideal do cuidado de si conforme o cuidado da alma (conforme discutido anteriormente), abandonando assim o plano ligado à experiência sensível e ao cuidado do corpo como algo de importância inferior que deveria, inclusive, ser evitado. Todo esse processo acompanha, portanto, uma tendência maior e mais profunda que se refere à influência que a metafísica passa a ganhar frente às correntes filosóficas que sucedem a Sócrates, tornando cada vez menos reconhecidas as questões ligadas à esfera dos sentidos e tudo aquilo que remetesse à “embriaguez” dionisíaca enquanto esfera do prazer e do lúdico.

Assim, a primazia da metafísica que é construída a partir de Sócrates e seus discípulos e que atravessa a história da filosofia lega a ausência de uma dimensão que compunha a então dualidade grega entre o apolíneo e o dionisíaco; dualidade esta que Nietzsche (1978, 2007) tanto defendeu como os basilares da cultura grega e que, como tal, basilares também de toda uma cultura ocidental que tanto se nutriu do legado grego. Uma vez rompida a dualidade, uma vez contemplado apenas Apolo em detrimento de Dionísio e assim, se desfeito o elo que mantinha a lucidez e a embriaguez lado a lado, teria se formado, portanto, uma cultura ocidental que não reconhece a dimensão do êxtase, do místico e do prazer como formas de acesso ao conhecimento tão legítimas quanto aquelas formas apolíneas ligadas às ideias e ao discurso.

Com tal triunfo da metafísica, restou à civilização que neles foi buscar sua matriz filosófica apenas um aspecto do conhecimento valorizado como verdadeiro, o aspecto lógico-racional. Tem-se assim o surgimento do chamado *homem-teórico* (NIETZSCHE, 2007, p. 83), desprovido de visão mística, desconectado da natureza e da esfera dos sentidos e guiado pela busca ilimitada de tudo transformar em pensamento abstrato, lógico, racional. O *homem-teórico* legado por Sócrates representa, portanto, a supremacia de um pensamento racionalizante que, em oposição a tudo aquilo que compõe as chamadas forças dionisíacas - o prazer, o místico e o utópico -, vai buscar no

uso sistemático da lógica a verdade superior presente no plano metafísico e, como tal, inacessível aos sentidos. Assim, sob as lentes da metafísica ele transforma em dualismo e cisões tudo aquilo que até então era compreendido de forma complementar: aparência e realidade, razão e sensação, natureza e filosofia, instinto e consciência, entre tantas outras.

Inaugura-se assim uma tradição filosófica que vai atravessar os séculos, encontrando sua formulação mais desenvolvida no projeto de modernidade ocidental conforme elaborado a partir do século XVIII no contexto de consolidação do Estado liberal na Europa e América do Norte. Desta forma, a herança da cisão entre o apolíneo e o dionisíaco enquanto separação entre os instintos corporais e as virtudes da alma será fonte de referência para inúmeras formas de pensamento dualistas que surgirão no Ocidente, seja o dualismo cristão inspirado em Platão, seja no dualismo cartesiano que secularizará a dicotomia corpo e alma herdada da doutrina católica. Tais heranças dualistas da cisão entre Apolo e Dionísio discutidas neste capítulo, assim como a incorporação destas no pensamento moderno, serão analisadas no capítulo que se segue.

## Capítulo 2

### **O dualismo moderno e o desperdício das experiências sociais invisíveis**

Traçar a trajetória da ideia de racionalidade inaugurada por Sócrates ao opor o mundo lógico-racional ao mundo sensível, estabelecendo a partir de então a primazia do primeiro sobre o segundo, trata-se de uma tarefa que se confunde com a própria história da filosofia ocidental e com as inúmeras formulações e reformulações pelas quais a noção de razão foi passando ao longo do tempo, seja através do pensamento romano, da teologia cristã, do pensamento renascentista, das ideias iluministas, entre tantas vertentes filosóficas. Uma vez que descrever essa trajetória de forma detalhada ultrapassa os limites e recursos disponíveis a este trabalho, torna-se relevante o enfoque num período específico no qual se consolida a concepção de razão que tem sido pelo menos a mais duradoura e reconhecida desde então – o período moderno.

Foi na modernidade que se consolidou o então triunfo da metafísica, através do resgate do pensamento dos discípulos de Sócrates, principalmente de Platão, encontrando-se, assim, a verdade lógica como fundação para uma teoria racional do mundo, mundo este formado por coisas e seres cognoscíveis (ESCOBAR, 2003). Paralelamente ao resgate da ideia de razão como matriz fundadora, verifica-se a emergência do antropocentrismo como tendência filosófica chave para a nova concepção logocêntrica do mundo, isto é, a noção de “homem” como fundamento de todo conhecimento e ordem existentes. Separa-se assim a noção de “homem” daquilo que é natural e/ou divino, reposicionando-se este como medida de todas as coisas.

O antropocentrismo e o resgate da verdade lógica como matrizes fundadoras do mundo moderno correspondem a um processo descrito por Habermas (1987) enquanto uma sistemática racionalização do mundo da vida pela qual a individualização e a universalização ocorreram paralelamente, de modo que as até então tradicionais

competências culturais foram apropriadas por formas de conhecimento especializado associadas aos aparatos administrativos do Estado e ao capital. É baseado, portanto, nas noções de razão, indivíduo, Estado e conhecimento científico que se constitui a concepção moderna de ordem. Assim, ordem e razão são mobilizadas como fundamentos da igualdade e da liberdade, o que viabilizaria a linguagem das leis e, em última instância, dos direitos (ESCOBAR, 2003, p 56).

Desta forma, conforme abordado por Mignolo (2003, 2007), a linguagem que a modernidade inaugura baseia-se numa purificação das ordens, ou seja, numa separação entre nós e eles, corpo e alma, cultura e conhecimento, homem e natureza, místico e científico. Neste sentido, ainda que tenha sido um processo totalizante cujos resultados dificilmente levariam a uma purificação total, tais cisões tornaram-se constitutivas do pensamento moderno, criando dualismos que moldaram a concepção de mundo antropocêntrica e metafísica que consolidou a modernidade enquanto tal. Assim surge a própria ideia de ciência enquanto esfera da razão objetiva em oposição à subjetividade, bem como sua busca incansável pelo distanciamento entre sujeito e objeto como garantia de racionalidade e cientificidade.

## **2.1. A separação corpo x razão: da metafísica cristã ao dualismo cartesiano**

Embora a ideia de diferenciação entre corpo e alma (ou corpo e espírito) seja universalmente reconhecida na experiência humana em suas várias culturas e civilizações conhecidas, ambos elementos foram, até o advento do cristianismo, concebidos como dimensões copresentes e não separáveis do ser humano (QUIJANO, 2005, p.223). Isso pode ser observado na própria discussão sobre a complementariedade entre o apolíneo e o dionisíaco presentes no pensamento grego antigo e que só foram encontrar sua cisão através das questões filosóficas trazidas por Sócrates e consolidadas na concepção platônica do cuidado de si enquanto cuidado exclusivo da alma<sup>9</sup>. Assim, da mesma maneira, no pensamento moderno a noção de corpo e alma como esferas

---

<sup>9</sup>Vide Capítulo 1.

separadas também possui um processo de cisão específico que ocorre como parte da história do cristianismo<sup>10</sup> e da sua doutrina cuja primazia da alma sobre o corpo é enfatizada.

Esta ênfase na primazia da alma ganhou forte impulso nos séculos XV e XVI durante a Inquisição, período marcado pela forte cultura repressiva do cristianismo e dos conflitos com muçulmanos e judeus. Nesse período, o uso do corpo como objeto de repressão serviu como poderoso instrumento para uma igreja cada vez mais forte e que, cada vez mais, enfatizava o corpo como pecaminoso, fonte de toda a fraqueza humana e passível de todo tipo de corrupção moral. Conforme Schmitt (1995) destaca, na Idade Média o corpo passa a ser considerado como algo perigoso e desprezível, visto que seria a porta de entrada para os vícios<sup>11</sup> responsáveis pela perdição da alma e, dessa forma, fonte da corrupção humana.

Com base em tal metafísica dualista de desprezo pelo corpo, a Igreja passou a sustentar a defesa da alma como único caminho para a salvação, pois nela é que se encontraria a verdadeira origem divina da humanidade e, assim, a fonte de todo bem e de todas as virtudes. Temos assim uma teologia cristã que valoriza a alma em detrimento do corpo, a fé em detrimento das coisas mundanas, a vida no céu em detrimento da vida na terra e assim por diante. As raízes de tal abordagem teológica, no entanto, remetem a um legado filosófico bem mais antigo do que a doutrina cristã medieval e que tem origem na apropriação do dualismo platônico feita pelas primeiras comunidades cristãs.

Conforme Rosa (2010) discorre, a perspectiva dualista teológica tem origem no segundo século de existência do cristianismo, quando as primeiras comunidades cristãs receberam influências de ideias gnósticas e, sobretudo, do pensamento grego. Tem-se assim um primeiro contato do cristianismo com o dualismo platônico e sua clássica separação entre espírito e matéria e, a partir daí, ambos os pensamentos irão dar origem à visão metafísica dualista presente na teologia cristã professada pela igreja e altamente exacerbada no período medieval. Podemos observar, assim, que a valorização da alma em detrimento do corpo na teologia cristã operou como uma atualização de conceitos já

---

<sup>10</sup>Que, por sua vez, também recebe influências do pensamento platônico, conforme será discutido posteriormente.

<sup>11</sup>Como a gula em Pomerius, as relações sexuais em Cassiano e o orgulho em Gregório (SCHMITT, 1995).

encontrados na noção platônica de “cuidado de si” como cuidado das coisas da alma em contraposição à rejeição às coisas corporais ligadas à esfera corruptível dos sentidos.

Portanto, a noção do cuidado de si como um cuidado exclusivo da alma conforme exposta por Platão<sup>12</sup> (bem como a noção da alma como imortal e preexistente ao corpo), na teologia cristã vai tomar a forma de uma doutrina que prega o cuidado da alma como caminho para a salvação do homem perante Deus. Assim, se na filosofia grega antiga Sócrates e Platão representam a defesa do corpo como cárcere da alma que nada mais seria do que uma fonte de necessidades e desejos que desviariam o homem da vida filosófica e da busca pela verdade; na teologia cristã esse mesmo corpo que encarcera a alma passa a ser alvo de tudo aquilo que possa ser pecaminoso e obstáculo ao caminho que liga o homem ao divino.

Tal dualismo corpo e alma, conforme exposto, não ficou, no entanto, restrito ao período grego ou medieval aqui aludidos, mas recebeu sua moderna e mais influente estruturação através de René Descartes, em trabalhos como “Meditações Metafísicas” e “Tratado das Paixões da Alma”<sup>13</sup>. Descartes, ao propor a então separação radical entre matéria e espírito, inaugura o conceito de sujeito pensante como algo distinto do corpo humano, desenvolvendo assim a metafísica cartesiana que seria fonte de uma ampla e duradoura influência a toda filosofia moderna. É a ele que se deve, portanto, a recodificação secularizada do dualismo cristão (QUIJANO, 2005, p.224), sistematizando sua antiga abordagem dualista metafísica sobre corpo e alma através dos conceitos de sujeito e de razão, que, na linguagem moderna tomará os moldes da separação entre corpo e sujeito racional ou sujeito pensante – o então *res cogitans* (DESCARTES, 2004). A partir desta separação é que a modernidade passa a contar com o conceito de sujeito racional como ponto de referência essencial para se pensar o homem moderno bem como a ciência moderna.

Ao discorrer sobre a distinção real entre a alma e o corpo no homem, Descartes irá recorrer à diferença ontológica entre o entendimento e a imaginação para demonstrar a diferença entre a faculdade mental do pensamento e a faculdade cognitiva da imaginação (DESCARTES, 2004, p. 102-103). No caso do entendimento, tem-se uma

---

<sup>12</sup> A noção do cuidado de si é desenvolvida principalmente nos diálogos: Apologia a Sócrates, Fedão e Alcebiades (PLATÃO, 1970).

<sup>13</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método; as paixões da alma; meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

capacidade humana que poderia funcionar a despeito de qualquer substrato físico, sendo assim uma faculdade mental pura; já a imaginação dependeria de um corpo para operar, isto é, ela seria a aplicação da faculdade cognitiva a um corpo e, como tal, sempre à mercê dos recursos cognitivos. Assim, temos em Descartes a separação entre o entendimento como uma faculdade puramente mental e a imaginação como imagens formadas a partir das sensações do corpo.

Conforme Cottingham (1995, p. 81-83) discute, Descartes resume bem a distinção entre as duas faculdades em carta a Mersenne em que define o entendimento como uma ideia da mente pura e a imaginação como uma ideia concebida a partir de uma imagem corporal. Com isso, o fato da imaginação depender de operações corporais além das mentais levou Descartes a concebê-la como uma fonte de conhecimento incerta, uma vez que dependeria de uma esfera que, assim como as sensações físicas, poderiam ser enganosas. Nesse sentido é que a metafísica cartesiana tem como objetivo o afastamento da mente da esfera dos sentidos como forma de garantir que a faculdade mental do entendimento possa ocorrer a partir de percepções puras do intelecto.

A então diferença entre a *res extensa* (coisa extensa, matéria) e a *res cogitans* (coisa pensante, entendimento) viria do fato de que as coisas corpóreas existiriam apenas porque há faculdades que não podem operar apenas através da mente, mas necessitariam de um corpo. Da mesma forma também ocorreria com a imaginação, que, uma vez formada a partir dos sentidos, poderia gerar ideias e imagens contra a vontade do sujeito, de modo a dependerem também de um corpo para existirem. Assim, como tais faculdades dependem da matéria corpórea e são formadas frequentemente a despeito da vontade do sujeito racional, seria necessário que existissem através de uma substância diferente da *res cogitans*, que, como tal, é uma faculdade pura do intelecto.

Surge assim a *res extensa* como algo distinto do espírito (ou mente, ou entendimento) uma vez que a existência das coisas físicas e da imaginação não seriam de modo algum necessárias à natureza ou essência da *res cogitans* (DESCARTES, 2004, p. 105). Ela dependeria de algo diferente do espírito - da substância corpórea e, desta forma, se caracterizaria como *res extensa* propriamente dita. Este raciocínio é um recurso chave utilizado por Descartes para reiterar a distinção entre corpo e alma (ou espírito) e serve de base para que conceba o sujeito pensante como não pertencente a nada que não seja o próprio pensamento, pois, mesmo que houvesse a possibilidade de

existência de um corpo ao qual a alma estivesse ligada, esta última ainda assim seria, por si só, definida como algo completamente distinto da matéria corpórea.

Esta distinção dos modos da substância entre extensa e pensante caracteriza o então dualismo de substância cartesiano (ROSA, 2010), ou seja, a concepção da mente como algo não físico e, com isso, distinto e independente de qualquer coisa física à qual pudesse estar temporariamente ligada (como ao corpo). Assim, pela perspectiva do dualismo de substância, qualquer tipo de conexão entre mente e matéria era percebida como um arranjo temporário, que não caracteriza uma unidade entre tais substâncias, mas sua distinção. Temos, portanto, um sujeito pensante que se resume à sua alma enquanto única garantia do ser, independente de qualquer meio físico e totalmente distinta do seu corpo. Descartes assim sumariza:

“Já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa (*res extensa*) e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser e existir sem ele. (DESCARTES, 2004, p.134)”

É nesse sentido que Descartes sistematiza a ideia do sujeito razão nada ser senão a então *res cogitans* – uma coisa que pensa, isto é, um espírito ou um entendimento que possui consciência de si. Ele utiliza o termo “alma” para se referir a este ser pensante que não depende da matéria para existir e que se distingue desta justamente pela capacidade de entendimento que lhe é atribuída. Na passagem citada, portanto, Descartes postula seu argumento acerca da diferença de substância entre corpo e sujeito razão, defendendo a separação radical entre a *res cogitans* e a *res extensa* que será uma marca característica de seu trabalho, principalmente no que tange as três primeiras meditações (DESCARTES, 2004), em que discorre sobre o ser racional em termos de

uma mente ou alma incorpórea que se encontra temporariamente unida a um corpo que pertence a um mundo físico ao qual ela não se iguala.

Nestes termos, temos propriedades de substâncias de extensão e de pensamento que são mutuamente excludentes, uma vez que a alma é identificada com o entendimento (e, em última instância, com o próprio eu verdadeiro do indivíduo), enquanto, por outro lado, o corpo é caracterizado por toda a porção física que a alma não possui e que lhe atribui extensão, capacidade de mudar de lugar, de estado, de postura, entre outras possibilidades que a alma não possuiria enquanto ser incorpóreo. Tal distinção essencial e excludente é que justificaria, portanto, a defesa cartesiana da ideia de que o pensamento poderia ser concebido sem um corpo, uma vez que nenhuma das características essenciais que o definem exige a existência do mesmo. Logo, nessa perspectiva, o ser humano seria uma combinação temporária entre duas substâncias incompatíveis baseada num dualismo metafísico cuja separação essencial (entre alma e corpo) é identificada por Descartes no processo de constituição do cogito através da dúvida metódica.

Tal separação entre corpo e razão-sujeito teorizada por Descartes traz a tona, portanto, uma secularização da ideia de alma no sentido teológico que gera uma nova entidade, a razão-sujeito (QUIJANO, 2005). É a esta entidade que, a partir de então, se reconhecerá a capacidade do conhecimento racional, de modo que a noção de que o ser humano é um ser dotado de razão passa a ser qualificada pela ideia de que esta razão está localizada exclusivamente na dimensão da alma e não do corpo. Este, enquanto dimensão incapaz de racionalizar, em nada se assemelharia à razão-sujeito e estaria fadado a não ser outra coisa senão objeto do conhecimento.

Uma vez expulso do âmbito da razão, a noção de corpo passou a ser incorporada à dimensão da natureza, ambas, portanto, concebidas como objetos de estudo sujeitos à manipulação e controle da razão. Tal dualidade razão/corpo se igualou, por sua vez, a uma dualidade razão/natureza que remete à oposição entre a esfera da consciência e a esfera dos sentidos conforme descritas por Sócrates (a primeira como único caminho para a verdade e a segunda como a aparência ilusória da realidade), que legou assim ao Ocidente uma primeira formulação dualista para estes pares. Uma vez sistematizada por Descartes a partir da entidade sujeito-razão, surge, portanto, a moderna objetivação do corpo como natureza que, posteriormente, teria influência sobre inúmeras formulações

teóricas surgidas na modernidade. Entre tais formulações, aquela que analisaremos neste trabalho de forma mais detalhada será a teorização científica da questão da raça, que, por sua vez, gerará as bases teóricas para o surgimento do racismo científico.

## **2.2. O racismo científico e a incorporação da questão da raça como fronteira civilizatória da modernidade**

Uma das primeiras e mais influentes teorizações científicas da questão da raça surgiu no início do segundo império de Napoleão III, com o Conde de Gobineau e seu “*Essai sur l’inégalité des races humaines*”, cujos primeiros volumes datam de 1853-1855. Gobineau desenvolve a tese da hierarquia entre as raças humanas como justificativa para o desenvolvimento desigual entre civilizações bem como para a degeneração causada às mesmas devido à inevitável mistura entre raças gerada ao longo do processo de conquista de novos territórios por parte das civilizações ditas superiores. Mesmo estas sendo superiores, portanto, estariam fadadas à ruína de decaírem uma vez que passassem a se misturar com as então chamadas raças inferiores – negros, amarelos e mestiços.

Gobineau sistematiza, assim, a noção de superioridade dos brancos europeus enquanto verdadeiros basilares da civilização através do seu estudo sobre o processo de degeneração das civilizações. Para os negros bem como para todos os outros “não-brancos” restaria o grau mais baixo na hierarquia social graças a uma suposta incapacidade biológica para uma vida civilizada tal qual a do caucasiano europeu e cujas limitações só seriam amenizadas através da missão civilizatória empreendida por este. Dessa forma, Gobineau transfere a ideia de nação ao corpo físico do homem e, com isso, conclui que só os grupos excepcionalmente dotados como os brancos poderiam ser capazes de uma organização social mais complexa, cabendo portanto a tais raças superiores governar e civilizar os vizinhos (SILVEIRA, 1999).

Nesse sentido, uma civilização se degeneraria até chegar à decadência e desapareceria graças à miscigenação oriunda do processo de conquista; degeneração esta que significaria, portanto, a mistura com raças inferiores. Esta desigualdade entre

raças se pautaria, por sua vez, na superioridade no domínio da inteligência e da moral que os brancos possuiriam, ficando relegados aos negros e mestiços apenas aquilo que Gobineau denomina de domínio das sensações, isto é, da sensualidade, dos dotes artísticos e daqueles ligados à ação corporal (GOBINEAU, 1999, 342). Temos aqui, mais uma vez, a dicotomia corpo e razão salientada como elemento chave para a compreensão da noção de sujeito-razão expurgada do corpo conforme elaborada por Descartes.

No intuito de comprovações científicas que demonstrassem a desigualdade entre brancos e negros no que tange a esfera da razão, tornou-se comum no século XIX o uso de diferentes métodos de medição craniométrica que buscavam comprovar a tese da superioridade dos doliocéfalos – os supostamente arianos que teriam um formato de crânio mais alongado que dos demais. Conforme Sérgio Costa discute, era hegemônico no período em questão o pensamento que defendia a existência de barreiras biológicas que impediam que determinados grupos alcançassem o mesmo grau de civilização em que se encontrava o europeu, de modo que se postulava como argumento predominante a inevitável desigualdade entre os diferentes grupos humanos (COSTA, 2006, p. 157).

Ao analisar a formação de tal perspectiva racista no século XX impulsionada pelos avanços dos ideais eugênicos, Costa também aponta o papel no debate desenvolvido por Cesar e Lombroso (1835-1909). O autor analisa como, em seus estudos, Lombroso identifica nos traços físicos de criminosos um suposto gen irre recuperável associado à criminalidade, de forma que tal degeneração seria algo biológico e, como tal, apenas solucionado caso os tais “gens da degeneração” não fossem passados para as próximas gerações, justificando-se assim inclusive o uso da pena de morte contra tais “criminosos crônicos” (COSTA, 2006, p. 159). Tais ideias teriam servido para a constituição de toda uma moral racista na Europa da virada do século XX, desenvolvendo-se posteriormente com Ernst Haeckel (1834-1919) em uma variação do socialdarwinismo cujas elaborações metafísicas ficaram conhecidas como monismo.

Porém, foi ainda no século XIX que o racismo científico teria encontrado sua elaboração mais bem acabada através do trabalho de Herbert Spencer (1862-1904), que desenvolveu sua teoria chamada de evolucionismo social conectando a discussão em torno da evolução biológica com a noção de progresso social. Com isso, Spencer

incorpora do campo da biologia todo um modelo classificatório e tipológico que hierarquiza as diferenças entre os povos e sociedades através da ideia de progresso e adaptação do mais forte. Isso se daria num processo universal que englobaria tanto organismos quanto sociedades, conduzindo a mudanças que levavam do menos ao mais complexo, numa dinâmica de superação contínua na qual os biologicamente mais adaptados alcançariam um estágio civilizatório mais desenvolvido e, dessa forma, um grau evolutivo superior.

A ideia central da perspectiva evolucionista de Spencer, portanto, gira em torno da noção de que no processo de evolução social haveria a permanente luta pela supremacia entre os povos e, através desta luta, se estabeleceria de forma natural a hierarquia pautada na superioridade dos mais desenvolvidos e, conseqüentemente, na subordinação dos mais fracos (CHAVES, 2003, p.30). É no curso de tal processo evolutivo que os povos menos adaptados seriam superados pelos mais bem adaptados, de modo que a vida social e biológica seguiria o mesmo curso pelo qual os mais aptos prevalecem sobre os menos aptos, ocupando assim estágios diferentes na escala evolutiva. Dessas diferenças é que surgiriam as hierarquias que estabelecem quais povos são capazes de vencer a luta pela supremacia de que trata Spencer, de modo a estabelecer aqueles que vão se sobrepor aos demais graças ao seu estágio evolutivo avançado.

Pela teoria evolucionista de Spencer, portanto, os europeus são categorizados como superiores, graças aos seus desenvolvimentos como a sociedade industrial, as formas de organização social, a produção cultural e a divisão do trabalho – todos estes considerados como o mais alto grau de evolução humana atingido. Na escala inferior encontravam-se, por sua vez, os primitivos de sociedades chamadas por Spencer de homogêneas, isto é, que não teriam a capacidade de alterar artificialmente suas condições de existência e desse modo promover diferenciações econômicas que as permitissem avançar nas escalas evolutivas a ponto de atingir o mesmo grau de desenvolvimento econômico e social observado entre os europeus (SPENCER, 1862).

A influência do pensamento de Spencer cumpre uma carreira longa, marcando as mais diversas áreas do conhecimento com o ideário evolucionista que se forma no início do século XX. Suas obras se tornaram mundialmente reconhecidas e amplamente citadas a ponto de tornarem-se referência até mesmo para empresários que defendiam a

ideia da plena liberdade de ação no mundo corporativo (COSTA, 2006). Estes empresários, baseados no pressuposto de que não se deveria haver qualquer oposição à força da natureza que tendia a destruir os biologicamente mais fracos, defendiam o não auxílio aos mais necessitados como forma de deixar o processo natural agir de modo a preservar a natural predominância dos mais aptos.

Influências do pensamento de Spencer também podem ser encontradas no trabalho de Darwin (1809 - 1882) e sua perspectiva teórica apoiada na ideia da sobrevivência dos mais adaptados que, na época, cristalizava o paradigma vigente pautado nas noções de evolução então usadas para a explicação da superioridade cultural e racial. Em “On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life” (1859), Darwin desenvolve a noção de evolução a partir de um ancestral comum por meio do processo de seleção natural, dando origem, assim, a explicação que passou a ser predominante para a explicação da diversidade de espécies existente na natureza. Esta obra se tornaria a mais influente elaboração teórica sobre a evolução das espécies e se tornou um paradigma central para a biologia e para a ciência moderna como um todo.

Já no campo da antropologia, é no trabalho de Edward B. Tylor (1832-1917) que influências evolucionistas podem ser encontradas. Com a obra “Primitive Culture” (1871), Tylor lança as bases para o recém inaugurado campo antropológico, dentro do qual, para além da superioridade civilizatória e biológica já discutidas, fosse elaborada a noção de superioridade cultural. Como um desdobramento das ideias evolucionistas iniciadas em Spencer e Darwin, em Tylor a Antropologia se fundamenta a partir do pressuposto de que o desenvolvimento humano obedece a uma sequência fixa de etapas de evolução tecnológica ao longo das quais a cultura evolui de um grau a outro. Estes estágios de evolução tecnológica é que serviriam de critério para a comparação entre diferentes sociedades, bem como da hierarquização das mais evoluídas em relação às menos evoluídas (CHAVES, 2003, p. 31).

Conforme Laraia (2004) discorre, é a Tylor que se deve uma primeira sistematização do conceito de cultura, bem como uma concepção desta como um objeto de estudo sistemático que, por ser abordado como um fenômeno natural, obedeceria a causas e regularidades que possibilitariam seu estudo objetivo. Este conceito de cultura passará a operar como um substituto antropológico à noção de raça, uma vez que, a

partir de então, a discussão acerca da diferença entre raças dará lugar ao debate sobre a diferença entre culturas mais ou menos evoluídas. Conforme Santos analisa (1996), essa transição da noção de raça à noção de cultura ocorreu perante as crescentes críticas aos modelos tipológicos raciais, modelos estes que foram sofrendo reformulações até que se cristalizasse o conceito de cultura como a principal referência para o campo antropológico.

Com base nesta referência, Tylor propõe uma análise que busque a formulação de leis sobre o processo de evolução cultural ancorada numa metodologia evolucionista tal qual empregada na biologia por Darwin. Este autor trabalha, portanto, com a ideia do confronto entre os elementos de diferentes culturas como indicadores de estágios diferentes na escala evolutiva, que, por sua vez, garantiriam o caráter científico dos estudos antropológicos e possibilitariam a reconstrução do processo de desenvolvimento dos povos e a busca pelos possíveis elos que os fariam evoluir da selvageria à vida civilizada, explicando assim os graus hierárquicos distintos que supostamente existiriam entre a cultura europeia e a cultura dos povos tidos como primitivos.

É relevante ressaltar, no entanto, que este tipo de perspectiva evolucionista, herdeira do debate sobre a diferença entre raças, não se cristalizou nem na Antropologia nem na ciência em geral como a única existente. Os trabalhos de Spencer e Tylor foram alvo de críticas e inúmeros debates como aquele iniciado pelo artigo “The Limitation of the Comparative Method of Anthropology” (1896), de Franz Boas<sup>14</sup>. Este autor representou um marco de ruptura com o princípio do evolucionismo cultural na Antropologia, pois, ao rejeitar a eficácia do método comparativo e argumentar acerca da impossibilidade de se estabelecer uma regra geral de evolução que fosse aplicável a todas as sociedades, acabou por abrir todo um debate crítico à metodologia e teorias evolucionistas.

Boas não apenas discordava dos argumentos acerca da linearidade evolutiva e das tentativas de hierarquização estabelecidas a partir dela, como também propunha uma Antropologia que abordasse a cultura a partir dos múltiplos fatores que a compõem e dos processos de desenvolvimento próprios a cada sociedade. Isso impossibilitava qualquer generalização pautada numa lei de evolução universal, uma vez que não

---

<sup>14</sup> Entre as obras deste autor que buscam refutar teses evolucionistas ligadas à ideia de raça na Antropologia se destacam também: *Changes in Immigrant BodyForm* (1908) e *Instability of HumanTypes* (1912).

haveria uma única cultura seguindo um curso linear do menos ao mais evoluído, mas sim múltiplas culturas cada uma num estágio específico do seu próprio processo de amadurecimento. Nesse sentido é que Boas defende o termo “culturas” no lugar de “cultura” e atribuiu à antropologia a tarefa de reconstruir a história dos povos bem como de desenvolver a análise da vida social (SILVA, 2011, p. 110).

No entanto, ainda que inúmeras tenham sido as críticas aos modelos evolucionistas e que se possa verificar que o campo científico, a partir do século XX, passou a se pautar cada vez mais por pensamentos que rejeitam marcadores raciais e abordam a diversidade cultural para além de teses evolucionistas, ainda assim, pode se constatar que, na atualidade, a antropologia física (ou biológica) ainda possui muitos estudos que se valem de marcadores de raça. Conforme Santos (1996) argumenta, permanece existindo estudos que utilizam a referência da raça com um enfoque que muito se aproxima dos estudos tipológicos desenvolvidos a partir do paradigma racista do século XIX.

Conforme este autor observa ao analisar a trajetória do conceito de raça no campo da antropologia, trata-se de um conceito que experimentou muitas críticas e reformulações. No entanto, no que se refere à antropologia física, ele não deu lugar ao conceito de cultura conforme pode ser observado em outras vertentes antropológicas, mas ao de população. Tal conceito manteve os traços da biologia evolucionista através de uma adaptação gradativa pela qual foi perdendo sua conotação tipológica e descritiva, assumindo assim os tons evolutivos típicos da lógica racial. Conforme Santos descreve, a noção de raça não foi abandonada, mas, através da sua nova formulação encapsulada no termo população, foi moldada para se adequar ao evolucionismo neodarwiniano a partir do qual a antropologia física foi sendo estruturada (SANTOS, 1996, p. 125). Assim:

“Ao longo da primeira metade do século XX, a maioria dos antropólogos físicos continuava a operar com os conceitos de “raça” e de “tipo racial”. Associados majoritariamente à medicina e à anatomia, mantinham-se fiéis aos estudos morfo-anatômicos descritivos, permanecendo marginais às discussões em biologia experimental e comportamental que vieram alimentar teoricamente a

síntese neodarwiniana. Tampouco foram sensibilizados pelos argumentos de autores como Franz Boas, que criticavam a ideia de estabilidade de fixidez das características raciais (SANTOS, 1996, p. 127).”

A partir de tais perspectivas lançadas pelo racismo científico, portanto, a questão da desigualdade racial adquire os termos que justificariam a concepção do corpo de supostas raças inferiores como biologicamente inapto para a razão conforme elaborada pelo projeto moderno centrado no sujeito-racional branco europeu. Por essa concepção, negros, asiáticos, índios americanos e todos os povos não europeus, estariam mais próximos à natureza do que ao do moderno sujeito-racional, o que, por sua vez, justificaria a então missão civilizatória de que fala Gobineau (1853) ao tratar da expansão europeia pelo mundo como uma forma de levar a civilização aos povos hierarquicamente inferiores.

Estas ideias deram maior legitimidade ao projeto colonial enquanto missão civilizatória encarregada de levar o progresso aos povos tidos como primitivos – progresso este que se baseava numa linha evolutiva que tinha nas etapas de desenvolvimento capitalista europeu seu modelo ideal. Uma vez instituída tal perspectiva eurocêntrica acerca de uma então evolução entendida conforme seus próprios moldes, a dominação dos povos não europeus passa a ser defendida não apenas como mera colonização mas como o dever civilizatório de levar a razão às partes do mundo onde só havia natureza.

Esta missão civilizatória tinha em vista uma linha evolutiva que indicava, portanto, um caminho ascendente cujo ponto de partida era o então homem primitivo e irracional não europeu fadado à dimensão corporal e o ponto de chegada era o moderno homem branco europeu dotado de razão. Com isso:

“[...] todos os não-europeus puderam ser considerados, de um lado, como pré-europeus e, ao mesmo tempo, dispostos em certa cadeia histórica evolutiva e contínua na qual progredia-se do primitivo ao civilizado, do irracional ao racional, do tradicional ao moderno, do

mágico-mítico ao científico. Em outras palavras, no não-europeu/pré-europeu há algo que ao longo do tempo se europeizará ou modernizará. (QUIJANO, 2005, p. 225)”

Tal cadeia história evolutiva tornou-se, portanto, uma escala de referência para que a Europa, sob a concepção evolucionista, pudesse justificar-se como hierarquicamente superior e, ao mesmo tempo, ponto de referência para todos os povos que supostamente ainda não haviam atingido o mesmo grau de civilização. Mais ainda, serviu como justificativa essencial para todo um regime colonial escravagista cuja exploração da mão de obra africana e indígena tornou-se um basilar econômico fundamental. Conforme Dussel (1995) analisa, somente a partir desta perspectiva europeia foi possível que os povos não europeus fossem considerados, até a segunda guerra mundial, como objeto de conhecimento e de dominação/exploração.

Esta demarcação entre o primitivo, mítico e irracional como uma fase pré-europeia e, como tal, pré-moderna e que representaria um ponto inferior na escala evolutiva evidencia, mais uma vez, o quanto a expulsão do corpo da dimensão da razão foi essencial para a formação da identidade do sujeito-racional moderno bem como seu duplo - o sujeito colonizado. Dessa forma, a modernidade relega ao corpo e aos diversos aspectos sociais e culturais ligados à corporalidade tudo aquilo que ela rejeita para a entidade sujeito-razão então inaugurada por Descartes e que, por sua vez, atribui às então raças inferiores colonizadas. Restou ao corpo e aos então povos selvagens, portanto, tudo aquilo que estava ligado à dimensão da natureza, da diferença, da colonialidade, do sofrimento, da experiência, da sexualidade, da violência, das expressões culturais e da festa (PEDRAZA GOMEZ, 2008).

É justamente nestas dimensões relegadas do corpo, no entanto, que podemos encontrar uma fonte inesgotável de luta política que nasce no âmbito da colonialidade e da escravidão que, enquanto partes negadas da modernidade, serão consideradas como formas selvagens, primitivas ou simplesmente formas culturais inferiores. São nestas formas ligadas à corporalidade e, mais especificamente, ligados à festa, que este trabalho irá recorrer para pensar as novas possibilidades de religação entre política e cultura como restauração de um elo original que é perdido à medida que se instaura um pensamento hegemônico que institui a hierarquia do sujeito-razão sobre a corporalidade

e as formas culturais ligadas a ela. Nesse sentido, as festas do tambor a serem aqui analisadas remetem a todos aqueles aspectos que refazem os vínculos perdidos entre corpo e razão, permitindo a abertura de um novo horizonte político no qual podemos resgatar a importância dos elementos da corporalidade então descartados como aqueles ligados à diferença, à colonialidade, à memória coletiva e ao lúdico.

Afinal, são precisamente de tais elementos que o projeto moderno busca se expurgar os atribuindo aos povos colonizados e, o que se propõe aqui, é uma leitura deste processo de negação do corpo como parte do sujeito racional como um reavivamento moderno de pressupostos metafísicos que já podiam ser encontrados no conceito de cuidado de si e na concomitante rejeição à dimensão dionisíaca enquanto uma rejeição a tudo que estivesse ligado à corporalidade (conforme discutido no capítulo 1). Sob tal perspectiva, tal separação moderna entre corpo e razão-sujeito inspirada pela herança grega bem como seu corolário evolucionista que divide racialmente primitivos de civilizados levariam a uma série de binarismos característicos do pensamento moderno que, por sua vez, alimentaram toda uma lógica colonizadora cuja herança pode ser encontrada muito além do período de expansão colonial europeu – herança esta que ainda hoje opera na invisibilização de manifestações político/culturais como as festas do tambor existentes em toda a América Latina e que, no caso das festas de terreiro brasileiro, coopera também com os mecanismos discriminatórios que mantêm tais celebrações no âmbito da clandestinidade e da marginalidade.

### **2.3. Do binarismo corpo e sujeito aos binarismos modernos: a estruturação da crítica pós-colonial**

Uma vez estabelecido que os povos indígenas, asiáticos, africanos e, enfim, não-europeus pertenciam a uma forma de existência mais próxima da natureza do que à civilização, tudo aquilo que era parte da civilização europeia passou a ser concebida em todos os outros povos como falta, como ausência, como algo que justificava um projeto de colonização dentro do qual a missão civilizatória, mais do que uma tarefa de

expansão e conquista política e militar, tornava-se mesmo um dever em nome da humanidade. Assim, levar o Estado, as leis, instituições e todo o aparato que tinha sido construído dentro do contexto intra-europeu para o resto do mundo tornou-se uma missão em nome da razão.

Conforme Clastres (2003) analisa em seu estudo sobre os povos indígenas e a rejeição destes à existência de um Uno que os submeta, a figura estatal surge como uma referência que irá orientar todos os exercícios comparativos que o ocidental irá imputar para diferenciar a si mesmo enquanto “civilizado” dos “selvagens” que vivem no estágio então primitivo da falta de um soberano. Assim, ao colocar o Estado na posição de marco evolutivo das sociedades humanas, o sentido linear de toda história, tem-se justificada a hierarquização das sociedades primitivas enquanto inferiores devido ao seu “ainda não” estágio de consolidação daquilo que seria o caminho natural de todo e qualquer povo: o estabelecimento de um aparato estatal enquanto meio legítimo de detenção da força e organização das forças de trabalho.

Essa linha evolutiva que conduz até ao Estado alimenta, portanto, uma concepção do “outro” não ocidental, do “selvagem”, como alguém que sempre se encontra privado de alguma coisa, numa tal situação de carência pela qual são considerados sempre na negativa, isto é, sempre por aquilo que não têm em comparação ao ocidente civilizado - sociedades sem Estado, sem escrita, sem história. É esta ausência que se encontra nos inúmeros relatos dos viajantes ou dos exploradores das terras não ocidentais, que, partindo da ideia de Estado enquanto destino de toda a sociedade, descrevem as mesmas a partir de tal posição etnocêntrica a partir de tudo aquilo, que, em suma, elas não são.

Dessa forma, Clastres apresenta tal tipo de descrição baseada na convicção de que “a história tem um único sentido, que toda a sociedade está condenada a envolver-se nessa história e a percorrer-lhe as etapas que, desde a selvageria, conduzem até à civilização” (CLASTRES, 2003, p. 184), como uma das formulações modernas mais recorrentes e que ultrapassam as fronteiras entre as ciências. Através destas narrativas históricas baseadas na ideia de evolução linear dos povos rumo ao Estado, o velho evolucionismo tido como superado na filosofia ressurgiu sob novas e diversas roupagens e se perpetua através da própria linguagem da antropologia e das ciências que se pretendem científicas.

Podemos citar o livro “Orientalismo” do crítico literário palestino Edward Said (1978) como umas das primeiras tentativas de esboçar uma crítica aos binarismos do pensamento ocidental que alimentam toda a lógica colonizadora supostamente civilizatória do resto do mundo não ocidental. Said tem como ponto de partida o questionamento acerca do estabelecimento a priori da oposição entre Ocidente e Oriente como forma de apreensão do mundo dentro da qual cabe ao Ocidente a tarefa de definir o que se entende por Oriente. Dessa forma, o orientalismo engendra uma forma de apreensão do mundo e se consolida, historicamente, a partir da produção de conhecimentos embasados por uma distinção binária original que tudo qualifica a partir da dicotomia Ocidente *versus* Oriente.

Tal dicotomia gera impactos profundos para a produção do conhecimento, uma vez que atende a um princípio circular e auto-referenciado que sempre remeterá à visão de um Oriente que só existe enquanto oposição, isto é, enquanto a falta de algo que existe no Ocidente e, nesse sentido, sempre é carente da intervenção deste para que possa abandonar esse estado de carência original. Conforme Costa (2002) analisa, o orientalismo se caracteriza enquanto um modo estabelecido e institucionalizado de produção de representações sobre uma determinada região do mundo que se alimenta, através de imagens autorreferenciadas, de um conhecimento que sempre recria o outro a partir da visão que tem de si mesmo, isto é, sempre concebe o outro a partir da ausência daquilo que lhe é próprio. Dessa forma, embora o oriente do orientalismo possa remeter a um lugar geográfico, ele expressa uma forma de constituição da divisão que separa o “eu” do “outro”, estando este segundo sempre em condição de inferioridade em relação ao primeiro. Sendo assim, ele manifesta:

“uma fronteira cultural e definidora de sentido entre um nós e um eles, no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior, ao mesmo tempo que permite definir o nós, o si mesmo, em oposição a este outro, ora representado como caricatura, ora como estereótipo, e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que nós não é e nem quer ser. (COSTA, 2006, p. 86)”

Tal perspectiva do orientalismo enquanto fronteira cultural e definidora de sentido que estereotipa o “outro” como tudo aquilo que se nega no “eu” é adotada por Stuart Hall (1996) ao analisar a polaridade entre o Ocidente e o resto do mundo (a oposição que ele denomina de West/Rest) enquanto a base das ciências sociais. Tendo como principal referência a noção discursiva encontrada em Foucault, Hall trabalha com a ideia presente no trabalho de Said acerca dos discursos se valerem de fontes de conhecimento comum para se constituírem e através destas, alimentar o processo de expansão colonial baseado no discurso Rest/West. Entre tais fontes poderíamos identificar: as referências bíblicas, as mitologias, os conhecimentos clássicos e as lendas presentes no imaginário dos viajantes.

A partir delas, segundo Hall, é que se estruturariam as polaridades entre um Ocidente civilizado e desenvolvido e um Oriente selvagem e subdesenvolvido, servindo assim tal binarismo como parâmetro a partir do qual a realidade passava a ser analisada. É assim que, para o autor, o binarismo West/Rest torna-se um dos fundamentos da sociologia moderna, que, ao tomar normas sociais, estruturas e valores encontrados nas sociedades qualificadas de ocidentais como o parâmetro universal de sociedades modernas, passam a definir todas as outras “não ocidentais” enquanto ausência, incompletude, deficiência a ser superada à medida que se aproxima do padrão ocidental. Dentro deste padrão, a narrativa histórica centrada no Estado-nação tem papel central, uma vez que reduz a história moderna a uma ocidentalização do mundo conduzida pelos heróis brancos através da expansão colonial.

Este tipo de crítica aos binarismos modernos se estrutura, por sua vez, principalmente após o fim da segunda guerra mundial, entre 1947 e 1970, com a descolonização política das colônias britânicas e francesas na África e na Ásia e o desenvolvimento dos estudos da subalternidade que, na Índia, tiveram Mahatma Gandhi como ponto de referência (MIGNOLO, 2005, p. 50). Já os chamados estudos pós-coloniais propriamente ditos surgem nos Estados Unidos e Inglaterra na década de 1980, como consequência tanto das transformações discursivas e epistêmicas introduzidas pelo pós-estruturalismo e pelo pós-modernismo quanto pelos movimentos pelos direitos civis e pela migração massiva, em grande parte da América Latina, para os Estados Unidos.

Nesse contexto, conforme Mignolo (2005) analisa, a academia se tornou um campo de debates políticos em torno do princípio do conhecimento, florescendo assim diferentes grupos de estudos voltados para as minorias: grupos de estudos sobre mulheres, afroamericanos, latinos, gays, asiáticos, índios, entre outros. Surge assim um ambiente acadêmico dentro do qual a questão colonial ganha relevância e passa a ser discutida de forma sistemática, sendo impulsionada pelo contexto de crítica aos binarismos modernos e da chamada virada cultural pela qual novos temas, novas abordagens e novas possibilidades discursivas foram introduzidos na agenda de pesquisa. Dessa forma, se os estudos sobre a subalternidade surgem da ferida causada pela colonização política, os estudos pós-coloniais se originam principalmente do impulso e das condições da academia ocidental, principalmente no que se refere às novas abordagens pós-modernas e pós-estruturalistas.

Assim sendo, os estudos coloniais surgem como um campo bastante amplo, que não constitui propriamente uma matriz teórica única mas que abriga uma variada gama de contribuições que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade. Ademais, o pós-colonialismo pode ser entendido em duas concepções: uma histórica e outra atrelada a práticas e discursos que buscam desconstruir a narrativa colonial. Enquanto a concepção histórica tem o pós-colonialismo como o período que sucede à independência das colônias, a segunda concepção tem em vista o conjunto de práticas e discursos que, em contraposição à versão do colonizador, buscam dar voz às narrativas escritas do ponto de vista do colonizado, isto é, dar voz àqueles que historicamente tiveram sua perspectiva ocultada pelos binarismos excludentes para os quais o diverso é qualificado como inferior. Assim:

“Na primeira acepção, o pós-colonialismo traduz-se num conjunto de análises econômicas, sociológicas e políticas sobre a construção dos novos Estados, a sua base social, a sua institucionalidade e a sua inserção no sistema mundial, as rupturas e as continuidades com o sistema colonial, as relações com a ex-potência colonial e a questão do neocolonialismo, as alianças regionais, etc. Na segunda acepção, o pós-colonialismo tem um recorte culturalista, insere-se nos estudos culturais, linguísticos e literários e usa privilegiadamente a exegese textual e as práticas performativas para analisar os sistemas de

representação e os processos identitários. (SANTOS, 2010, p. 233-234)”

Podemos observar, portanto, que o pós-colonialismo, enquanto busca pela desconstrução das narrativas essencialistas baseadas na visão do colonizador, tem um forte vínculo com o estudo da cultura e das práticas que permeiam os sistemas de representação, trazendo uma ampla crítica contra as formas de colonialidade que pode ser pensada através de três versões que variam conforme as ênfases de cada contexto histórico em questão: a versão *anticolonial*, a versão *pós-colonial* e a versão *decolonial* (BALLESTRIN, 2014). Em primeiro lugar, temos na década de 1960 a chamada crítica *anticolonial* que acompanha o período de libertação e independência política das colônias europeias com uma abordagem influenciada por vertentes teóricas como o marxismo, o pan-africanismo e as correntes anti-racismo. Esta versão da crítica à colonialidade nascerá como resposta às feridas coloniais como o racismo e a exploração econômica, contando com o pensamento de autores como Frantz Fanon, Amílcar Cabral e Albert Memmi (idem).

Posteriormente, a partir da década de 1980, no contexto da globalização e dos debates sobre a pós-modernidade, surge o campo de estudo *pós-colonial* propriamente dito, isto é, o movimento acadêmico que ocorre durante a “virada cultural” das ciências sociais que tem como precursores os chamados intelectuais da diáspora, tendo como principais teóricos nomes como Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri Spivak, Stuart Hall e Paul Gilroy. Já num terceiro momento, demarcado principalmente a partir dos anos 2000 pelo contexto do pós-neoliberalismo na América Latina e conduzido por autores como Walter D. Mignolo, Arturo Escobar, Anibal Quijano e Ramón Grosfoguel, temos o surgimento da perspectiva *decolonial*. Esta perspectiva teórica será uma versão dos estudos sobre a colonialidade que, sob a influência do pensamento latino-americano vinculado a teorias como a filosofia da libertação, a teoria de dependência e a teoria do sistema-mundo, trarão à tona temas como a colonialidade/modernidade, o eurocentrismo e a geopolítica do conhecimento (BALLESTRIN, 2014, p. 7-8).

Embora delimitar o campo teórico dos estudos pós-coloniais seja uma tarefa difícil, talvez mesmo inviável, uma vez que se trata de um campo que justamente

explora as fronteiras que existem entre as mais diversas áreas do conhecimento; por outro lado, é possível perceber uma relação de afinidade entre estes e três escolas de pensamento: o pós-estruturalismo, o pós-modernismo e os estudos culturais. No que tange o pós-estruturalismo, podemos citar a discussão sobre o caráter discursivo dos fenômenos sociais, principalmente no que tange as obras de Foucault e Derrida, como um dos pontos centrais de afinidade com o pensamento pós-colonial. Conforme Costa (2006) observa, a incorporação da lógica pós-estruturalista irá variar muito entre os autores pós-coloniais, mas o reconhecimento da relevância da dimensão discursiva das relações coloniais se faz presente na maioria dos trabalhos deste campo de estudos.

Trata-se de uma corrente que, segundo Peters (2000), surge como perspectiva de herança Nietzsche-Heideggeriana que se difere tanto do binômio modernidade/pós-modernidade quanto do próprio estruturalismo, uma vez que representa o que poderia ser descrito como um aprofundamento crítico deste. O estruturalismo foi uma corrente inaugurada partindo da linguagem e dos estudos de parentesco, do inconsciente e da psicanálise como método que pretendia promover o reencontro das disciplinas, principalmente das ciências humanas e sociais, buscando assim uma reconfiguração pautada numa trama estrutural ou fenomenológica que abrisse espaço para um campo de subjetividade mais fluido, "não substancialista" (MACHADO, 1988, p. 33).

No entanto, tal método voltado para o estudo das funções estruturais, pela análise das correspondências internas e pela crítica estrutural ao sujeito, possuía uma defasagem que logo seria identificada pela vanguarda pós-estruturalista: a ausência de uma análise que levasse em conta a dimensão histórica. É assim que, graças à proximidade com o marxismo, o pós-estruturalismo insere a questão histórica no método estruturalista, partindo do debate sobre o capitalismo como um recurso de ancoragem histórica que dá origem às transformações que se encontram na fundação do pensamento pós-estruturalista. Assim, o prefixo "pós" no caso do pós-estruturalismo indica uma busca pelo aperfeiçoamento deste através do que Peters, ao narrar a história conceitual do mesmo, descreve como um aprofundamento posterior que procura ampliar o escopo da abordagem estruturalista através da inserção da dimensão histórica, a redirecionando através de uma crítica interna que lhe proporcionaria novas perspectivas analíticas (PETERS, 2000, p. 43).

Já a segunda referência fundamental para os estudos pós-coloniais se trata da corrente pós-moderna. O conceito de pós-modernidade é empregado para se pensar o contemporâneo a partir do descentramento das narrativas e dos sujeitos, embora o programa teórico e político do pós-modernismo não seja incorporado pela maioria dos autores pós-coloniais por apresentarem perspectivas políticas diferenciadas. Conforme Esperandio (2007) argumenta, o conceito de pós-modernidade não possui uma definição geral e definitiva, uma vez que se trata de um termo que se desdobra em muitos outros e que, por isso, pode levar a vários significados e ramificações. Daí a dificuldade da sua definição, sendo assim mais viável sua compreensão em termos da recomposição de diversos elementos (políticos, econômicos, sociais) ligados à complexidade do processo de transformação cultural da sociedade contemporânea (ESPERANDIO, 2007, p. 9-10).

Uma característica marcante da pós-modernidade é a relação desta com o tempo, que se torna independente da referência espacial, trazendo à tona o fenômeno do presente absoluto que Anderson (1999) analisa para pensar a instantaneidade dos eventos que passam a pautar toda relação temporal pelo imediato. Bauman (2001) também vai abordar essa mesma característica para pensar o pós-moderno a partir da noção de tempo, indicando a tendência deste se diluir em fluxos processuais, mutáveis e dinâmicos. É a chamada “modernidade líquida” que este autor vai analisar enquanto uma emancipação do tempo em relação ao espaço demarcada pela crescente relatividade, instantaneidade e subjetividade.

Outro ponto indicado por Bauman (2001) acerca da pós-modernidade se refere à redefinição da esfera pública a partir de novos interesses, desconstruindo as tradicionais fronteiras entre o público e o privado ao dar publicidade a muitas questões antes restritas à esfera da privacidade. Trata-se de um processo de transformação subjetiva característica do sujeito pós-moderno cuja identidade torna-se cada vez mais fluida e adaptável aos mais diversos contextos. É o que Hall (2005) estuda como um sujeito sempre em processo de formação e reformatação, se mantendo em constante fluxo de transformações e adaptações às múltiplas possibilidades de representação que os sistemas culturais oferecem.

Por fim, a terceira conexão se dá com os estudos culturais, que, conforme já mencionado, encontram-se na matriz dos desenvolvimentos teóricos que, de questões ligadas à classe e ao marxismo se desdobrarão (a partir de meados de 1980) em temas

como racismo, etnicidades, gênero e identidades culturais que, por sua vez, darão origem aos estudos pós-coloniais propriamente ditos. Os Estudos Culturais têm seu início na década de 1950, quando F.R. Levis (1895-1978), em prol de um sistema educacional capaz de distribuir os cânones culturais para todas as classes, dá origem à corrente chamada de *leavisismo*. Levis inaugura, assim, o foco sobre a questão cultural a partir da valorização do acesso à chamada alta cultura, principalmente no que se refere ao acesso da classe trabalhadora.

Para além do *leavisismo*, no entanto, vão surgir os trabalhos “Uses of Literacy” (1957) de Richard Hoggart (1918-2014) e “Culture and Society” (1958) de Raymond Willians (1921 - 1988) que se tornarão grandes referências para os Estudos Culturais. Eles vão trazer abordagens que buscam não apenas a difusão da alta cultura como no caso de Levis, mas o contato com as formas culturais compartilhadas pelas classes trabalhadoras. Por fim, uma terceira obra que compõe a base dos Estudos Culturais – “The making of the English working-class” (1968), de E.P. Thompson (1924-1993), vai discutir o componente político e conflitual existente na identidade da classe operária, independente de valores e interesses culturais particulares (PRYSTHON, 2010, p. 3). Junto destas obras, o surgimento do *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), na Universidade de Birmingham (Inglaterra), servirá de base fundadora para este campo de estudos que terá a noção de subalternidade como um de seus principais focos de interesse.

Podemos observar, portanto, que todas essas três referências (pós-estruturalismo, pós-modernismo e estudos culturais) serão relevantes para a construção de um pensamento pós-colonial que parte da evidência de que toda enunciação vem de algum lugar e que, assim, se pauta pela crítica a um processo de produção do conhecimento científico que privilegia modelos e conteúdos próprios àquilo que se definiu como a cultura nacional nos países europeus e, portanto, tem em vista o desenvolvimento de trabalhos que auxiliem na desconstrução da própria lógica na qual se assenta a relação colonial. Para tais estudos (assim como para o presente trabalho), muitas das experiências de minorias sociais subalternizadas e dos processos de transformação ocorridos nas sociedades “não ocidentais” continuam sendo tratados a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com aquilo que se definiu como centro. Nesse sentido, o “pós” do pós-colonial não representa simplesmente um

“depois” no sentido cronológico linear; mas uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas são significadas (HALL, 1996).

#### **2.4. O desperdício das experiências sociais invisíveis: uma crítica ao modelo hegemônico de racionalidade**

Se de um lado, a discussão sobre a cisão entre o apolíneo e o dionisíaco nos revelam a existência de uma complementariedade inicial entre corpo e alma cultivada pela cultura grega antiga e que só é rompida a partir do pensamento socrático, de outro, os estudos pós-coloniais nos auxiliam na desconstrução dos binarismos, dos essencialismos e da lógica discursiva que sustentam um projeto moderno ancorado num modelo de razão dualista e metafísico que privilegia o âmbito do pensamento lógico-discursivo em detrimento da esfera dos sentidos e da corporalidade. Pautado nessa lógica, estrutura-se não apenas o pensamento colonial, mas a própria concepção de modernidade, de ciência, de progresso e de todo um processo hierarquizante que prevalece como paradigma hegemônico que mantém na subalternidade, na marginalidade e na invisibilidade inúmeras formas de conhecimento, de experiências emancipatórias e de lutas sociais.

Afinal, as lutas emancipatórias existentes no mundo pós-colonial engendram um conjunto altamente heterogêneo de práticas que transbordam e contestam as fronteiras entre corpo e razão, cultura e conhecimento, arte e política, entre tantas outras. Conforme Santos (2002, 2006, 2010) argumenta, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ocidental reconhece, uma vez que suas lentes só enxergam aquilo que é transmitido pela razão pautada na linguagem lógico-discursiva. Isso gera o então desperdício da experiência social que o autor tantas vezes recorre para pensar as lacunas do modelo de racionalidade que, numa referência a Leibniz, este denomina de razão indolente.

Tal indolência da razão se manifestaria através de quatro formas distintas: a da razão impotente, manifesta no determinismo e no realismo; a da razão arrogante, baseada no livre arbítrio e no construtivismo; a da razão metonímica gerada pelo

reducionismo e pelo dualismo, e, por fim, a da razão proléptica, que remonta ao evolucionismo e à ideia de progresso. Com isso, temos:

“a razão impotente, aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria; a razão arrogante, que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade; a razão metonímica, que se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima; e a razão proléptica, que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente. (SANTOS, 2010, p. 95-96)”

Trata-se, portanto, de um tipo de racionalidade que sob as mais diversas formas incorpora e cristaliza uma forma de conhecimento que tem sido hegemônica tanto no plano científico quanto filosófico há, pelo menos, dois séculos no Ocidente (QUIJANO, 2005). Dentro do contexto sociopolítico em que tal razão indolente se desenvolve, poderíamos incluir: a consolidação do Estado liberal na Europa e na América do Norte, as revoluções industriais, o desenvolvimento capitalista, o colonialismo e o imperialismo. Ela remonta, assim, à revolução científica do século XVI ocorrida no âmbito das ciências naturais e, posteriormente, ao longo dos séculos XVIII e XIX, incorporada às ciências sociais (SANTOS, 2010).

Tais desenvolvimentos históricos geram o contexto a partir do qual se pode falar num modelo ocidental de racionalidade científica, que, embora admita certa diversidade dentro de seus próprios parâmetros, não reconhece outras formas de conhecimento como os estudos humanísticos, literários, filológicos, entre tantos outros. Trata-se, portanto, de um modelo de racionalidade limitada mas que se apresenta como totalizante na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. Entre tais princípios e regras destaca-se a busca de relações causais

voltadas para a formulação de leis, que, à luz de regularidades observadas, visam prever o comportamento futuro dos fenômenos (ESCOBAR, 2003).

Tendo em vista tais questionamentos, a crítica ao então desperdício da experiência social que permita visibilidade a inúmeras práticas emancipatórias pós-coloniais que não se dão pela via lógico-discursiva depende, em primeiro lugar, de uma crítica ao próprio modelo de racionalidade hegemônico que o projeto da modernidade legou como único possível. Trata-se de uma crítica, portanto, ao paradigma de conhecimento da modernidade, que, segundo Santos (2002), se divide em duas principais vertentes: o conhecimento regulação, pautado na ideia de ordem e o conhecimento emancipação<sup>15</sup>, baseado na noção de solidariedade. O primeiro remete a uma escala que progride no sentido caos-ordem, e, o segundo, no sentido colonialismo-solidariedade, sendo a oposição ignorância-conhecimento o eixo central de ambos.

No pilar da regulação teríamos o Estado, o mercado e a comunidade, enquanto no pilar da emancipação encontraríamos três formas de racionalidade: a cognitivo-instrumental, a prático-moral do direito e a estético-expressiva. Conforme discutido por Santos (2002, p. 78), tanto a racionalidade moral-prática como a estético-expressiva foram, ao longo da história de consolidação do projeto moderno ocidental, invadidas pela racionalidade cognitivo-instrumental, que, por sua vez, se desenvolveu baseada numa noção de ciência baseada no pensamento lógico-discursivo como forma de conhecimento superior, isolado e intocável. Desta forma, teria se instaurado a hegemonia<sup>16</sup> de uma matriz científica utilitária e causal que se sobrepôs às duas outras formas de racionalidade: a prático-moral e a estético-expressiva.

---

<sup>15</sup> O conceito de emancipação é uma referência recorrente ao longo deste trabalho e, seguindo a concepção de Santos (2002), entendemos por emancipação o processo transformativo pelo qual se afirma uma perspectiva de existência humana e social pautada em processos de solidariedade e ação coletiva. Em contraposição a perspectivas focadas exclusivamente no racionalismo individualista e economicista, tais processos geram relações de autoridade partilhada no lugar de relações hierárquicas de poder.

<sup>16</sup> A noção de hegemonia é um conceito que pode ser empregado tanto para pensar as relações de poder entre Estados no sistema internacional como, conforme elaborado na *Teoria da Hegemonia* de Antônio Gramsci (1987), para nomear a capacidade de direção moral e intelectual que uma classe dominante (ou aspirante a dominante) adquire através da conquista do consenso e da legitimidade perante a maioria da população (BOBBIO et al., 1988, p. 579-580). A partir da concepção gramsciana, Boaventura Santos irá desenvolver sua análise das correntes teóricas hegemônicas e contra-hegemonias da democracia, sendo as primeiras representantes das correntes predominantes desde o século XIX e, as segundas, aquelas que desafiam o conteúdo democrático e social do contrato social subjacente aos Estados nacionais modernos (SANTOS, 2002).

Desta forma, o diagnóstico do autor aponta para uma progressiva sobreposição do pilar da regulação sobre o pilar da emancipação ao longo de toda a modernidade através da convergência entre modernidade e capitalismo e pela consequente racionalização da vida coletiva baseada apenas na ciência moderna e no direito estatal moderno. Com isso, embora no pilar da emancipação pudéssemos encontrar três formas de racionalidade, a sobreposição do conhecimento regulação sobre o conhecimento emancipação acabou por gerar a imposição da racionalidade cognitivo-instrumental sobre todas as outras, as suprimindo e impondo o princípio da regulação do mercado sobre os princípios de Estado e comunidade.

Dessa forma, mesmo a noção de emancipação se viu refém de tal concepção de razão baseada na regulação, que, conforme Gilroy aponta, baseou-se numa tradição que por muitos séculos manteve a ideia de que “a vida boa para o indivíduo e o problema de uma ordem social e política melhor para a coletividade poderiam ser alcançadas por meios racionais” (GILROY, 2001, p. 98). Portanto, pela perspectiva moderna, a emancipação esgotou-se na própria regulação e, assim, a ciência tornou-se a forma de racionalidade hegemônica, tendo o mercado como o único princípio regulador. Foi essa *hipercientificização* da emancipação e *hipermercadorização* da regulação que gerou a marginalização da racionalidade estético-expressiva enquanto esfera do lazer, do prazer e da utopia, mantendo-a excluída do projeto moderno e do seu racionalismo científico (SANTOS, 2002, p. 74).

Tal marginalização, no entanto, teria possibilitado uma semiliberdade a esta forma de racionalidade que, invisibilizada perante o projeto hegemônico, teria sobrevivido como forma inacabada da modernidade, sempre aberta a novas ressignificações, adaptações e possibilidades criativas. Na racionalidade estético-expressiva, portanto, poderíamos encontrar a via de emancipação que melhor teria resistido à cooptação da razão cognitivo-instrumental, permanecendo num espaço de fronteira entre arte e política, cultura e conhecimento, estética e ética, corpo e memória. Entre vários outros fatores, isso pode ter ocorrido porque ela se vincula à esfera artística que, tão permeável e inacabada como a própria obra de arte, torna-se mais resistente à sujeição demandada pelo automatismo técnico-científico.

Tal movimento de resistência presente na própria história das manifestações emancipatórias ligadas à racionalidade estético-expressiva nos levariam, por sua vez,

aos conceitos de prazer, autoria e artefactualidade discursiva enfatizados por Santos (2002). São eles que garantem a sobrevivência da individualidade intersubjetiva do *homo ludens*, isto é, àquela capacidade primitiva de complementariedade entre corpo e mente pela qual se preserva o prazer do jogo entre os seres humanos. É precisamente nesta capacidade de jogo que emana a força lúdica que resiste à dominação de uma colonização que não é apenas política ou econômica, mas também epistêmica (MIGNOLO, 2003). Conforme Santos discorre:

“A colonização do prazer na modernidade ocidental deu-se através da industrialização do lazer e dos tempos livres, das indústrias culturais e da ideologia e prática do consumismo. Contudo, fora do alcance da colonização, manteve-se a irredutível individualidade intersubjetiva do *homo ludens*, capaz daquilo que Barthes chamou *jouissance*, o prazer que resiste ao enclausuramento e difunde o jogo entre os seres humanos. Foi no campo da racionalidade estético-expressiva que o prazer, apesar de semi-enclausurado, se pôde imaginar utopicamente mais do que semi-liberto. (SANTOS, 2002, p. 76)”

É nesta esfera do “prazer semi-enclausurado”, portanto, que Santos (2002) vai encontrar a intersubjetividade do *homo ludens* como via de resistência a uma colonização que também se consolida pelo controle das formas de lazer. Esta, por sua vez, pode ser pensada a partir das três *topoi* que o mesmo autor propõe para pensarmos a construção de uma nova subjetividade pós-colonial: o barroco, a fronteira e o sul. No que se refere à racionalidade estético-expressiva, o barroco se revela uma chave importante, pois enquanto estilo artístico, época histórica ou *ethos* cultural, em todas as suas facetas apresenta o efusivo, excêntrico, caótico e subversivo como poderosas forças criadoras que atuam na formação de uma nova intersubjetividade individual e coletiva que pode contribuir para o surgimento de um novo senso comum estético.

Em busca deste novo senso comum, inúmeros são os movimentos de resistência descolonial que lutam contra a invisibilidade e a marginalidade perante uma esfera pública moderna (e também perante toda uma mentalidade científica moderna) que só reconhece a qualidade emancipatória aos projetos oriundos da esfera da racionalidade lógico-discursiva. Podemos perceber, portanto, que tornar visíveis os projetos

emancipatórios que ocorrem para além desta forma de racionalidade hegemônica depende de uma descolonização da própria concepção da política enquanto esfera separada, assim como das concepções dualistas herdadas de uma modernidade fundada a partir de cisões: corpo e mente, cultura e conhecimento, arte e política, entre tantas outras.

Isto depende, por sua vez, da descolonização epistêmica de que trata Mignolo (2003) ao analisar a geopolítica do conhecimento e expor todo o processo de formação do imaginário científico no qual a capacidade de teorizar foi restrita a alguns autores localizados em determinados lugares geohistóricos do globo, legando ao projeto moderno uma visão de mundo altamente etnocêntrica e eurocêntrica<sup>17</sup>. Assim, ao buscar as respostas na colonialidade do poder e na diferença colonial, este autor vai expor o processo de colonização epistemológica que se encontra arraigado na formação do sistema moderno/colonial cuja perspectiva eurocêntrica tornou o direito à produção do conhecimento um privilégio de poucos.

Para proceder a tal descolonização epistêmica, por sua vez, Mignolo (2003) propõe práticas que permitam o encontro das teorias, pensamentos e linguagens hegemônicas com outras formas de conhecimento produzidas na vasta diversidade do mundo colonial cujos conhecimentos, teorias, línguas, memórias e histórias foram e continuam sendo subalternizadas. Com isso, temos um dos principais nortes do presente trabalho: a busca por uma visão descolonizada do conhecimento, da ciência e dos projetos emancipatórios que, por sua vez, dependem de uma percepção descolonizada da própria noção de esfera pública<sup>18</sup>, que, por tanto tempo, tem sido espaço privilegiado daqueles que, ao longo de toda a história, monopolizaram o domínio sobre os recursos discursivos e, assim, sobre os discursos de poder. Propõe-se, assim, a visão

---

<sup>17</sup> Na lista de autores europeus levantada por Mignolo (2003) para analisar este processo de geolocalização do conhecimento encontram-se: Hegel, Weber, Kant, Marx, Foucault, Nietzsche, Habermas, Bourdieu, Deleuze, entre muitos outros.

<sup>18</sup> A noção de esfera pública passa por várias abordagens teóricas ao longo do tempo, e, neste trabalho, temos como referência a perspectiva arendtiana (conforme apresentada no capítulo 1) e a elaboração habermasiana, que, embora inspirada pelo trabalho de Hannah Arendt, possui uma série de diferenças e até mesmo discordâncias em relação ao trabalho desta pensadora. Em “Mudança Estrutural da Esfera Pública” (1984), Habermas apresenta a esfera pública como um espaço situado entre a esfera privada e o Estado, caracterizado pela discussão livre e racional do exercício da autoridade política e que emerge no contexto do desenvolvimento do capitalismo mercantil na Europa do século XVII. Neste espaço intermediário, a capacidade reflexiva do indivíduo se desvincularia dos interesses ligados à economia doméstica e à subjetividade, permitindo a formação da opinião legitimada não mais a partir de fatores sociais externos, mas pelos argumentos racionais sustentados via debate público (AVRITZER, COSTA; 2004; p. 707).

pluriversalista de que fala Grosfoguel (2007) ao propor transformações epistemológicas que deem conta da diversidade epistêmica que existe para além daquela instituída como hegemônica pelo capitalismo global.

Acredita-se, portanto, que só uma epistemologia liberta de tais amarras modernas e uma abordagem pluriversal que abarque a ampla diversidade da experiência social existente no globo será capaz de proporcionar o reconhecimento aos inúmeros projetos emancipatórios subalternizados que se encontram no âmbito da invisibilidade. Mais do que isso, no que tange aos movimentos de resistência ligados à racionalidade estético-expressiva (SANTOS, 2002) dentro dos quais destacaremos as festas do tambor conhecidas como Jongo e Candombe (que serão estudadas mais adiante), temos desafios ainda mais amplos. Dar visibilidade à relevância política destas celebrações envolve uma verdadeira abertura de caminhos baseada no encontro entre tradições de pensamentos distintas em que territórios de fronteiras são explorados e a possibilidade de troca entre formas de conhecimento hegemônicas e formas de conhecimentos locais (ligadas ao espaço da memória, do lúdico e do jogo) pode gerar novas formas de pensamento e, junto delas, novas possibilidades de mundos e saberes até então desconhecidos.

Portanto, o que a presente abordagem política das festas do tambor demandam enquanto desafio epistemológico por uma abordagem pluriversal, é uma concepção ampliada da política que seja capaz de abarcar formas de resistência alternativas que se pautam em vínculos de solidariedade, no compartilhamento de uma memória comum e na afirmação de formas estéticas geradoras de sentidos comunitários. Ou seja, estas festas, ao unirem cultura e resistência, geram aqueles vínculos entre arte e política que Rancière (2004) analisa enquanto vínculos que advém não da capacidade artística de representação da sociedade e seus conflitos, mas da possibilidade de contínua constituição material e simbólica de um tipo de espaço-tempo onírico no qual formas de experiência sensível são compartilhadas, instituindo modos inovadores de suspensão que recortam o tempo e repovoam o espaço gerando novos recursos de interpretação do real que motivam os atores a uma condição de presença e autoafirmação em territórios onde muitas vezes impera a discriminação, a invisibilidade e a ausência de quase tudo.

## Capítulo 3

### **A dimensão oculta da modernidade e suas formas de resistência invisíveis**

Partindo de um levantamento da cisão entre o *apolíneo* e o *dionisíaco* ocorrido na filosofia grega e passando pelas modernas atualizações do binarismo corpo e razão, esta pesquisa propôs até então uma discussão sobre alguns dos pontos de gestação de um modelo de razão lógico-instrumental que vai atingir seu ápice num projeto de modernidade que vai advogar para si a exclusividade da razão – razão esta que dá origem a uma concepção científica dualista que enxerga racionalidade e corpo/política e cultura como esferas separadas e que privilegia a dimensão cognitivo-instrumental sobre todas as outras. É esta concepção que vai garantir a invisibilidade dos inúmeros projetos emancipatórios pós-coloniais que ocorrem para além das fronteiras da racionalidade lógico-instrumental, principalmente no que se refere à racionalidade estético-expressiva.

Essa forma de racionalidade alternativa a que Santos (2002) alude nos leva, por sua vez, à uma forma de resistência que sempre fez parte da modernidade e que operou como resposta silenciada à tentativa de ocultação do lado sombrio que esta sempre negou e que tem origem na violência da escravidão, da subjugação e do extermínio de povos indígenas e africanos. Trata-se da face oculta que Nietzsche (1978) denomina de sombras e fantasmas que assombram um projeto de modernidade que embora se pautasse num modelo de razão tido como superior, só se estruturou enquanto tal através da escravidão desumana da *plantation* e da colonização baseada no extermínio e na violência:

“Devemos notar: a civilização alexandrina precisa de uma casta de escravos para poder existir e durar: mas nega, em sua consideração otimista de existência, a necessidade de tal casta e, por isso, quando o efeito de suas belas palavras de sedução e apaziguamento sobre a ‘dignidade do homem’ e a ‘dignidade do trabalho’ estiver gasto, irá pouco a pouco ao encontro de um horrível aniquilamento. (NIETZSCHE, 1978, p.18)”

As palavras de Nietzsche (1978) se referem, assim, a uma concepção da escravidão como a dimensão esquecida da modernidade que a história moderna sempre procurou esconder e que se configurou numa filha bastarda (GILROY, 2001) cuja dimensão musical e performativa sempre desafiou as bases epistemológicas de um projeto de razão expurgado da corporalidade<sup>19</sup> e de tudo que remete ao *dionisíaco*<sup>20</sup>. A racionalidade hegemônica ocidental, por tal perspectiva, surge não apenas como compatível com a colonização e a escravidão, mas como voluntariamente cúmplice destas (GILROY, 2001, 127), uma vez que mantém invisíveis todas as outras formas de razão que revelam a existência do indizível terror racial e da subalternização de inúmeros povos e de suas formas de conhecimento, expressão e resistência.

### **3.1. A crônica social colonial e as práticas de silenciamento dos “batuques dos negros”**

A ocultação das formas de resistência ligadas à colonialidade e à escravidão através do silenciamento de suas formas expressivas, culturais e artísticas foi um recurso sistematicamente empregado ao longo de todo o período escravista no continente americano e se refletiu numa crônica colonial fortemente marcada por menções pejorativas à música, dança e celebrações promovidas pelos escravos africanos. Conforme Castagna (1991) analisa, a documentação europeia produzida

---

<sup>19</sup> Vide capítulo 2.

<sup>20</sup> Vide capítulo 1.

acerca das colônias, principalmente do século XVI ao século XVIII, era fortemente marcada pela visão depreciativa com a qual era descrita a música dos africanos e suas práticas culturais trazidas para as senzalas do novo mundo. As expressões culturais destes tinham ainda maior rejeição do que as músicas e danças indígenas, que, embora também não pudessem se encaixar num modelo cultural pautado no padrão branco europeu, eram foco de interesse dos missionários e seu projeto catequizador.

Temos assim, uma crônica colonial que descreve as manifestações culturais dos escravos de uma forma bastante negativa, enfatizando a ameaça que estas representavam enquanto celebrações caracterizadas pelo sensualismo imoral, pela incitação à desordem e à desobediência aos patrões, pela invocação de forças demoníacas e por todo tipo de perigo associado ao suposto primitivismo dos negros. Nesse sentido, frequentes são os relatos das danças lascivas, dos batuques monstruosos, dos ruídos incompreensíveis e dos movimentos obscenos (SARMENTO, 1880) que eram vistos nas senzalas de todo o continente e que são descritos como manifestação bárbaras altamente indesejáveis a uma sociedade que tinha como referência os padrões morais da burguesia cristã europeia.

Esse tipo de descrição não é diferente no caso da crônica histórica colonial e imperial brasileira, em que as festas dos escravos eram retratadas de forma caricata e depreciativa. Os chamados “batuques dos negros” (TINHORÃO, 1988) ficaram conhecidos como festas noturnas nas quais os escravos, reunidos nos terreiros dos casarões, se utilizavam de tambores feitos de troncos de árvores e pele de animais curtidas nas fogueiras como base para celebrações ritualizadas das quais faziam parte cânticos, danças coletivas e práticas religiosas dos diversos grupos étnicos africanos reunidos pelo trabalho forçado. Tais festas foram, durante séculos, descritas como sinônimo de “diversão desonesta” e de ritualismo pagão, estando essa perspectiva presente em inúmeros relatos de viajantes, cronistas e autoridades locais.

Um dos primeiros relatos destas festas típicas das senzalas marcadas por danças coletivas e batuques de tambores foi feito no século XVII pelo holandês Zacharias Wagener (1614 - 1668), escrivão de Maurício de Nassau. Ele descreve o batuque dos negros observado entre um grupo de escravos de Pernambuco em que observa as características da festa e o transe conduzido pelos movimentos dos seus participantes. Seu relato é de uma dança frenética e incansável que envolve saltos e contorções

variadas e desencontradas nas quais uma bebida feita de açúcar junto ao ritmo hipnótico dos passos levam os negros a uma atividade irracional em que se sujam de poeira a ponto de tornarem-se irreconhecíveis (TINHORAIO, 1988, p. 29-30).

Outro relato bastante exemplar acerca da perspectiva da crônica colonial brasileira se refere à descrição feita por Nuno Marques Pereira (1652-1733), que, em seu “Compêndio Narrativo do Peregrino da América”, dá uma amostra do Brasil colônia do século XVIII, com sua natureza exuberante, suas terras pouco povoadas e suas personagens típicas como os donos das fazendas, seus familiares, os escravos negros, os moradores dos vilarejos e as autoridades locais (RODRIGUES, 2011). Em sua narrativa ele faz o registro das histórias vividas por um suposto peregrino viajante que atravessa o Recôncavo baiano numa saga que tem como destino as terras do ouro em Minas Gerais.

Nesse percurso é que é descrita a festa de escravos (na ocasião chamada de calundu) que o autor tem contato ao se hospedar numa fazenda do interior da Bahia. Ao descrever os sons dos batuques, Pereira (1988) utiliza termos como “confusão do inferno”, “abusos indecentes”, “ritos gentílicos”, entre tantos outros para caracterizar como demoníacos os ritos praticados pelos escravos e para aconselhar a sociedade contra a suposta essência imoral de tais celebrações (PEREIRA, 1988, p. 146). O autor aconselha energicamente que se queimem os tambores numa grande fogueira e adverte que a permanência de tais ritos representaria a ruína da sociedade brasileira, que não poderia aceitar a introdução de feitiçarias e calundus dos escravos altamente perigosos para a moral e para a ordem social.

Esse tipo de visão, embora radical, foi reforçada inúmeras vezes por representantes do poder político, administrativo e religioso, movidos pelo temor de que tais festas se tratassem de rituais que servissem de estímulo à desobediência e rebeliões. Com isso, no início do século XIX, num período em que a pressão pela abolição só fazia aumentar o temor dos proprietários frente a possíveis rebeliões escravas, sucessivas proibições ligadas aos “batuques dos negros” surgiram, ora acirrando o combate às festas, ora tolerando algumas temendo que a repressão extremada pudesse gerar represálias escravas. Stein (1985) descreve essa situação nas fazendas de Vassouras, no estado do Rio de Janeiro, onde as reuniões dos escravos para a dança do *caxambu* preocupavam os patrões. Estes pressionaram o governo local para coibir tais encontros e, de 1831 e 1838, surgem regulamentos municipais proibindo todas as

festividades e encontros de negros em que estivessem presentes as “danças e o candomblé”; manifestações que, segundo os patrões, poderiam ser perigosas para os brancos pois poderiam estar ligadas a fins sinistros e sociedades ocultas voltadas contra eles (STEIN, 1985, p. 243-244).

Este tipo de temor era voltado, principalmente no que se refere às autoridades eclesiásticas, para a dimensão religiosa que tais festas poderiam constituir enquanto ritos pagãos descritos como cultos demoníacos e supersticiosos. T tamanha era a preocupação em se distinguir a dimensão religiosa da dimensão lúdica de tais festividades que D. José da Cunha Grã Ataíde, governador de Pernambuco entre 1768 e 1769, chegou a propor a distinção entre dois tipos de “batuques dos negros”: os de cunho religioso ligados às casas ou roças nas quais se encontravam altares de ídolos e rituais escondidos; e os destinados ao lazer, que, embora também não fossem de todo inocentes e também fossem contrárias aos bons costumes, representavam um mal menor para a sociedade. Com isso, o parecer do governador é a proibição dos primeiros – de cunho religioso, e a tolerância dos segundos – voltados apenas para o lazer, de modo a evitar males maiores como revoltas e represálias dos escravos (TINHORÃO, 1988, p. 43-44).

Com isso, a tendência torna-se, de um lado, a coibição das festas noturnas de terreiro marcadas pelas danças e batuques intracomunitários das senzalas, e, de outro, a tolerância às celebrações em que não se percebiam traços das “superstições africanas”, como era o caso dos festejos públicos dos reis congos também conhecidos como congadas. Neles, os escravos seguiam em cortejo pelas ruas festejando os santos católicos e fazendo sua coroação simbólica através de seus próprios reis africanos numa procissão marcada por cânticos, batuques e danças. Tais festejos tornaram-se a festa negra mais tolerada no período, uma vez que era considerada inofensiva por se basear em referências católicas e ocorrer na rua sob os olhos vigilantes dos patrões (DIAS, 2001). Com isso, em relação às Irmandades negras do congado e à instituição dos Reis do Congo, o relato dos cronistas será sempre mais tolerante, surgindo inclusive expressões de benevolência e admiração perante tais manifestações de fé cristã.

Desde o século XV podem ser encontrados registros sobre confrarias de negros do Rosário, de São Benedito e Santa Efigênia bem como de sua participação nos cortejos públicos junto aos seus Reis Congos. Eles operavam como forma de inserção

dos escravos nas festividades dos brancos através da adoção dos valores religiosos e morais católicos, representando, muitas vezes, a única via de inserção dos escravos na sociedade colonial, além de oferecerem a oportunidade de reverenciarem sua nobreza ancestral de uma forma permitida pelos patrões. Para estes últimos, as congadas sempre foram duplamente vantajosas, seja para acalmar possíveis ânimos revoltosos, seja para ostentar publicamente seus escravos cristianizados, reforçando assim seu status de poder perante a sociedade local (JANCSÓ, KANTOR; 2001).

Por outro lado, as expressões culturais não vinculadas às referências católicas que ocorriam através dos “batuques dos negros” permaneceram na clandestinidade sofrendo todo tipo de proibição, principalmente no que se refere à preocupação das autoridades administrativas e religiosas, a partir do século XVIII, com a participação de mestiços e brancos nas festas musicais dos negros das zonas urbanas (DIAS, 2001). Esta mesma preocupação pode ser verificada no que se refere aos batuques das senzalas das fazendas, que, em geral, representavam a única opção de lazer para a elite branca rural. Assim, inúmeros são os relatos da presença dos brancos como espectadores dos batuques dos negros, escandalizando as autoridades religiosas que condenavam essa comunhão pela qual senhores e senhoras deixavam a casa grande em busca do lazer e do lúdico presente nas senzalas (CARNEIRO, 1974).

Essa dualidade marcada pelo fascínio e, ao mesmo tempo, terror que as festas de terreiro causavam entre os brancos era um fenômeno típico da ambiguidade moral escravista que, ao mesmo tempo em que proibia e castigava a exibição dos corpos que dançavam, cantavam e desafiavam a moral burguesa, também se utilizava destes mesmos corpos como objeto de satisfação de desejos, de lazer e de diversão. Conforme Maria Lúcia Montes analisa:

“Mesmo para o senhor, o corpo-coisa do escravo propõe a experiência assustadora da ausência de limites: pode ser surrado, torturado, dilacerado e morto, mas também apropriado a bel-prazer, para satisfação dos apelos da carne. Assim, as marcas que designam esse corpo enquanto outro-mercadoria, instrumento de trabalho, o primitivo a ser domado — também o assinalam como objeto de repulsão, desejo e sedução. (MONTES, 2000, p. 65)”

A autora mostra, portanto, que esse corpo apropriado pela ausência de limites da escravidão traz consigo a ambiguidade essencial de ser, simultaneamente, negado e desejado, rejeitado e necessário, parte da sociedade e excluído dela. Tratam-se dos duplos indissociáveis que fazem da escravidão uma dimensão constitutiva tanto da modernidade quanto da colonialidade e que torna necessária a persistente aceitação/negação desse escravo dentro da sociedade colonial. Afinal, é dele que vem a principal fonte de mão de obra das colônias e a indispensável força de trabalho do campo e da cidade, mas, ao mesmo tempo, é nele que reside tudo aquilo que a visão racista eurocêntrica deseja se expurgar: das culturas tidas como bárbaras por se basearem na corporalidade, nas manifestações coletivas baseadas na dança e na festa como forma de interação social e nos ritualismos pagãos tidos como profanos ou demoníacos mas que, ainda assim, eram capazes de fascinar e seduzir os senhores.

É justamente diante desta necessidade de exclusão da presença do escravo da história das nações modernas e, ao mesmo tempo, perante a efetividade de sua existência nestes mesmos Estados como força de trabalho indispensável durante longos séculos, que surge uma forma de ambivalência que Du Bois vai chamar de dupla consciência dos negros na modernidade (DU BOIS, 1961). Ela surge da tensão entre a busca de homogeneidade étnica no contexto do moderno estado nacional e a presença de escravos negros (e, posteriormente, de seus descendentes) vistos como inferiores e ameaças aos projetos nacionais. Há, portanto, uma inserção ambivalente destes na história de tais Estados, pois, de um lado, havia a inclusão efetiva no processo de construção da modernidade e, de outro, a exclusão sistemática da vida política no âmbito dos Estados-nações.

Essa duplicidade refletia, por sua vez, na tensão identitária entre a matriz étnica (ou racial) e a matriz nacional (ou ocidental), se mantendo assim a ambivalência de uma inserção sempre incompleta, pois fadada ao conflito entre duas categorias de identidades coletivas diferentes: uma trazida da África e constituinte de uma suposta identificação negra comum, outra fundada nos estados nacionais que vão abrigar os vários fluxos da diáspora negra gerada principalmente pelo comércio transatlântico de escravos. Nesse sentido é que Bruce Jr (1999) vai discorrer sobre a dupla consciência descrita por Du Bois enquanto uma construção identitária que se inscreve numa série de oposições ligadas ao sentimento de ser, ao mesmo tempo, africano e americano, ou ainda, de não ser plenamente nenhum dos dois.

Tal ambiguidade tem profundos impactos na formação da subjetividade do afro-descendente, gerando uma dicotomia cultural que internaliza os valores e práticas da cultura dominante e leva a processos altamente excludentes a tudo que foge ao estereótipo padrão do branco europeu. Deles resultam o espaço de invisibilidade, de desterritorialização e de ausência que se torna constitutivo de um *self* que já nasce inserido naquilo que Fanon descreve como “zona de não-ser” (FANON, 1967, p. 8), isto é, dimensões existenciais marcadas pelo complexo identitário que pode chegar ao ápice da autonegação e do desejo de ser branco e europeu. São as então “aberrações afetivas” herdadas do período colonial marcadas pela relação senhor-escravo (FANON, 2008, p. 27) e responsáveis pelas sucessivas negações do *self* que serão constituintes de uma psique afro-americana dilacerada pelo complexo de inferioridade e alijada da sensação de pertencimento.

Conforme Mbembe (2001) discute acerca do caso das Antilhas, esse *self* afrodescendente dilacerado de que trata Fanon (1967, 2008) em muitas partes do continente americano levou a uma repressão da memória da escravidão entre os próprios descendentes de escravos, que, devido a sentimentos de vergonha e inferioridade, se recusariam a reconhecer a própria ancestralidade e evitariam restabelecer qualquer contato com suas origens. Isso reflete uma narrativa da escravidão que foi condenada a ser um fantasma que assombra o inconsciente daqueles cujo passado histórico invisibilizado teve de ser constantemente reprimido e ocultado para que nunca viesse a tona. Para existir com esse estigma histórico, muitos desses indivíduos marcados pela vergonha da escravidão tinham de esquecer o nome de seus pais e ancestrais no mesmo momento em que se afirmasse a questão da origem e da filiação, numa fuga permanente de um traço identitário sempre marcado pela vergonha e pela invisibilidade.

Todos estes processos de invisibilização - seja das formas de expressão, das matrizes culturais, das origens africanas ou até mesmo de um *self* identificado com o escravo, fazem parte de uma negação do negro dentro das sociedades coloniais como tentativa de apagamento de uma história moderna que não consegue se expurgar de sua herança colonial marcada pela violência, pelo discurso racial e pelo etnocentrismo. É precisamente através desta herança que a subalternidade persiste como forma de existência sujeita à marginalização perante um pensamento ocidental calcado numa matriz de razão que exclui tudo aquilo que remete ao corpo, ao lúdico, ao mítico e ao utópico como formas legítimas de conhecimento, resistência e luta.

No entanto, tal projeto cartesiano de razão separada da cultura perde seu direito exclusivo à racionalidade justamente quando se torna inevitável a constatação da escravidão como algo interno a seu processo de estruturação e parte indissociável de seu projeto civilizatório (GILROY, 2001). É essa faceta oculta da modernidade que revela um jogo político que se decide previamente em favor daqueles que “puderam controlar os mecanismos de produção e reprodução dos discursos de poder considerados legítimos em cada Estado-nação específico” (COSTA, 2006, p. 119). Um jogo regido, portanto, pelo império da palavra e pela subsequente imposição da separação entre ética e estética, razão e cultura, política e arte.

Nesse sentido, a música, o canto e a dança que marcaram as festas conhecidas como “batuques dos negros” vão contrapor, nas senzalas, toda uma história de subjugação e sofrimento que vai se valer das expressões ligadas ao corpo, ao ritmo e à festa como poderosas forças de afirmação e instrumento de luta que persistiu mesmo após a abolição da escravatura tornar-se uma realidade em todo o continente. Como veremos na próxima seção através do caso do brasileiro, a abolição não garantiu o fim da desigualdade entre brancos e negros, pois o ideal de nação no qual as elites das ex-colônias se basearam foi inspirado no modelo europeu, e, com isso, o racismo fez persistir a desigualdade racial que o fim da escravidão não foi capaz de solucionar e que os movimentos sociais negros passaram a combater das formas mais variadas, principalmente no que tange a formação da consciência e a luta por direitos igualitários.

### **3.2. Entre a liberdade e o preconceito racial: da rejeição do negro nos projetos de nação pós-abolição à nacionalização do mestiço como símbolo nacional**

Após o período escravista, a história cultural, social e política das relações raciais na América Latina pode ser pensada através de dois processos distintos que ocorrem até a década de 1970<sup>21</sup> em boa parte das ex-colônias: um marcado pela rejeição dos ex-escravos e seus descendentes como partes dos projetos de nação que tinham

---

<sup>21</sup>O período pós 1970, marcado por grande efervescência dos movimentos sociais em prol de uma agenda ligada às questões identitárias, culturais e redistributivas será analisada na próxima seção.

como referência o modelo europeu; outro caracterizado pela desetnicização e nacionalização dos afro-descendentes como símbolos nacionais para os governos populistas e seus projetos nacionalistas (FERREIRA, 2006). Tendo em vista que a análise da trajetória de tais relações raciais geradas pela diáspora africana na América Latina bem como as formas específicas pelas quais tais relações se desenvolveram ao longo da história de cada ex-colônia seria um projeto complexo que em muito ultrapassa os limites deste trabalho, propõe-se uma análise que tenha como referência o caso brasileiro.

Ainda que o Brasil possua um contexto bastante específico na região devido à colonização portuguesa<sup>22</sup>, a condição imperial temporária, as dimensões geográficas continentais, a abolição tardia<sup>23</sup> e mais uma série de fatores que tornam o país um caso único na região, ainda assim acredita-se que se trata de uma referência bastante emblemática para a descrição desse primeiro período de rejeição e desvalorização da população afrodescendente dentro das sociedades latino-americanas, bem como das discussões em torno da visão do negro e do mestiço como símbolos nacionais. Ambos os processos podem ser compreendidos através do exemplo brasileiro e de seus pensadores que revelam uma série de fatores bastante emblemáticos acerca da questão racial pós-abolição da escravatura.

Conforme veremos acerca desse primeiro período de rejeição dos afrodescendentes dos projetos de nação que sucedem a abolição, trata-se de um momento histórico que se caracterizou pelas políticas raciais das elites nacionais que excluíram sistematicamente a população afrodescendente e sua cultura dos projetos de construção de cada nação. Conforme Ferreira analisa (2006), as elites latino-americanas passaram a criar políticas que tinham como objetivo o embranquecimento de seus países, investindo na promoção da migração massiva de mão de obra europeia branca, o que, por sua vez, contribuía com a marginalização da população afrodescendente através de sua exclusão do mercado de trabalho.<sup>24</sup> Conforme Seyferth (1996) argumenta acerca do Congresso Universal de Raças ocorrido no ano de 1911 em Londres, o que

---

<sup>22</sup> Diferentemente da maioria dos países americanos colonizados pelos espanhóis.

<sup>23</sup> O Brasil foi o último país americano a abolir a escravidão, sendo esta abolida através da Lei Áurea assinada pela princesa Isabel em 1888.

<sup>24</sup> Neste período, a resistência afrodescendente se consolidou através da formação de partidos de base racial. As experiências mais importantes na região foram o Partido Independente de Color, em Cuba nos anos 1920, a Frente Negra Brasileira, nos anos 1930, e o Partido Autóctono Negro, no Uruguai, a finais dos anos 1930.

supostamente deveria ser um relatório sobre a legislação e a prática de colonização com imigrantes no período que sucede a independência, revelou-se “um texto entremeadado por diversos capítulos dedicados à análise das correntes imigratórias do ponto de vista da questão racial” (SEYFERTH, 1996, p. 52).

No caso do Brasil isso não foi diferente e o debate sobre abolição e imigração ocorreu num contexto altamente influenciado pelas teorias raciais europeias, principalmente no que se refere ao evolucionismo, ao positivismo, ao liberalismo, ao cientificismo e ao darwinismo social. Pode-se observar, assim, que as ideias raciais que circulavam na Europa foram absorvidas e reelaboradas no Brasil do século XIX e que tais ideias auxiliaram no projeto de nação que, naquele contexto, tinha como objetivo a filiação do Brasil à matriz civilizatória ocidental identificada com o modelo do hemisfério Norte. Temos assim um contexto abolicionista fortemente influenciado pelo liberalismo, o que, por sua vez, levou a um modelo abolicionista limitado ao plano legal e que, sem qualquer projeto de inclusão social pós-abolição, simplesmente acabou por lançar os escravos e seus descendentes à sua própria sorte (BOSI, 1992, p. 266).

Temos no Brasil um modelo abolicionista, portanto, que atou o liberalismo e preconceito (BOSI, 1992) de forma tal que tornou a libertação dos escravos um passo para uma nova realidade de opressão marcada pelas limitadas oportunidades de inserção social e econômica durante as quatro décadas que seguiram a abolição. Este modelo teve como principal componente uma política imigracionista claramente impregnada de matrizes racistas que viam na chegada dos imigrantes uma solução não apenas para o problema da escassez da mão de obra na agricultura, mas sobretudo como um recurso ao projeto de nação que tinha como principal alvo o branqueamento da população (HASENBALG, 2005, p. 165). Isso fica evidenciado pelo posicionamento de Joaquim Nabuco em prol de uma política imigracionista que não deixava dúvidas de que tinha como objetivo um Brasil mais branco (SKIDMORE, 1976, p. 37) e, dessa forma, mais próximo a uma matriz civilizacional europeia.

Conforme Hasenbalg (2005, p. 176) argumenta, trata-se de uma política que teve impactos que vão além da marginalização dos afrodescendentes no que tange o acesso ao emprego e a inclusão na sociedade que se pretendia branca. Trata-se também de um padrão de distribuição regional desenvolvido durante o regime escravista que é perpetuado e até mesmo reforçado, concentrando negros e mulatos na região

economicamente mais atrasada do Brasil. Com isso, a maior parte dos afrodescendentes ficou fora do Sudeste, local onde as principais oportunidades de desenvolvimento socioeconômico estavam concentradas, seguindo assim uma política regional que os matinha em partes do país onde as oportunidades educacionais e ocupacionais eram mais escassas.

Portanto, podemos observar que a política de imigração brasileira, além de participar do processo de exclusão do ex-escravo do acesso a terra e ao trabalho, também atuou de forma efetiva nos planos: de branqueamento da população, de distribuição regional desigual que manteve os afrodescendentes fora do sudeste do país, e, por fim, de formação de uma identidade brasileira compatível com os moldes importados das teorias raciais europeias. Quanto a esta identidade nacional em formação, muitos foram os intelectuais brasileiros empenhados em pensá-la a partir do projeto de filiação à modernidade ocidental sob a influência das teorias racistas ligadas ao determinismo biológico que chegavam da América do Norte e da Europa no final do século XIX. Entre eles podemos destacar pensadores como Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Graça Aranha, Oliveira Viana, entre outros que também se propuseram a pensar a mestiçagem no Brasil neste período.

Partindo do pressuposto defendido pela maioria dos pensadores europeus da época acerca da suposta inferioridade natural e da degenerescência gerada pela mestiçagem (MUNANGA, 2004), estes autores brasileiros, sob forte influência do positivismo, vão se debruçar sobre a questão da mestiçagem no Brasil como forma de classificar e ordenar uma matriz racial que fosse coerente com o desejo de filiação ao modelo branco europeu. Entre as posições mais radicais podemos destacar a de Nina Rodrigues, professor de medicina legal, fundador da escola científica conhecida como escola baiana e antropólogo com inúmeros trabalhos etnográficos sobre a população negra e mestiça da Bahia, promoveu a tese da degeneração racial como forma de compreender os supostos efeitos degenerativos da mestiçagem no Brasil.

Segundo Nina Rodrigues, sendo a espécie humana poligênica, a raça branca ocuparia lugar de superioridade, sendo negros e mestiços uma forma de degenerescência que deveria ser evitada, pois, na mistura de raças muito distanciadas é que se encontraria a origem de inúmeras formas de doenças, demências e comportamentos ligados à criminalidade. Nesse sentido, para o autor, a pobreza assim como

enfermidades e a criminalidade seriam mais propensas entre negros e mestiços, visto o grau de degenerescência que a mestiçagem representaria enquanto uma fraqueza biológica ou psicológica (MARTÍNEZ-ECHAZÁBEL, 1996). Outro aspecto da inferioridade mestiça seria encontrado na dimensão religiosa, uma vez que o autor argumenta que o Brasil seria um exemplo de que os efeitos degenerativos da mestiçagem não se aplicam apenas ao plano físico e intelectual, mas também à dimensão afetiva e religiosa (NINA RODRIGUES, 2006, p. 116).

Essa visão é desenvolvida na obra “O animismo fetichista dos negros baianos” (2006), em que, baseado nas etnografias realizadas em casas de candomblés de Salvador, Nina Rodrigues faz um levantamento da gramática das religiões dos afrodescendentes como uma das maiores expressões de inferioridade cognitiva do negro. Ao constatar que o fetichismo africano se disseminou por toda a Bahia, contaminando a sociedade com rituais primitivos, Nina Rodrigues relaciona a inferioridade dos ritos africanos à incapacidade dos afrodescendentes de aderirem a uma forma de religiosidade superior e abstrata como o cristianismo. Ao discutir sobre as ilusões da catequese dos negros no Brasil (NINA RODRIGUES, 2006), o autor aponta a junção da crença nos Orixás africanos às referências dos santos católicos<sup>25</sup> como a principal causa da degeneração religiosa na Bahia, assim como um exemplo típico da degeneração trazida pelos mestiços à sociedade brasileira.

Esse reconhecimento negativo da presença de negros e mestiços no Brasil também pode ser encontrado nas teses defendidas por Sílvio Romero, autor que irá influenciar muitos pensadores do período, cristalizando uma visão que se tornou hegemônica dentro da elite intelectual brasileira acerca da suposta inferioridade de negros, índios e mestiços perante uma hierarquia social pautada na então superioridade dos brancos. Essa superioridade justificaria as medidas que tivessem como meta o branqueamento da população como as políticas de imigração, que, sob tal perspectiva, representariam um recurso de modernização para um país que se pretendia filiar à matriz ocidental. Assim, as discussões raciais no Brasil do final do século XIX e início do século XX serão, seja pela teoria de branqueamento defendida por Sílvio Romero, Graça Aranha, Euclides da Cunha, entre outros, seja pela tese da degeneração racial de Nina Rodrigues; marcadas por uma visão de hierarquia racial pela qual índios, negros e

---

<sup>25</sup> Que se tornaram poderosos símbolos do sincretismo religioso brasileiro.

mestiços serão vistos como a origem dos males do Brasil (MARTINEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 108).

Este tipo de pensamento baseado na rejeição dos não-brancos do projeto de nação com o qual se buscava formar uma identidade genuinamente brasileira só vai sofrer uma mudança através da obra de Gilberto Freyre (1900-1987). Ele desenvolverá um novo parâmetro para a análise da sociedade brasileira pelo qual o discurso do racismo científico perderá sua centralidade, rompendo assim com a tendência da elite intelectual que até então era influenciada pelas teorias raciais de conteúdo biologizante importadas da Europa do final do século XIX (GOMES, 2009, p. 98). Ao romper com o racismo científico, Freyre inaugura uma nova forma de se pensar a presença do negro, índio e mestiço na sociedade brasileira, apostando na mestiçagem como uma forma de encontro cultural singular característico do povo brasileiro.

Desta forma, em suas obras “Casa Grande & Senzala” (1933) e “Sobrados Mucambos” (1936), Freyre vai propor uma nova forma de se pensar a mestiçagem no Brasil, trazendo uma perspectiva antropológica que irá se contrapor à tendência então dominante que concebia a mistura entre raças como uma fonte de degeneração da sociedade brasileira. Entre os defensores deste tipo de tendência podemos destacar Oliveira Viana, teórico cuja abordagem sobre a mestiçagem se pautava numa percepção das relações raciais a partir da divisão entre grupos superiores e inferiores, com os brancos ocupando a posição mais elevada nesta hierarquia (VIANA, 1938). Já Freyre, embora também considerasse a mestiçagem como constitutiva da formação racial brasileira, irá abordá-la não como fonte de divisões sociais, mas como fonte da riqueza cultural do Brasil e, nesse sentido, motivo de orgulho nacional. Assim, enquanto a abordagem da mestiçagem de Viana consolida uma tendência que reforça a ideologia de branqueamento da sociedade brasileira, Freyre trará uma nova perspectiva que irá valorizar a mistura entre brancos, índios e negros como um símbolo da diversidade cultural do país.

Nesse sentido, sob forte influência do pensamento de Franz Boas<sup>26</sup>, Freyre desenvolverá uma abordagem antropológica que distinguirá herança biológica de características adquiridas através de influências sociais, econômicas e culturais. Em

---

<sup>26</sup> Teórico com quem estudou antropologia na década de 1920 na Universidade de Columbia e de quem herdou uma visão diferenciada entre a concepção de raça e cultura.

“Casa Grande & Senzala” essa abordagem vai apresentar um retrato das estruturas sociais e econômicas do engenho colonial, numa caracterização que incorpora a figura do negro como parte integrante do encontro cultural que dá origem à sociedade brasileira e que, como tal, teria na miscigenação entre brancos, negros e índios sua maior riqueza. Essa exaltação da formação mestiça da cultura nacional também pode ser encontrada em “Sobrados e Mucambos”, obra em que o autor descreve a miscigenação verificada não só nas fazendas mas também nas cidades como fonte de atenuação dos antagonismos entre as diferentes matrizes culturais existentes no Brasil.

Gilberto Freyre abre a possibilidade, portanto, de uma percepção da mestiçagem como uma propensão natural das terras brasileiras para o encontro cultural e, que, desta forma, deveria ser motivo de orgulho e não rejeição, afinal, geraria um tipo de democracia única no mundo que faria da figura do mestiço a síntese das diferenças e antagonismos que teriam se unido para dar origem à sociedade brasileira (SOUZA, 2006, p. 50). Com esta abordagem sobre a mestiçagem Freyre encontrou, portanto, uma nova forma de pensar a mestiçagem no Brasil para além das teorias raciais que alimentavam a visão do negro, índio e mestiço como males nacionais que deveriam ser solucionados através das políticas baseadas no ideal do branqueamento. Conforme Guimarães (2005) argumenta, a solução de Freyre à questão da mestiçagem no Brasil contou com um modo inovador de contornar o provável ódio entre as raças através da aposta no sincretismo cultural como um valor positivo para a sociedade brasileira (GUIMARÃES, 2005, p. 86-87).

No entanto, embora o papel de Freyre tenha sido essencial para o avanço nas discussões sobre a identidade nacional para além do modelo pautado na crença numa suposta hierarquia racial e na busca pelo ideal do branqueamento, sua abordagem ainda mantém uma perspectiva civilizacional calcada no modelo ocidental iluminista no qual os brancos, ainda que não por motivos biológicos, permaneciam ocupando o topo da pirâmide social. Esse viés iluminista podia ser encontrado também na obra do principal mentor de Freyre, Franz Boas, que propôs um deslocamento do critério de hierarquização entre as diferentes sociedades da biologia para a cultura, mas, no entanto, sem alterar a valorização da ideia iluminista de civilização como capacidade de produzir prosperidade material e sustentar o código valorativo cuja principal referência permaneceu sendo o modelo europeu (COSTA, 2006, p. 158).

Outra crítica emblemática à obra de Freyre se refere à naturalização das relações patriarcais que esta consolida ao não problematizar o despotismo e o autoritarismo que marcaram as relações entre senhores e escravos. O poder político na concepção freyriana fica, portanto, concentrado na esfera privada sob o comando do grande proprietário, que, por sua vez, mantém uma estrutura patriarcal que consolida o familismo ou personalismo que consolida tanto a miscigenação entre raças gerada pelo encontro cultural (conforme Freyre analisa) quanto uma estrutura social desigual e arbitrária pautada na violência da escravidão que mantém os escravos dependentes da benevolência de seus senhores. Isso consolida a tendência de uma análise cujo viés culturalista ignora os fatores socioeconômicos desiguais existentes entre os diferentes grupos culturais, não problematizando assim o lugar do negro, do índio e do mestiço nessa pirâmide social.

Em suma, podemos afirmar que a obra de Freyre se tornou referência essencial para se pensar a questão racial na formação da sociedade brasileira. Se por um lado ela teve uma contribuição fundamental para a perda da centralidade das teorias do racismo científico a partir da afirmação da mestiçagem e do sincretismo como fonte de orgulho nacional; por outro, ela se baseou numa concepção de civilização baseada no modelo iluminista europeu que, no Brasil descrito por Freyre, adquiriu uma dimensão patriarcalista que ocultou as relações de poder que mantinham intacto um regime desigual e despótico. Regime este pelo qual não só a miscigenação surgiu, mas também uma hierarquia econômica e social na qual os afrodescendentes, assim como índios e mestiços, sempre ocuparam um lugar de inferioridade.

Podemos perceber, que, de modo semelhante à forma como a questão da mestiçagem freyriana envolve a dupla faceta da valorização da figura do mestiço como orgulho nacional mas, ao mesmo tempo, gera a ocultação das relações de poder envolvidas numa abordagem culturalista que naturaliza as desigualdades socioeconômicas no Brasil; no caso mais amplo da América Latina também temos uma possível correlação com o uso da figura do mestiço como símbolo de integração social pelos partidos e lideranças populistas emergentes na região nas décadas de 1930 e 1940 e da correspondente desetnização e nacionalização dos seus projetos culturais (FERREIRA, 2006). Isso ocorre num período marcado pela queda do modelo exportador de matérias primas e por uma série de mudanças socioeconômicas que

alçaram os novos partidos e lideranças populistas ao poder em busca de transformações políticas.

Assim, se o período anterior foi caracterizado pela rejeição do afrodescendente dentro da esfera pública e dos projetos de nação que tinham como meta o branqueamento da população e o mimetismo com as formas culturais europeias tidas como referência civilizacional, a partir de 1930 pode-se verificar um movimento político pelo qual os mestiços e práticas culturais populares de matrizes africanas vão se tornar símbolos nacionais em inúmeros países da região. Surge, assim, um segundo período marcado pela desetnicização e nacionalização de inúmeras dessas práticas culturais que, pela primeira vez, terão espaço e aceitação dentro de círculos sociais antes restritos às referências europeias. Esse processo pode ser observado no Brasil através do samba e da capoeira regional; em Cuba através da rumba e dos blocos carnavalesco de conga (comparsas), na República Dominicana através do merengue, em Trinidad e Tobago através do calypso e dos tambores de aço e no Uruguai através do candombe (FERREIRA, 2006, p. 5).

Nesse período muitos músicos, companhias artísticas e religiosos afrodescendentes terão visibilidade na esfera pública e até mesmo certa mobilidade social impulsionada pela valorização de seus trabalhos. Vários serão os estímulos ao consumo da cultura produzida por afrodescendentes, cuja estética se tornará uma referência que se fará presente em encartes de cds, revistas, roupas, penteados e mais uma série de práticas estilísticas e artísticas pautadas na valorização do arcabouço cultural e estético herdado da diáspora negra na região. Por outro lado, paralelamente, pode-se verificar uma sistemática estratégia de desvinculação destas práticas das origens étnicas afrodescendentes, num processo de desetnicização ou desafricanização pelo qual, a partir de então, estas vão sendo incorporadas ao sistema midiático como símbolos nacionais.

Assim, pode-se de dizer, que, neste período, a aceitação das práticas culturais e estéticas afrodescendentes se dará às custas da nacionalização destas como produtos culturais nacionais, as tornando símbolos apagados dos antigos referenciais raciais que tanto foram motivo de preconceito quanto bandeira de luta dos movimentos afrodescendentes da região. Desta forma, em muitos casos o que se observará é que, em pouco tempo, os produtores originais destas práticas padecerão novamente da

inviabilidade gerada pelas tendências efêmeras e readaptações contínuas do mercado cultural voltado para as plateias brancas, não havendo assim, neste processo de nacionalização cultural, maiores compromissos com a preservação das matrizes originais afrodescendentes criadoras destas práticas. Conforme Martin-Barbero (1997) analisa, o consumo das práticas culturais dos afrodescendentes enquanto um espetáculo midiático não representou uma solução suficiente para garantir-lhes qualificação social, pois, se de um lado possibilitou os meios de visibilidade na esfera pública, de outro, apenas reforçou os elementos que mantêm as desigualdades que se encontram na estrutura das sociedades latino-americanas (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 240).

### **3.3. Os novos movimentos sociais e a abordagem cultural: entre a luta pela visibilidade e as lutas ainda invisíveis**

A partir de 1970, uma nova geração de movimentos sociais verá com suspeitas todo o processo midiático pelo qual as práticas culturais dos afrodescendentes serão ressignificadas como nacionais e populares. Neste novo período, discussões acerca da exotização e da folclorização das manifestações de origem africana questionarão o uso da imagem do afrodescendente como mero objeto de estudo e sua manipulação como apenas mais uma forma de ocultação do preconceito racial que mantêm as relações de desigualdade entre brancos e não-brancos. Tais questionamentos se darão, portanto, num contexto de emergência de novas formas de mobilização, ativismo e luta social que ficou conhecido como o “fervilhar dos anos 70” (SANTOS, 2000, p. 64) – um período que trouxe para a luta afrodescendente os elementos simbólicos, culturais e identitários que caracterizaram os novos movimentos sociais e as demandas pós-materiais a eles vinculadas.

Para pensar essa nova configuração dos movimentos sociais que se desenvolve neste período, uma série de abordagens teóricas irão ser elaboradas<sup>27</sup>, apontando o

---

<sup>27</sup> Entre os autores que abordam a questão dos novos movimentos sociais podemos destacar: TOURAINE (1984); MELUCCI (1980, 1988); PICHARDO (1997); HANNIGAN (1985); ALEXANDER (1998), entre outros.

surgimento de um novo tipo de sociedade resultante da mudança macroestrutural do capitalismo que deslocaria o foco dos conflitos das relações de classes e do mundo do trabalho para a esfera da cultura (ALONSO, 2009). Nessa nova configuração social, temas ligados à produção industrial e ao plano econômico dariam lugar a questões ligadas aos modos de vida e às identidades, de modo a gerar novas formas de mobilização coletiva que não dependeriam de uma base social fixa. Trata-se da sociedade pós-industrial que Touraine (1984) irá conceber para analisar as formas de mobilização que, graças à emergência dos novos sujeitos sociais e das demandas pós-materiais, irão trazer à tona questões ligadas à esfera simbólica que permeia a identidade de grupos marginalizados como negros, índios, mulheres, homossexuais, entre outros.

Os novos movimentos sociais representariam, assim, formas de resistência ligadas à busca da apropriação do tempo, do espaço e das relações cotidianas cujas contestações de ordem simbólica seriam voltadas para a construção ou reconhecimento de identidades coletivas. Isto é, elas defenderiam “políticas expressivas” desvinculadas da demanda por bens ou cargos políticos, pois ligadas à afirmação de identidades e à preservação da autonomia e das formas de vida ameaçadas pela lógica sistêmica racionalizante do mercado e do Estado (ALONSO, 2009, p. 63). Nesse sentido, os novos movimentos sociais não se mobilizariam com a finalidade de combater o Estado ou conquistá-lo, mas com o objetivo de gerar a pressão social necessária para reverter, no âmbito da sociedade civil, processos de exclusão, discriminação e injustiça social.

A nova perspectiva de mobilização e resistência que nasce através dos novos movimentos sociais proporciona, portanto, um marco fundamental para se pensar as novas articulações dos Movimentos Sociais Negros a partir da década de 1970 no Brasil. Eles inauguram uma nova fase de mobilização que se caracteriza principalmente pelo desenvolvimento da capacidade de propor uma agenda ligada a questões identitárias essenciais para a busca de soluções contra o preconceito racial e a exclusão social. A partir deste período, os novos Movimentos Sociais Negros brasileiros trouxeram à tona a bandeira da formação de consciência e da luta por uma nova interpretação da realidade que serviu de contraponto às teorias baseadas na afirmação da existência de uma suposta democracia racial no país e na premissa da igualdade social entre brancos e não-brancos.

Estes movimentos lançarão mão da mobilização em redes de ativistas, bem como da formação de organizações não governamentais, movimentos de base, grupos de protesto e mobilização de rua como o ato público contra o racismo nas escadarias do Teatro Municipal em 1978. Ele torna-se um momento crucial que demarca tal tipo de mobilização, representado o rompimento com o silenciamento político da sociedade civil imposto pelo regime militar (CARDOSO, 2002, p. 40) e tornando-se o ato fundador do Movimento Negro Unificado (MNU) (NASCIMENTO, NASCIMENTO; 2000). Temos assim uma nova fase de luta contra as desigualdades raciais no Brasil cujo marco inicial pode ser apontado na década de 1930, com a formação Frente Negra Brasileira (1931-1937).

Outra forma de mobilização afrodescendente que integra essa nova fase refere-se ao Teatro Experimental do Negro (T.E.N.), fundado no Rio de Janeiro em 1944 com um projeto voltado para a valorização social do afrodescendente através da educação, da cultura e da arte. O T.E.N. tinha entre seus principais objetivos denunciar os equívocos dos então estudos afro-brasileiros considerados alienantes por não proporem soluções objetivas para as desigualdades raciais no Brasil e promover entre a população afrodescendente uma consciência objetiva acerca da situação social na qual estava inserida. O T.E.N. buscava, portanto, um teatro que fosse base para um fórum de ideias, debates, propostas e ações voltadas para a “transformação das estruturas de dominação, opressão e exploração raciais implícitas na sociedade brasileira dominante” e que, desta forma, pudesse ajudar na construção de um país mais democrático no qual houvesse o respeito às diferenças e a igualdade de direitos e oportunidades entre brancos e negros (NASCIMENTO, 2004, p. 221).

O T.E.N. surge, assim, como um movimento cultural que, a partir do período pós-Segunda Guerra, adquire uma atuação cada vez mais politizada perante um contexto de luta mundial contra o racismo e pela libertação nacional dos países africanos (MAIO, 1996, p. 180). Ele representará uma chave essencial para se pensar a nova geração de movimentos sociais que emerge a partir de 1970, principalmente no que se refere à união entre cultura e política na luta pela tomada de consciência e por uma agenda objetiva de mudanças sociais contra a discriminação e a desigualdade racial no Brasil. Conforme seu líder e fundador Abdias Nascimento expõe, a origem deste movimento teve em vista um tipo de ação que tivesse, simultaneamente, valor cultural, artístico e social, de modo a resgatar uma cultura negra oprimida cujos direitos historicamente

negados precisavam ser reivindicados, abrindo oportunidades reais de ascensão social, econômica e política (NASCIMENTO, NASCIMENTO; 2000).

Guerreiro Ramos, sociólogo militante de fortes aspirações nacionalistas, defendia o T.E.N. como exemplo fundamental no papel da constituição de sujeitos e de uma intelectualidade afrodescendente engajada que fosse capaz de promover as transformações sociais necessárias a um Brasil mais inclusivo e democrático (MAIO, 1997, 16-17). Para Ramos (1957), o TEN foi a manifestação mais consciente da nova fase de luta dos Movimentos Sociais negros no Brasil, trazendo a público uma abordagem que se recusa a ver o negro como mero objeto de estudo das dissertações antropológicas, mas que reivindica um debate que proponha formas concretas de ação que possam desmascarar as formas discriminatórias. Nesse sentido, o T.E.N. atuou patrocinando encontros com o objetivo de debater questões práticas sobre a situação do negro no Brasil; entre esses encontros destaca-se: as convenções Nacionais do Negro (1944, 1947), a Conferência Nacional do Negro (1949) e o I Congresso do Negro Brasileiro (1950) (RAMOS, 1957, p. 162).

O I Congresso do Negro Brasileiro, cujo impacto na publicização do debate sobre o preconceito no Brasil foi um dos mais importantes no período, reuniu inúmeras organizações negras da época, promovendo um amplo espaço de debate e análise sobre os problemas enfrentados pela comunidade negra. Ele representou uma resposta dos militantes contra uma abordagem acadêmica que tratava a população afrodescendente como mero objeto de curiosidade científica e que não discutia sobre os problemas reais gerados pela discriminação racial (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2000, p. 215). Assim, para Guerreiro Ramos, a tarefa deste I Congresso seria a formação de uma consciência nacional que reconhece o impacto do preconceito em suas estruturas e, que, para além das fronteiras nacionais, é capaz de articular debates e discussões com outros países que também vivenciam a experiência da discriminação racial. Desta forma, para este pensador, o I Congresso deveria buscar sensibilizar o governo brasileiro no sentido de convencer o projeto Unesco<sup>28</sup> a patrocinar um Congresso Internacional de Relações Raciais que pudesse promover debates em nível transnacional (MAIO, 1999, p. 146).

---

<sup>28</sup>O projeto Unesco foi resultado de um encontro de dezembro de 1949, em Paris, que teve como objetivo a criação de um conceito científico de raça que pudesse se contrapor às matrizes elaboradas pelo racismo científico baseadas nas teorias evolucionistas e no darwinismo social. Desta forma, essa instituição inter-governamental elegeu o Brasil, graças a seu intenso sincretismo cultural, como o lugar privilegiado para a

Estas articulações transnacionais pelas quais Ramos advoga, de fato, serão um recurso fundamental desta nova fase de mobilização, cuja atuação inúmeras vezes se dará através de articulações em redes transnacionais e em debates internacionais sobre a questão racial. A primeira participação afrolatinoamericana em eventos transnacionais se deu em 1974, com a participação de Abdias Nascimento<sup>29</sup> no VI Congresso PanAfricano de Dar-es-Salaam, na Tanzânia. Após isso, em 1977, 1980 e 1982 acontecem os três primeiros eventos continentais chamados Congressos de Cultura Negra das Américas que aconteceram, respectivamente, na Colômbia (sob a liderança de Manuel Zapata Olivella), no Panamá (sob a liderança de Gerardo Maloney) e em São Paulo (sob a liderança de Abdias Nascimento) (FERREIRA, 2006, p. 6).

Na década de 1990, teremos outro importantíssimo momento para as organizações negras da América Latina - o Seminário Continental sobre Racismo e Xenofobia de Montevideu (1994). Convocado por inúmeras organizações negras sob a liderança de Romero Rodriguez, este foi um dos encontros mais abrangentes da região, contando com cento e trinta delegados de todos os países americanos, permitindo assim a criação da Rede Continental de Organizações Afro-Americanas composta por cinco redes regionais: Andina, Cone Sul, Caribe, América do Norte e América Central. Além disso, neste período surgem inúmeras organizações transnacionais em prol da causa afro-diaspórica, como a Rede de Mulheres Afro-Caribenhas e Afro-Latinoamericanas, a rede Afro-América XXI e a Iniciativa Global Afro-Latina e Caribenha (GALCI). Por fim, em 2001 acontece na África do Sul, em Durban, aquela que se tornaria a principal referência global anti-racismo do século XXI – a III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, que, com mais de 16 mil participantes de 173 países, resultou em uma Declaração e um Plano de Ação que expressam o compromisso dos Estados na luta contra o racismo, além de criar a Aliança Estratégica de Organizações Afro-Latinoamericanas e Caribenhas voltadas para as demandas e propostas dos movimentos sociais negros da América Latina e do Caribe.

Essa nova cultura política dos movimentos sociais negros inaugurada na década de 1970 irá, portanto, nas próximas décadas, consolidar um modelo de ativismo

---

realização de uma pesquisa sobre as relações raciais, dando origem ao projeto Unesco no Brasil (MAIO, 1997, p. 4).

<sup>29</sup>Abdias Nascimento teve uma intensa atuação transnacional, participando, por exemplo, do Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA) ao lado do angolano Lima Azevedo (NASCIMENTO, SEMOG; 2006; p. 161).

fortemente vinculado a redes nacionais, regionais e transnacionais de mobilização, reforçando tanto as lutas internas a cada estado pela conquista de direitos igualitários quanto o discurso pan-africanista pautado nas raízes africanas comuns como elo de uma luta que estaria para além das fronteiras dos estados nacionais. Essas duas frentes de reivindicação serão observadas inclusive no T.E.N., que, conforme Maio (1997) relata, irá viver a situação ambígua de oscilar entre a luta pela inserção política do negro no estado brasileiro em nome dos legítimos direitos destes à cidadania plena e a busca pela afirmação de uma identidade diaspórica transnacional (MAIO, 1997, p. 22).

Essa dimensão transnacional, por sua vez, será reivindicada em consonância com inúmeros movimentos artísticos que irão formar um sistema de comunicações globais marcado por fluxos e trocas culturais entre as comunidades diaspóricas africanas. Estes fluxos se desenvolverão a partir de inúmeras manifestações, principalmente musicais, que irão atravessar o globo, refazendo os elos diáspóricos entre as múltiplas comunidades negras unidas pela realidade comum de uma África perdida pela imigração forçada em nome do regime escravista. Esse consumo coletivo de uma cultura musical transnacional poderá ser verificado desde o reggae da Jamaica se espalhando por estados brasileiros como Bahia, Maranhão e Pernambuco; até o rap dos Estados Unidos gerando ecos em Cuba, Colômbia e Venezuela. Estes, assim como tantos outros intercâmbios artísticos/culturais, se encontrarão em constante mutação, se transformando em formas de expressão locais e transnacionais de contestação e reflexão acerca da realidade dos afrodescendentes.

Esse viés cultural da resistência negra que ocorre tanto no plano local, quanto regional e transnacional remete a formas de expressão musical e performática que, conforme apresentadas no início desse capítulo, tem como elo comum os cantos, danças e batuques das senzalas de um Atlântico marcado pela diáspora negra gerada pela escravidão. Trata-se do pilar daquele que Gilroy (2001) irá denominar de Atlântico Negro, isto é, “as formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória (GILROY, 2001, p. 35)”. Ele se adaptará de acordo com as culturas locais de cada região, se estabelecendo como poderosas formas de constituição de identidades, comunicação e produção cultural de reexistência (idem).

Conforme Costa (2006) analisa, a referência ao Atlântico Negro como contexto cultural constituído a partir do tráfico de escravos da África para as Américas tem origem na historiografia do período colonial e é complementar à concepção de triângulo atlântico enquanto expressão das relações de poder, dominação e circulação de pessoas e mercadorias entre Europa, África e América. O conceito de Atlântico Negro foi, assim, atualizado e aprofundado por Gilroy (2001) para se referir ao processo de difusão e reconstrução de uma cultura negra que acompanha o movimento da diáspora africana. Na acepção proposta por este autor, a noção de Atlântico Negro ganha um aprofundamento e uma conotação político-normativa que ainda não haviam sido explorados (COSTA, 2006, p. 116), uma vez que irá se basear num modo transnacional de pensar a experiência negra no mundo a partir do intercâmbio, que, desde os séculos XVIII e XIX, fez circular pessoas, mercadorias e culturas das mais diversas formas de um lado do Atlântico a outro, num tráfego intenso que não se restringe ao tráfico negreiro e nem termina com o fim da escravidão<sup>30</sup>.

Tais trocas culturais, portanto, vão gerar um mercado musical baseado no consumo coletivo de música que terá nas lojas de discos bem como nas rádios e nos clubes uma forma de arquivo popular disseminador de um idioma cultural negro criado a partir da experiência diaspórica comum (GILROY, 2001). Esse mercado se baseará no consumo coletivo de uma cultura pop negra cuja influência estética irá influenciar fortemente as chamadas plateias brancas das décadas de 1960 e 1970, se disseminando para além das fronteiras nacionais numa formação cultural/artística que não pode ser identificada exclusivamente como africana, americana, ou europeia, mas como resultado híbrido de trocas simbólicas geradas nas vísceras de um Atlântico Negro marcado pelo preconceito racial, mas também por inúmeras formas de resistência, seja no plano da conquista de direitos e da inclusão social do afrodescendente, seja no plano do reconhecimento identitário e da quebra da invisibilidade que insiste em manter ocultas inúmeras manifestações culturais de resistência.

Como reflexo e prosseguimento de uma crônica histórica que rejeita os “batuques dos negros” (TINHORÃO, 1988) como parte integrante da vida das colônias, ainda hoje muitas manifestações herdeiras destes antigos batuques ainda permanecem

---

<sup>30</sup> Conforme Gilroy(2001, p. 59) destaca, no final do século XVIII, um quarto da marinha inglesa era compostapor africanos, o que exemplifica que a diáspora negra no período colonial não se restringiu ao tráfico negreiro, mas encontrou também outras formas de intercâmbio muitas vezes ignoradas.

na marginalidade. Embora Gilroy destaque as inúmeras formas de publicização da experiência diaspórica negra culturalmente traduzida e retraduzida ao longo do Atlântico Negro (principalmente no que se refere ao mercado transatlântico pautado no consumo coletivo de padrões estéticos e musicais produzidos por afrodescendentes), a invisibilidade e a falta de reconhecimento do potencial emancipatório ainda é muito grande quando a referência são festas, celebrações e rituais que herdaram da tradição do tambor a arte de realizar, através da condução percussiva, os cânticos e danças milenares herdadas das práticas criadas a partir do encontro de diversas etnias africanas e readaptadas conforme as realidades de cada região.

Também conhecidas como “comunidades do tambor” (DIAS, 2001), as múltiplas comunidades latino-americanas herdeiras da tradição das festas do tambor têm sido, historicamente, negligenciadas e silenciadas por representarem para a sociedade tudo aquilo que o projeto de modernidade importado do modelo europeu deseja expurgar: as dimensões *dionisiacas* do corpo, do místico e da festa. São estas dimensões os elementos marcantes comuns a todas as comunidades do tambor espalhadas pela América Latina, seja a do tambor de Yuca cubano, do tambor de candombe uruguaio, do Shango Cult de Trinidad e Tobago, dos Vóduns haitianos, do Candomblé de Salvador, ao Tambor de Xangô do Recife, do Batuque de Nação do Rio Grande do Sul, entre tantos outros (BASTIDE, 1969). Trata-se de uma cultura de resistência ativa fortemente alicerçada em comunidades espalhadas pelas inúmeras periferias e zonas rurais do Atlântico Negro que lutam pela sobrevivência dos festejos que, ao longo de toda a história da diáspora negra tem servido como alicerce de luta, memória e manutenção de identidades coletivas.

A ausência de qualquer referência do “Atlântico Negro” de Gilroy (2001) a este tipo de manifestação assim como a escassa abordagem da literatura pós-colonial acerca da dimensão cultural da resistência negra na América Latina se revelam, portanto, sintomáticos de um silenciamento que ainda persiste mesmo após séculos de luta dos movimentos sociais negros. Ele reflete a invisibilidade de uma importante parcela do mundo negro que ainda não consegue se fazer representar no circuito acadêmico assim como não consegue se fazer reconhecer perante esferas públicas nacionais que ainda concebem as manifestações das comunidades do tambor como diversão supersticiosa e primitiva que pertence aos morros, baixadas e periferias favelizadas (DIAS, 2001, p. 31) Mantém-se, assim, desde o período colonial, uma negligência social, acadêmica e

política profundas por parte de sociedades que ainda não foram capazes de reconhecer o potencial emancipatório que nasce das vísceras de um Atlântico Negro *dionisiaco*.

Um Atlântico Negro dionisiaco que, no próximo capítulo, abordaremos através do estudo do Jongo e do Candombe, as festas de terreiro brasileiras que mantêm viva a herança do tambor Banto, inspirando inúmeras formas alternativas de resistência e luta política. Apesar de toda a negligência e invisibilidade, essas celebrações festivas que apresentaremos se revelam formas de resistência e emancipação ativas em inúmeras comunidades do sudeste do Brasil. Através das dimensões dionisiacas da festa, da performance e da corporalidade, elas se articulam como recursos alternativos capazes de promover a integração entre cultura e luta política, assim como novas formas de sociabilidade, solidariedade e reconhecimento social.

## Capítulo 4

### **As comunidades do tambor e os elementos para um paradigma emancipatório mais inclusivo**

Em boa parte do continente africano (principalmente na porção Central e Ocidental), o tambor é concebido como um ser animado, dotado de vida e de espiritualidade que também adquire a denominação de *Tchréman* - tambor falante que proporciona a união entre os homens e o cosmos (NIANGORAN-BOUAH, 1981, p. 142). Ele proporciona o vínculo entre o mundo humano e as divindades que estrutura as forças sustentadoras das comunidades em torno de seus soberanos e Orixás, sendo considerado um ser de energia plena por ser formado a partir dos três reinos da natureza: o reino animal que lhe fornece o couro, o reino vegetal que lhe fornece a madeira e o reino mineral que lhe fornece as ligas de fixação de toda a estrutura acústica.

Nesse sentido, os tambores, para inúmeras etnias africanas, representam não apenas instrumentos reprodutores de sons, mas possuem status de ente sagrado com poderosos significados simbólicos dentro das comunidades. Com isso, até mesmo a madeira de que eram feitos deveriam vir de determinadas árvores sagradas, assim como seus tocadores deveriam passar por rituais iniciáticos (RISERIO, 2007). Verifica-se este tipo de prática sobretudo nos povos Banto que, na América, se identificaram como Congos, Angolas, Cabindas, Benguelas, entre outros etnônimos. Será entre os Bantos da África Central que o tambor receberá a denominação de *ngoma*<sup>31</sup>, o mesmo termo, que, por extensão, nomeará as danças, cantos, movimentos e gestos que serão conduzidos pelo ele ao longo dos rituais festivos. Mais do que isso, a própria comunidade que se reúne em torno do tambor para festejar também se nomeará como *ngoma*.

---

<sup>31</sup> Algumas variações possíveis deste nome: Ng'oma, Angoma, Ingomba, Ingome ou Ingono (SLENES, 1991-92).

Tem-se, assim, a origem africana das chamadas comunidades do tambor, que estendiam o termo banto *ngoma* para nomear não apenas os seus instrumentos percussivos ou aos festejos rituais, musicais e coreográficos conduzidos por eles, mas para designar as próprias comunidades dançantes cujas tradições giravam em torno do tambor. Este tipo de extensão semântica comum entre as culturas Banto trará para a América a continuidade dessa tradição das comunidades do tambor no contexto da imigração forçada e da escravidão. Nas senzalas americanas, unidas a experiências e tradições de outros grupos étnicos africanos e das próprias matrizes culturais europeias, os herdeiros da tradição do tambor criarão novas comunidades dançantes que ficarão conhecidas como “comunidades *ingoma*”, voltadas para a devoção das almas dos familiares perdidos na diáspora assim como para a invocação das forças e divindades que, através da festa, da música e da dança, reviviam a memória de uma África perdida.

A reverência à ancestralidade africana através das festas realizadas pelas “comunidades *ingoma*” herdeiras da tradição do tambor pode ser identificada em inúmeras regiões americanas nas quais se deu a migração de povos Bantos, representando uma luta pela atualização de um passado que trazia à tona a memória espiritual dos ancestrais africanos “donos de *ingoma*” (DIAS, 2001). Tais vínculos entre as novas comunidades do tambor americanas com as matrizes africanas serão, por sua vez, descritos nas crônicas de inúmeros viajantes que apontarão as grandes semelhanças observadas entre os tambores encontrados no Congo do século XVI com os tambores *yuka* de Cuba, os *atabales* da ilha de Santo Domingo (atual capital da República Dominicana), os *cumacos* do litoral da Venezuela, os *cumina* da Jamaica (e outras ilhas do Caribe) e os *tambores de crioula* no Brasil (FERREIRA, 2006). Os festejos do tambor ligados a este tipo de tradição também serão registradas por toda a região, seja na forma dos *chimbángueles* da Venezuela, dos rituais de *santeria* em Cuba, dos cultos *Vodúns* do Haiti, dos *candombes* brasileiros, entre tanto outros.

No Brasil, as danças herdeiras das *comunidades ingoma* também conhecidas como comunidades do batuque Congo-Angolês foram classificadas por Carneiro (1974) dentro de um amplo complexo nacional formado pelos *Sambas de Umbigada*. A *Umbigada* é um gesto coreográfico característico das festas de noivado e rituais de fertilidade dos povos Bantos e sua referência é utilizada pelo autor como suposto elo comum entre as 30 diferentes celebrações coreográficas baseadas no tambor Banto encontradas ao longo de 11 Estados brasileiros. Entre elas, podemos destacar: o

*Tambor-de-crioula* maranhense, o *Batuque* do Oeste Paulista, o *Jongo* ou *Caxambú* do Vale do Paraíba e do Espírito Santo, a *Sussa* goiana, o *Zambê* potiguar, o *Candombe* mineiro, o *Samba-de-aboio* de SE, o *Carimbó* paraense e os diversos *Batuques* do Amapá.

Na América Latina as comunidades do tambor geraram três tipos diferentes de manifestações festivas. O primeiro se refere ao festejo das congadas<sup>32</sup> vinculadas às Confrarias e Irmandades de Negros de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Estas instituições eram fundadas pela Igreja Católica e representavam uma das poucas opções de inserção dos escravos na vida pública das colônias, possibilitando, ao longo dos cortejos e coroações, a representação da figura dos Reis Congos como forma de reverência à ancestralidade africana atrelada aos rituais católicos de devoção às entidades cristãs. O segundo tipo estava ligado às celebrações promovidas por Sociedades Africanas independentes conhecidas como Nações nomeadas conforme os respectivos etnônimos: Congo, Benguela, Fanti-Ashanti, Gege-Fon, Jejê-Nago, Mina-Mahi, Mina-Nagô, Ijeshá, Moçambique, Carabalí, entre outros. Através das celebrações baseadas em panteões, mitologias e organizações rituais típicas de cada nação, estes encontros tornaram-se a forma germinal das cerimônias de culto hoje conhecidas como Candomblés, Catimbós, Macumbas e, mais recentemente, a Umbanda.

Por fim, o terceiro tipo de manifestação festiva herdada das comunidades do tambor se refere às festas de terreiro também conhecidas como festas do tambor, que seguem a tradição das rodas de tambor nas quais os escravos, através de performances coreográficas, poéticas e musicais, promoviam, numa mesma celebração: um momento lúdico - de crônica do cotidiano; religioso - de culto às entidades africanas e aos ancestrais; cultural – de preservação da memória das tradições africanas; e transgressor – de recusa a um regime escravista marcado pela violência e pelo apagamento do negro como ser humano. Momentos lúdicos, religiosos, culturais ou transgressores podem ser encontrados, em alguma medida, em todos os três tipos de manifestação festivas aqui apresentados. No entanto, no caso das festas de terreiro, temos o exemplo mais emblemático de união destas dimensões numa única experiência festiva que manteve os referenciais da tradição do tambor cultivada nas senzalas e quilombos e que, aqui,

---

<sup>32</sup>Também conhecidas como reinados.

escolhemos como referência analítica para as dimensões dionisíacas que procuraremos investigar.

No Brasil, estas festas de terreiro se mantiveram vivas em espaços de invisibilidade como recônditos rurais, regiões periféricas e quilombos. No caso destes últimos, se referem às comunidades negras formadas pelos escravos que conseguiram escapar do regime escravista e cujo território foi legado aos seus descendentes como espaços paralelos a uma realidade social cuja invisibilização e exclusão nem o fim da escravidão foi capaz de superar (CAMPOS, 2005). A palavra “quilombo”, claramente criminalizada como espaço de desordem social no período escravista e abolicionista, só reaparece na legislação brasileira cem anos após a abolição da escravatura, em 1988, quando a Constituição Federal atribui aos seus habitantes o direito sobre as terras ocupadas (ÁGUAS, 2013). Dessa forma, os quilombos assim como comunidades rurais e regiões marginalizadas nas quais sobreviveram as festas de terreiro, persistem sendo espaços de invisibilidade cuja cultura da festa como forma emancipatória permanece, em grande parte, desconhecida.

Trata-se de festividades marcadas pelo canto, dança e reverência a divindades africanas que apresentam aspectos fundamentais para se pensar a dimensão dionisíaca aqui aludida como referência filosófica às formas de emancipação que envolvem a libertação do corpo, a celebração do prazer e o descentramento do ego. Assim, propõe-se uma análise das festas de terreiro que tenha como referência essencial seus dois elementos constitutivos que acreditamos serem basilares chave para se pensar um paradigma emancipatório mais inclusivo: a corporalidade enquanto nova fronteira emancipatória e o êxtase dionisíaco como força transgressora. Ambos representam a possibilidade de entrelaçamento entre cultura e política de que Rancière (2004) trata ao pensar a partilha sensorial como forma de compartilhamento de um mundo comum que possibilita o surgimento de pontes entre esferas então separadas como a estética e o poder, o público e o privado, o apolíneo e o dionisíaco. Ou seja, tais dimensões da corporalidade e da festa trazidas pelas festas de terreiro representam umas das chaves capazes de proporcionar uma abordagem da política e da cultura enquanto formas solidárias de uma mesma realidade compartilhada diante da qual novas subjetividades são formadas e novas formas de ser e estar no mundo são inauguradas.

#### 4.1. O êxtase dionisíaco como força transgressora: o barroco, a suspensão do tempo e a construção da catarse

Desde o século XVI os chamados “batuques” dos escravos eram retratados como celebrações festivas cuja alegria e riqueza de expressões musicais espantavam os fazendeiros, uma vez que se davam perante um duro regime escravocrata marcado pela violência e pela ausência quase total de todas as formas de liberdade (TINHORÃO, 1988). Esta alegria ambígua representava uma via de celebração transgressora da dor - seja aquela ligada às duras perdas da diáspora forçada, seja a do próprio sofrimento da escravidão, invertendo assim o código da submissão por um novo registro festivo baseado na manifestação de cantos e danças, que, nos terreiros das grandes fazendas, representavam uma das raras liberdades que os patrões não foram capazes de suprimir.

Essa transgressão pela alegria tem a ver com a própria relação com o tempo que as festas de terreiro suscitam ao romperem com a concepção temporal linear e consecutiva baseada numa relação entre passado, presente e futuro concebida a partir de categorias estanques. Isso fica claro no Jongo<sup>33</sup>, dança de roda regida pelo *tambú* (tambor maior), *candongueiro* (tambor menor) e *inguaia* (chocalho de cesto) na qual se revezam canto, dança coletiva, culto aos ancestrais e desafios poéticos cujas palavras, sempre metafóricas, são tidas pelos participantes como dotadas de poderes mágicos. O Jongo, inicialmente, foi entoado durante o trabalho nas roças e desenvolvido através das celebrações musicais dos terreiros das fazendas coloniais, sendo, posteriormente, também celebrado em locais isolados e nas periferias das metrópoles. Até o século XIX a celebração do Jongo sempre necessitou de autorização senhorial ou policial para se realizar, alternando momentos de proibição, repressão ou tolerância pelos governos locais, conforme o contexto político de cada período (SOUZA, 2009).

O Jongo pode ser considerado uma das mais antigas festas de terreiro registradas no Brasil, mesclando o canto e as danças coletivas ao som de tambores como bases para

---

<sup>33</sup> O IPHAN registrou, em 2005, a existência de 15 comunidades jongueiras no Brasil. Em São Paulo temos as comunidades jongueiras de Tamandaré (Guaratinguetá), Cunha, Piquete, São Luís do Piraitinga, Lagoinha e Taubaté. No Rio de Janeiro as comunidades de Barra do Pirai, Campelo (Bom Jesus de Itabapoana), Miracema, Pinheiral, Santo Antônio de Pádua, Morro da Serrinha (Madureira), Quilombo de São José da Serra (Valença). E, por fim, em Minas Gerais o Jongo de Carangola e no Espírito Santo o jongo de São Mateus. (Fonte: JONGO NO SUDESTE, Brasília: IPHAN, 2007, Dossiê IPHAN 05).

o tradicional ritual de desafio dos pontos<sup>34</sup> ou melodias que falam do cotidiano da comunidade ou propõem desafios através de enigmas a serem decifradas pela roda. Seguindo uma linguagem metafórica e uma estrutura coral responsorial que alterna os solos e o coro, os pontos do Jongo são suspensões temporais nas quais passado, presente e futuro se fundem, trazendo à roda referências dos tempos ancestrais ao mesmo tempo em que narram o cotidiano da comunidade e fazem previsões para as novas estações. Na roda do jongo temos, assim, a ruptura com o tempo cotidiano e a instauração de um tempo mítico suspenso no qual divindades e narrativas cotidianas se fundem através de uma performance coletiva na qual os movimentos da roda, sempre em sentido anti-horário, vão conduzindo o ritmo e os tempos de cada ponto, com o primeiro passo sempre sendo dado pelo pé direito que acompanha a primeira batida do *tambú*.

Tal suspensão temporal através da qual são contemplados os arquétipos que compõem o imaginário da comunidade jogueira remete, por sua vez, a uma ruptura dionisíaca típica daquela verificada nas tragédias gregas<sup>35</sup> que, a exemplo destas, promovia através da instauração de um tempo mítico suspenso, uma experiência coletiva de compartilhamento de um mundo comum que fazia, a cada estação, a transição entre o universo mítico e a realidade cotidiana. Este tipo de suspensão surge como aprendizado de uma outra concepção temporal não-linear e consecutiva, mas circular e espiralada, na qual o tempo surge como processo de construção coletiva que, no caso das festas de terreiro, remetem a um imaginário comum composto por orixás, ancestrais africanos, memórias da escravidão e crônicas de uma história marcada pelo preconceito e pela desigualdade social.

Neste imaginário coletivo reavivado pela via da suspensão temporal gerada pela festa, temos uma construção simbólica que se torna recurso para a reflexão histórica da condição do afrodescendente no Brasil. Isso pode ser observado em inúmeros pontos de Jongo em que a ancestralidade revela as condições históricas de cada tempo, falando não só para indivíduos, mas para uma toda uma comunidade cuja consciência coletiva se desenvolve ao lado das construções poéticas metafóricas dos pontos jogueiros. Nos pontos sobre a Lei Áurea, por exemplo, são marcantes as construções poéticas em torno da figura da princesa Isabel e do imperador D. Pedro II (associado à metáfora da pedra):

---

<sup>34</sup> O ponto de Jongo pode ser falado ou cantado pelo solista através de versos livres improvisados que tem como resposta o refrão cantado por todos da roda.

<sup>35</sup> Vide capítulo 1.

“Pisei na pedra a pedra balanceou, o mundo estava torto a rainha endireitou. [...] Tava durumindo angoma me chamou, ô se levanta povo o cativo acabou. (STEIN, 1985, p. 302-3)”

Temos, neste ponto, a construção crítica a D. Pedro II metaforizado como pedra na qual não se podia colocar confiança, pois o martírio da escravidão somente “a rainha endireitou”. Temos, assim, uma crônica histórica construída através de um ponto entoado por séculos ao som dos tambores do Jongo, revelando uma memória do passado marcado pela hesitação do Imperador na instituição da lei que coloca fim a um dos regimes escravistas mais longos da história. Nesse sentido, temos nestas festas de terreiro como o Jongo aquilo que Makl (2011) denomina de bens litúrgicos intangíveis que, assim como templos e monumentos arquitetônicos, vinculam o presente ao passado operando como âncoras de constituição e manutenção de uma memória coletiva marcada por uma profunda consciência histórica. São celebrações que constituem monumentos históricos que, ao mesmo que são símbolos de luto e superação do sofrimento da escravidão no passado, também são vias de reflexão e luta contra a exclusão social e o racismo que sucedeu a abolição. Conforme as palavras-encantamento dos jongueiros: “Ahi não deu banco p'ra nos sentar/ Dona Rainha me deu cama, não deu banco p'reu me sentar” (STEIN, 1985, p. 304).

Essa dimensão histórica das festas de terreiro enquanto constituidoras e sustentadoras de memória coletiva nos demonstra uma dimensão da festa dionisíaca que não é ligada apenas à imaginação, mas a formas de conhecimentos que providenciam orientações históricas no sentido mais amplo (MAKL, 2011). São formas poéticas lidas a utopias, narrativas míticas, danças e cantos que possuem conteúdos históricos profundos que fazem destas celebrações festivas rituais de emancipação vinculados à alegria, à liberdade, ao efusivo e ao lúdico. Além do exemplo do Jongo, podemos citar celebrações como as congadas, os cortejos de reis e o candombe como formas possíveis deste tipo de festa de terreiro herdeira das comunidades do tambor que se mantém vivas nos recônditos de um Brasil afrodescendente ainda pouco conhecido.

No caso do candombe<sup>36</sup>, temos um exemplo de festa de terreiro que, assim como o Jongo, se baseia na junção do som dos tambores com a poesia cantada e dançada através de pontos entoados num sistema de chamada e resposta entre solistas e o coro. O Candombe se aproxima muito do Jongo no que se refere à temática, à utilização e estilização metafórica e ao estilo musical dos tambores e pontos cantados (DIAS, 2009). Vinculado ao catolicismo negro de confraria e manifestando a união da devoção das divindades Banto e dos antepassados africanos às divindades católicas, o candombe é considerado o pai do festejo do congado – festejo de coroação aos santos católicos, que, conforme discutido, representou uma das poucas manifestações festivas dos escravos que gozaram de ampla tolerância das autoridades no período colonial.

No candombe mineiro<sup>37</sup>, o solista canta e dança seu ponto do centro da roda, estabelecendo um diálogo com os três tambores sagrados em forma de pilão conhecidos como Santana, Santaninha e Chama (ARAUJO, QUEIROZ; 2014). Depois que o solista introduz seus primeiros versos balançando o guaiá (chocalho) e exprimindo corporalmente o conteúdo poético de seu ponto, o coro formado pela roda responde em versos repetidos em formas de vocalizações que se projetam numa espiral ascendente, seguindo os tambores que vão, pouco a pouco, aumentando o ritmo e a intensidade das respostas. A projeção gerada pela repetição e sobreposição de chamados e respostas entre solista e coro se refere ao sentido espiralar da condução pelo qual os tambores constroem o efeito de intensificação da performance, resultando em momentos especiais de efervescência coletiva que dimensionam a purificação catártica do ritual e, por sua vez, impulsionam a chamada “subida coletiva” ao êxtase místico pela qual os participantes são levados ao ápice da festa (MAKL, 2011, p. 65) .

Mais uma vez temos um exemplo que se assemelha ao efeito dionisíaco das tragédias gregas que, no caso do candombe, se refere à construção da catarse através da intensificação da energia do ritual musical-coreográfico conduzido pelos tambores. A exemplo da purificação catártica gerada pelas peripécias do mito trágico grego descrita por Aristóteles (1991) para explicar o fenômeno do êxtase coletivo gerado pelas tragédias, no candombe temos momentos de intensificação da efervescência coletiva

---

<sup>36</sup>A origem da palavra candombe para designar essa festa do tambor (também encontrada no Uruguai e Argentina) é a mesma da palavra candomblé (kandombile) que significa “ação de rezar” (CASTRO, 2005, p. 57).

<sup>37</sup>Em Minas Gerais podem ser encontrados comunidades de candombe em algumas regiões próximas a Belo Horizonte como Contagem e Ribeirão das Neves, além de Lagoa da Prata, Mocambo, Jaboticatubas e Fidalgo.

proporcionada pela performance poética ritualizada que, segundo Makl (2011), são capazes de promover fortes sentimentos de paixão comparáveis aos momentos de êxtase coletivo do Jubileu apontado por W.E.B. DuBois nos *spiritual* dos Estados Unidos. Trata-se de um efeito baseado no descentramento do ego e na suspensão do logos, que, para Henry (2000), é característico das culturas africanas do tambor, tradicionalmente ligadas a performances de canto, dança e percussão nas quais são produzidas modalidades de consciência e conhecimento altamente transgressoras dos padrões ocidentais ancorados nas formas de racionalidade pautadas na dimensão lógico-discursiva.

As festas de terreiro surgem, assim, como uma via de transgressão da ordem estabelecida através de recursos subestimados como a alegria, a festa e a religiosidade herdados dos costumes culturais e religiosos que reviviam em terras de diáspora a força de uma África mítica que movia os sonhos de retorno e libertação. A força transgressora de tais manifestações era marcada pelas agudas ambiguidades características de celebrações festivas que uniam, pela exacerbação da alegria, o divino e o profano, a diversão e o sofrimento, a submissão e a subversão, a escravidão e a liberdade. Essas ambiguidades aproximam tais festas de um tipo de subjetividade analisada por Santos (2002) a partir do *ethos* barroco enquanto metáfora e inspiração para se pensar as características transgressoras de inúmeras mobilizações contemporâneas que se pautam por novas formas de ser e estar no mundo para além de um modelo racional fundado na ortodoxia do desenvolvimento capitalista da modernidade.

Pela via do efusivo, ambíguo, caótico, místico e excêntrico, a metáfora do barroco nos auxilia a compreender o componente dionisíaco presente nas festas de terreiro enquanto fonte de subversão tanto da lógica do regime colonial escravista quanto da própria lógica na qual se funda a modernidade enquanto espaço da razão lógico-instrumental como única forma legítima de acesso ao conhecimento. Assim como o estilo barroco está ligado a contextos de crises paradigmáticas ligadas à insegurança, transformações, conflitos e inquietudes sociais (ECHEVERRÍA, 1996), o sujeito histórico destas festas de escravos também se encontrava na posição ambígua que, a exemplo do sujeito histórico do barroco europeu situado entre o absolutismo monárquico e os anseios de liberdade, encontrava-se entre a ânsia de integração ao sistema e a entrega às suas formas de desvio (ÁGUAS, apud MARAVALL, 2012: 275).

Desta forma, o barroco enquanto metáfora nos auxilia a compreender as comunidades do tambor que herdaram das celebrações dos escravos os rituais musicais e coreográficos de matriz africana como “um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema” (SANTOS, 2002, p. 331). Assim como as metáforas da fronteira e do Sul também explorados por Santos (2002), o barroco surge como uma possibilidade analítica, que, como os elementos dionisíacos aqui analisados, rompem com um paradigma do conhecimento pautado no modelo hegemônico da modernidade. Ambas as abordagens nascem nas bordas invisíveis de um poder central que, enquanto margem, possuem caráter aberto e inacabado que favorece sua autonomia e criatividade. Da perplexidade dilemática dos sujeitos da margem, as festas de terreiro, enquanto festas barrocas e dionisíacas, geram novas formas de subjetividade altamente desestabilizadoras (SANTOS, 2006).

#### **4.2. O corpo como nova fronteira de emancipação: os povos Bantos e a filosofia da continuidade entre os planos físico e espiritual**

Pensar a dimensão dos prazeres do corpo no pensamento hegemônico ocidental, desde a cisão apolínea/dionisíaca ocorrida na Grécia antiga, tem sido uma operação de identificação de ausências: ausência de virtude (no caso da filosofia socrática), ausência de santidade (no caso da doutrina católica), ausência de razão (no caso da filosofia moderna). Em oposição a esta esfera da corrupção, do pecado ou da selvageria, uma ampla corrente de pensamento desenvolveu, ao longo dos séculos, uma tradição embasada na concepção da mente/alma como portadora exclusiva da virtude, da razão e da moralidade. Desta forma, o presente enfoque nas celebrações de terreiro baseadas no prazer da dança, do canto e da festa envolve uma abordagem para além das concepções dualistas que percebem corpo e mente como esferas estanques e opostas, e, como tal, concebem um modelo de razão expurgado da dimensão do corpo como esfera do prazer, do lúdico e da liberdade.

A despeito das inúmeras tentativas de controle exercidas em nome da virtude, da moral cristã ou da moral burguesa, a dança e a festa sempre foram uma das mais fortes

expressões dos grupos humanos ao longo de toda a história humana, seja em louvação aos deuses, em celebração aos ciclos sazonais, em agradecimento pela fertilidade das colheitas ou em comemoração aos eventos cotidianos das comunidades. A presente abordagem procura, portanto, incluir ao então modelo intelectual lógico discursivo vigente as novas possibilidades de conhecimento e emancipação oriundas das experiências corporais imersas em múltiplas e intensas significações culturais, místicas e históricas conforme aquelas ligadas ao contexto das festas que nascem no seio das comunidades do tambor ao longo de todo Atlântico Negro.

Em terras de diáspora forçada e de escravidão, o corpo fonte de festa, ginga, malícia e sensualidade representaram uma forma de liberdade e rebeldia altamente transgressoras de uma ordem pautada no controle do corpo negro como objeto de trabalho e de satisfação das imposições senhoriais. Invertendo a lógica deste corpo como território de sofrimento e violência, as festas de terreiro expressavam, pela libertação do corpo através do canto, da dança e do transe percussivo, a manifestação de uma memória corporal da escravidão que, impossibilitada de ser pronunciada através das palavras, reaparecem no campo da performance coletiva dos terreiros como forma de resistência que burla a vigilância das elites com uma linguagem física simulada e metafórica que descreve não apenas as angústias de um corpo escravizado, mas também as alegrias trazidas de uma cultura ancestral africana que, em território africano, irá se reinventar.

Essa dimensão transgressora do corpo negro como território de emancipação pela via da dança, da ginga e dos jogos rítmicos é analisada por Martin-Barbero (1997) como reflexo de uma sensualidade inscrita culturalmente em corpos que se manifestam através do lazer como uma atitude de rebeldia e denúncia a um regime de exclusão baseado na escravidão. Conforme o autor descreve:

“Através de uma cadência quase hipnótica, o negro enfrenta o trabalho extenuante e, envolvidos num ritmo frenético, o cansaço e o esforço doem menos. É uma embriaguez sem álcool, embora também ‘carregada’ oniricamente. E não se trata de reduzir o sentido da dança ao do trabalho, e sim de descobrir que a indecência do gesto negro não vem somente de sua atrevida relação com o sexo, mas também, de sua evocação do processo de trabalho no próprio coração da dança: no

ritmo. E é a dialética dessa dupla indecência o que vai de fato escandalizar a ‘sociedade’ (...) (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 240)”

Trata-se de uma forma de transgressão pela via do encantamento gerado pela intensidade de ritmos e movimentos que se enquadra naquilo que Stuart Hall (1996) vai chamar de código secreto da África diaspórica. Esse código corporal que se faz presente nas performances africanas trazidas para o Atlântico Negro será uma chave essencial para a manutenção e recriação de uma memória coletiva inscrita naquelas, que, aqui, convencionamos chamar de comunidades do tambor. Uma memória inscrita num corpo que fala através de movimento e gestos que, trazidos para o espaço cênico das rodas de terreiro, vão representar as diversas atividades realizadas no cotidiano das fazendas: o movimento de peneirar o ouro simbolizando o trabalho nas minas, o rastejar no chão sinalizando os perigos enfrentados nas roças e o gesto de coçar a cabeça revelando o antigo gesto de alerta usado para avisar a chegada dos capatazes às senzalas (DIAS, 2001, p. 17).

Este tipo de mímica corporal assim como os passos de dança e os giros das rodas são expressões físicas que duplicam a intensidade das narrativas verbalizadas através dos cantos e improvisos, fazendo das músicas entoadas ao longo das festas de terreiro uma extensão dos corpos em movimento. Estes movimentos, por sua vez, vão sendo imbuídos de sentido à medida que se incorporam à roda na qual adquirem o status de conhecimento compartilhado que integra, igualmente, a dimensão do corpo e da mente. Trata-se de uma experiência corporal que também é intelectual na medida em que inscreve nos corpos em movimento os registros de uma memória coletiva que é fonte de conhecimento e tradições que se reinventam a cada momento em que são reavivados pelas comunidades do tambor. O dinamismo com que esta memória coletiva se inscreve e é constantemente atualizada através dos corpos que cantam, dançam e narram passado e presente vai gerar formas culturais que acabam por unir esferas tradicionalmente divididas pelo moderno dualismo cartesiano: corpo e mente, passado e presente, sagrado e profano, festa e fé.

Conforme Bastide nos lembra (1969), a visão de mundo que une o físico e o espiritual numa mesma esfera é característica das culturas africanas que deram origem às comunidades do tambor, principalmente no que se refere à filosofia Banto. Com isso, as festas de terreiro herdeiras dessas tradições se encontram sempre numa região liminar entre o sagrado e o profano, se baseando numa concepção temporal pela qual passado, presente e futuro não são categorias estanques. Isso pode ser percebido seja no respeito aos tambores como instrumentos sagrados e dotados de espíritos, na devoção às entidades espirituais e aos ancestrais, ou nas disputas dos desafios poéticos travados entre os participantes e consideradas detentoras de poderes mágicos. Estas práticas religiosas permeiam organicamente toda a festa cuja performance lúdica e percussiva não impede que, simultaneamente, sejam celebrados festa e fé<sup>38</sup>.

Essa pluralidade de elementos simbólicos que perpassam as festas de terreiro unindo o sagrado ao profano pode ser observada em inúmeras celebrações do tambor brasileiras, cujos repertórios musicais possuem cantos e bases rítmicas diferenciadas para cada momento da festa, seja de louvação religiosa, desafio poético, reverência aos ancestrais, crônica histórica ou narrativa do cotidiano (DIAS, 2009). No que se refere à reverência aos antepassados como parte intrínseca destas festas, trata-se de uma tradição basilar dos povos Bantos, para os quais os ancestrais mantêm grande influência sobre o mundo dos vivos, sendo fontes inesgotáveis de conhecimentos sobre as forças vitais essenciais para guiar a vida dos seus descendentes. Com isso, estabelece-se uma fronteira extremamente tênue entre passado e presente, de modo que a morte é percebida de uma forma muito relativa e o sagrado como uma experiência total que mantém sempre unidos os elos entre os Bantos e seus antepassados, com estes últimos manifestando-se constantemente em suas celebrações festivas e os aconselhando em suas decisões (TEMPELS, 1949).

Esse elo com os antepassados presentificados sob a forma de figuras espirituais sagradas invocadas pelos tambores e cânticos nas festas de terreiro pode ser encontrado tanto na celebração do Jongu quanto do Candombe. No caso do Jongu existe toda uma categoria de cantos de louvação dedicados aos jongueiros falecidos, pedindo licença e permissão para a realização da festa e fazendo reverência à sua memória:

---

<sup>38</sup>É relevante notar que existência das festas de terreiro, em muitos casos, é anterior à formação de celebrações religiosas como os candomblés Congo-Angola, de modo que representam uma importante fonte de referências e símbolos rituais para inúmeras formas religiosas Banto que vão surgir ao longo do Atlântico Negro.

“Cheguei na ingoma tive muita diferença  
Quero cantar meus pontinhos  
Meus pai veio dá licença  
Quero cantar meus pontinhos  
Meus pai veio dá licença [...]   
Eu vou abrir meu Cangoê,  
Eu vou abrir meu Cangoá  
Primeiro eu peço a licença a rainha lá do mar  
Pra salvar a povaria eu vou abrir meu Cangoê  
Eu vou abrir meu Cangoê, eu vou abrir meu  
Cangoá. (MATTOS, ABREU; 2007)”

Esses cantos de Jongo contam, inclusive, com libações<sup>39</sup> dos tambores realizadas com cachaça, ritualizando a entoação melódica que relembra os ancestrais através do derramamento da bebida no couro do tambor:

“Eu sinto saudade, Saudade de quem se foi  
Saravá Canário Zumba, Ganga Zemba, Nilo Roi  
Eu sinto saudade, Saudade de quem se foi  
Saravá os preto vei que pra n’Aruanda se foi.  
(SOUZA, 2009, p. 151)”

No caso do Candombe, desde abertura da festa já são postos em prática rituais que fazem reverências aos antepassados unidas a saudações a entidades católicas. Trata-se de aberturas pedindo a permissão divina para a execução dos cantos e da festa, demarcando um grande sincretismo religioso característico dos cantos de candombe:

---

<sup>39</sup> No caso do Jongo, derramamento de cachaça nos tambores, a libação é um ato ritualístico comum em muitas religiões da antiguidade pelo qual os descendentes oferecem aos seus familiares mortos o derramamento do vinho, leite ou mel como manifestação de respeito e devoção.

“Ai, eu sou carrêro novo  
Aprendendo a carrea  
Ô, me ajuda carrêro véio  
Não deixa meu carro tombá  
Ô, me ajuda carrêro véio  
Não deixa meu carro tombá.  
(ARAUJO, QUEIROZ; 2014; p. 13)”

“Eu venho pedi licença  
Hoje eu tenho essa alegria  
Eu estou aqui agora  
Louvando o rosário de Maria  
Bate tambô, bate tambô  
Hoje é dia de alegria  
Hoje é dia de alegria  
Bate tambô, bate tambô.  
(ARAUJO, QUEIROZ; 2014; p. 18)”

Tanto no Jongo quanto no Candombe as homenagens aos espíritos são feitas seguindo um padrão ritual característico que segue uma mimese expressiva com a linguagem do ancestral, cantando ou falando com pronúncia e sintaxe do português alteradas, incluindo palavras e frases de dialetos Bantos:

“Papai era negro da Costa n’goma  
Mamãi era nega banguela  
Papai era negro da Costa n’goma,  
Mamãi era nega banguela  
Papai começôgostá de mamãi,  
Foi e casô cum ela. (SOUZA, 2009, p. 151)”

É nessa convivência intensa entre o mundo dos homens, da materialidade e do tempo presente com o mundo invisível dos ancestrais e divindades que, na tradição Banto, tem-se a base filosófica para uma visão de mundo pautada na continuidade entre os planos físico e espiritual. Para os povos Bantos, o universo é formado por uma teia

de forças em interação contínua, o que torna qualquer ação do homem um ato imbuído de caráter ritual direcionado para a busca do equilíbrio com as outras inúmeras forças existentes no cosmo (TEMPELS, 1949). Nesta continuidade entre o homem e o universo é que se estrutura uma concepção de corpo e mente como esferas indissociáveis que unia festa e fé numa mesma esfera, algo que não podia ser compreendido pela leitura espantosa de fazendeiros e autoridades que, baseadas numa perspectiva de mundo cartesiana e cristã, se escandalizavam com a comunhão entre o sagrado e o profano nas festas que aconteciam em seus terreiros. Trata-se, portanto, de uma vivência do sagrado total e cotidiana que torna a experiência da corporalidade na vivência do lúdico, do performático e do coletivo uma chave essencial para a compreensão das novas possibilidades emancipatórias existentes nas festas de terreiro deste Atlântico Negro ainda tão pouco conhecido.

#### **4.3. Por um paradigma emancipatório mais inclusivo: a corporalidade e a festa como dimensões alternativas de produção de conhecimento, reconhecimento e luta política**

Neste capítulo recorreremos à referência histórica das comunidades do tambor como ponto de partida para pensar as tradições e rituais ligados às práticas percussivas africanas que vão dar origem às inúmeras formas de luta política ligadas às celebrações festivas que, como o Jongo e o Candombe aqui analisados, fazem parte do acervo cultural legado da diáspora africana forçada, da escravidão e da colonialidade. Nosso enfoque neste trabalho foram as herdeiras das comunidades do tambor africano que no Brasil ficaram conhecidas como festas de terreiro, isto é, celebrações que seguem a tradição das rodas de tambor de origem Banto que reúnem numa mesma festa a música, a dança, os rituais religiosos e a crônica social ligadas a uma partilha do sensível que institui novas formas de vivência e de abordagem da realidade político/social. Tratam-se, portanto, de festas nas quais as performances coreográficas, percussivas, poéticas e musicais fazem a ponte entre o sagrado e o profano, o presente e o passado, o corpo e a memória, subvertendo assim os dualismos modernos característicos do pensamento cartesiano pautado na separação entre o corpo e a razão, o político e o cultural, o público e o privado.

Baseadas numa visão de mundo herdada de matrizes de pensamento africanas como a filosofia Banto<sup>40</sup>, as rodas de tambor das festas de terreiro trazem a tona uma visão integrada entre o político e o estético que remete tanto à pluralidade de que trata Fraser (1992) ao pensar as arenas públicas como espaços para a expressão de vozes, estilos e diferenças culturais (FRASER, 1992, p. 126) quanto à diversidade política de que trata Alvarez et al. (2001) ao salientar a importância da dimensão cultural das lutas políticas da América Latina, região na qual a cultura tem, historicamente, gerado fatos políticos altamente influentes na luta pela democratização, pela construção de esferas públicas mais inclusivas e pela conquista do exercício da cidadania (ALVAREZ, DAGNINO, ESCOBAR; 2001). Desta forma, embora possamos constatar que na América Latina “as análises predominantes da democracia centram-se no que os cientistas políticos batizaram de ‘engenharia institucional’, requisito para a consolidação da democracia representativa no Sul das Américas” (idem, p. 33), ainda assim a cultura, mesmo que academicamente negligenciada, representa uma dimensão essencial para se pensar as lutas políticas e a própria democracia na região.

Manifestações como as festas de terreiro brasileiras possibilitam, portanto, que a importância política desta dimensão cultural seja salientada, de modo que o apolíneo e o dionisíaco assim como o público do privado se aproximem através de performances que integram corpo e memória ancestral numa celebração da realidade como um fenômeno total, sem distinções entre as esferas ligadas ao plano material e aquelas ligadas ao plano intelectual e simbólico. Nesse sentido, é característica em tais festas do tambor a contínua prática reivindicatória da unidade entre os planos físico e espiritual, sendo marcante a estreita relação que estabelecem com divindades e antepassados, sendo estes reverenciados e invocados como entidades espirituais que atualizam no presente a força mítica de uma África perdida que se recria no Atlântico Negro como fonte de uma energia vital integradora sempre renovada.

Essa energia vital de uma África mítica transatlântica, por sua vez, presentifica a dimensão política das manifestações culturais latino-americanas através dos elementos dionisíacos da corporalidade e da festa. Tratam-se dos Jongos, Candombes, Umbigadas, Vodúns, Chimbángueles, Cumacos, Atabales, entre tantos outros que, através de séculos de luta e resistência perante autoridades políticas e religiosas, foram capazes de manter

---

<sup>40</sup> Sobre a filosofia Banto, vide “La Philosophie Bantoue” (TEMPELS, 1949).

vivas as festas de terreiro em inúmeros países latino-americanos nos quais podemos encontrar a tradição das comunidades do tambor (DIAS, 2009). Em todos estes países podemos observar a grande importância das festividades do tambor enquanto partilha do sensível que gera um intenso processo de fortalecimento e ressignificação identitária que irá nutrir as lutas políticas dos afrodescendentes na região.

Podemos argumentar, portanto, que essa tradição poética e lúdica legada pelas comunidades do tambor e que toma uma forma tão efusiva nas festas de terreiro brasileiras, carrega em si os elementos subversivos essenciais para se pensar um paradigma emancipatório, científico e político mais inclusivo que leve em conta as dimensões que aqui denominamos de dionisíacas: a dimensão do místico, do utópico, do corpóreo, do prazer e da festa. A insistência nessas formas alternativas de luta política e produção de conhecimento neste trabalho teve como principal objetivo o reconhecimento e a valorização de formas de racionalidade estético-expressivas (SANTOS, 2002) que transcendem um modelo hegemônico exclusivista que, por tanto tempo, tem aprisionado o conhecimento na esfera do *logos*, mantendo inúmeras outras possibilidades de luta política e saber invisíveis. Nesse sentido é que a metáfora de um deus Dionísio enquanto entidade da festa e da música se torna tão útil para pensar um pensamento pós-colonial que busca romper com formas epistemológicas hegemônicas herdadas da porção colonizadora do mundo: trata-se de uma metáfora útil para se analisar o Sul<sup>41</sup> e suas formas subversivas de luta e conhecimento fundados nas tradições milenares herdadas de culturas africanas e indígenas.

A metáfora do dionisíaco, desta forma, torna-se uma referência analítica que nos permite abordar as inúmeras potencialidades desconhecidas existentes em formas de luta e conhecimento que encontram no corpo, no descentramento do ego, no êxtase coletivo e na experiência festiva as imagens, códigos e símbolos que nutrem um Sul subversivo que se encontra oculto nos interstícios da modernidade. Em consonância com as metáforas de Santos (2002) ligadas ao barroco, à fronteira e ao Sul, busca-se com a alusão ao dionisíaco uma crítica ao paradigma de racionalidade dominante que

---

<sup>41</sup> Seguindo a definição que Santos e Meneses adotam em “Epistemologias do sul” (2010), este trabalho concebe o Norte e o Sul como metáforas que nascem do capitalismo e das relações coloniais por ele geradas ao dividir o mundo entre regiões hegemônicas e outras economicamente, culturalmente e epistemicamente marcadas pela colonialidade. Embora, em certa medida, o Norte e o Sul metafóricos coincidam com o Norte e o Sul geográficos, é importante salientar que este alinhamento é apenas parcial e fluido, uma vez que no Norte global também podemos encontrar grupos minoritários colonizados assim como no Sul Global também existem colonizadores internos oriundos das elites locais.

tenha como protagonistas as subjetividade individuais e coletivas que: 1) lancem mão de formas de sociabilidade voltadas para o encontro, a negociação e a troca cultural típicos dos territórios de fronteira; 2) busque retratar uma subjetividade desestabilizadora perplexa e dilemática típica do *ethos* barroco; 3) represente um olhar para o mundo a partir das suas margens, isto é, a partir de um Sul metafórico que apresente a perspectiva das periferias do sistema-mundo (SANTOS, 2006).

Estas novas formas de subjetividade transgressoras têm sobrevivido em espaços de invisibilidade como periferias, regiões rurais isoladas e quilombos que seguem sendo fortes aliados dos movimentos afrodescendentes, seja enquanto fontes simbólicas para o campo das *políticas de realização* ou como forças de resistência ativas no campo da *política da transfiguração* (GILROY, 2001). Estas duas formas distintas de luta política dos afrodescendentes são empregadas por Gilroy para pensar: de um lado, a resistência que se trava nos próprios territórios epistemológicos legados pelo campo hegemônico, através dos movimentos que lançam mão dos mesmos instrumentos verbais e textuais legados pelo modelo racional ocidental na busca pela concretização das promessas modernas de igualdade de direitos e reconhecimento; e, de outro, a resistência que ocorre pela via do sublime enquanto território das utopias gestadas através do mimético, musical, dramático e performático que, enquanto estruturam uma contracultura expressiva e dilemática, também constituem um discurso filosófico que rejeita a separação moderna ocidental entre ética e estética, cultura e política (GILROY, 2001, p. 98).

Desta forma, a *política da transfiguração* enquanto resistência pela via do sublime se revela como forma política característica das formas expressivas dionisíacas analisadas neste trabalho. Criadas e recriadas ao longo de todo o Atlântico Negro, as formas emancipatórias vinculadas à política complementar da transfiguração surgiram de desejos utópicos profundos invocados através de performances festivas que fogem ao alcance do meramente linguístico, textual e discursivo, existindo sob a forma de “uma frequência mais baixa, onde é executada, dançada e encenada, além de cantada e decantada” por sinais “voluntariamente adulterados” que transcendem a modernidade e seus padrões logocêntricos, construindo tanto “um passado imaginário antimoderno como um vir-a-ser pós-moderno” (GILROY, 2001, p. 96). Isto é, um contracultura festiva que revela as fissuras internas ocultas do projeto moderno e se recusa a aceitar a

política como uma esfera separada daquelas expressões culturais, estéticas e artísticas que propõem novas formas de vida e de interpretação da realidade.

Trata-se de uma forma alternativa de luta política que, no caso das festas de terreiro, se constituíram a partir de coletivos fundados na tradição do tambor enquanto comunidades de solidariedade que inauguraram novos padrões de associação, resistência e saber. Elas transformaram a luta pela superação da opressão racial moderna numa possibilidade de instituir novos modos de sociabilidade ligados ao compartilhamento de memórias, desejos e utopias. Desta forma, deram vida a um projeto filosófico que transcende as fronteiras do lógico-discursivo sem perder a capacidade de constituir poderoso instrumento emancipatório e fonte inesgotável de conhecimento. Trata-se de uma via de emancipação pelo dionisíaco que dificilmente poderia existir nas margens de um Sul negligenciado não fosse a importância da tradição da festa e da corporalidade presente na cultura do tambor africano transplantada e continuamente recriada no âmbito do então Atlântico Negro.

## Conclusão

Ao longo deste trabalho vimos desenvolvendo uma discussão sobre o modelo de racionalidade ocidental e sobre as formas de invisibilidade que ela gera ao não reconhecer como legítimas as formas de luta política e saber alternativas ao padrão lógico-discursivo que nascem no seio da colonialidade e da escravidão - suas dimensões esquecidas e, tantas vezes, negadas. Argumentou-se que as formas de resistência que nascem das senzalas estavam, em ampla medida, relacionadas a um tipo de racionalidade que Santos (2002) denomina de estético-expressiva, ou seja, aquela que se vale dos elementos extra-discursivos da festa, do prazer e do lúdico. A operação de invisibilização desta forma de racionalidade associada aos escravos foi analisada no capítulo 3 através dos registros de uma crônica colonial que procurava, sistematicamente, desqualificar e demonizar as festas das senzalas de forma bastante similar àquela condenação analisada no capítulo 1 acerca das festividades dionisíacas.

Se na Grécia antiga tal condenação levou à cisão entre o apolíneo e o dionisíaco antes complementares para dar origem a um modelo filosófico metafísico no qual o corpo é visto como obstáculo ao caminho da virtude e da razão, no caso das festas de terreiro essa desqualificação foi instrumento de negação e apagamento de uma série de práticas culturais emancipatórias que foram e permanecem sendo fontes produtoras/reprodutoras de memória coletiva, de referenciais simbólicos e de formas alternativas de conhecimento e luta política. No entanto, pela perspectiva colonial europeia impregnada de teorias raciais evolucionistas os chamados batuques dos negros nada mais representavam senão uma forma cultural primitiva e sexualizada que só podia estar ligada às chamadas diversões desonestas e imorais (TINHORÃO, 1988). Eles foram assim, por séculos, condenados como festas pagãs pecaminosas e fadadas a todos os tipos de corrupção ligados ao corpo. Tem-se assim a primeira dimensão da invisibilidade das festas do tambor aqui apresentadas: a da moral colonial escravista.

No entanto, essa dimensão de invisibilidade não se supera com a abolição da escravatura e o que se constata, por toda a América, é a manutenção das desigualdades raciais e o apagamento da cultura negra por mais um longo período histórico em que as elites pós-coloniais vão sustentar regimes racistas nos quais a Europa continuará sendo

o ponto de referência para os projetos de nação. Estes projetos buscarão no estímulo da imigração europeia às ex-colônias uma forma não apenas de suprimento de mão-de-obra, mas de obtenção de metas eugenistas de branqueamento de suas populações que irão representar mais uma página da história de exclusão do afrodescendente nas sociedades latino-americanas. Mesmo quando muitos dos projetos nacionalistas, a partir da década de 1940 e 1950, vão buscar na figura do mestiço o símbolo nacional de um novo contexto político, ainda assim, isto será feito às custas da exotização e folclorização deste, o transformando em mero objeto de estudo essencializado (NASCIMENTO, 2004) cujas necessidades urgentes por reconhecimento e igualdade social serão, mais uma vez, ignoradas.

Conforme analisado, apenas a partir da década de 1970 é que surgirão novas abordagens em que questões identitárias, culturais e legais serão trazidas a público, com uma nova geração de movimentos sociais que se mobilizará em nome de inúmeras demandas historicamente ocultadas e negadas a negros, índios e mestiços. Nesse momento, a questão racial se abrirá a novas abordagens para além das fronteiras do estado-nacional e sob as lentes do pensamento pós-colonial<sup>42</sup> surgirão múltiplas interpretações da trajetória diaspórica negra na América que vão, desde o pan-africanismo e sua busca pela unidade africana e por origens identitárias comuns, até uma concepção de Atlântico Negro (GILROY, 2001) enquanto um espaço diaspórico híbrido criado num primeiro momento pelos escravos e seus descendentes mas que se transforma conforme cada cultura local com o passar do tempo, gerando assim um fluxo transnacional de produtos simbólicos e culturais que atuarão num processo de afirmação e reconhecimento da estética negra.

No entanto, mesmo levando em conta essa recente literatura pós-colonial e a correspondente crítica sobre a colonialidade do poder e do saber que aponta para as consequências epistemológicas da ferida colonial (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2003; DUSSEL, 1995), ainda é notável a escassez de estudos sobre as práticas culturais dos descendentes de africanos no Atlântico Negro. Isso pode ser explicado em parte pelo fato de que tais práticas estão ligadas, em geral, a dimensões não discursivas como a música, a performance, a dança e a festa, que, desta forma, não se enquadram num modelo científico legado pelo padrão europeu cartesiano. Tal modelo, embora

---

<sup>42</sup> Vale ressaltar que são influências importantes nesse momento também os Estudos Culturais, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo.

reconhecido pela crítica epistemológica pós-colonial como paradigma a ser ampliado por novas formas de racionalidade possíveis (SANTOS, 2002), ainda prevalece como referência hegemônica que mantém inúmeros projetos emancipatórios na marginalidade.

Além disso, mesmo em obras que se propõem a pensar tais alternativas culturais de resistência como a de Gilroy (2001), é notório o silêncio acerca das práticas culturais da porção sul do Atlântico Negro. Em geral, quando a questão da produção sobre a cultura da diáspora negra é colocada em pauta, o que se vê são estudos que vão pensar os intercâmbios entre o que é produzido no mercado cultural norte-americano ou britânico e os mercados populares do Caribe. Assim, o que está para além daquilo que é absorvido pelo mercado cultural do norte e que ainda permanece oculto nas periferias das grandes cidades ou isolado nas zonas rurais e quilombos espalhados por toda a América Latina, dificilmente encontra lugar na produção acadêmica, mesmo aquela voltada para a questão cultural.

Trata-se de todo um arcabouço cultural de narrativas, metáforas, melodias e ritmos baseados na tradição do tambor africano recriada em terras de diáspora que permaneceram negligenciados como consequências de uma colonialidade do saber que ainda opera na invisibilização de inúmeras práticas emancipatórias e formas de conhecimento alternativas ao padrão hegemônico pautado na racionalidade lógico-instrumental. Mais do que expressões culturais isoladas, essas práticas representam verdadeiros manifestos políticos de resistência contra a invisibilidade, o preconceito e a exclusão social que, historicamente, tem sido enfrentada pelos afrodescendentes. Elas trazem a tona, através da valorização da corporalidade e da festa, aqueles elementos que procuramos associar à metáfora do dionisíaco como esfera do prazer, do lúdico e do mítico. Isto é, aqueles elementos transgressores capazes de gestar alternativas epistemológicas, políticas e emancipatórias mais inclusivas, complementares à forma de racionalidade lógico-discursiva e libertas das amarras do modelo de razão etnocêntrico e logocêntrico legado pelo projeto moderno.

## Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel - Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social. *Tese de Doutorado*: Coimbra, 2012.
- ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. Manifestações barrocas: Jongo e Folia no quilombo de Colônia do Paiol. *Cadernos de Arte e Antropologia*, América do Norte, 2, nov. 2013. Disponível em:  
<<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/cadernosaa/article/view/6961>>. Acesso em: 10 Out. 2014.
- ALEXANDER, J. C.. Ação coletiva, cultura e sociedade civil. Secularização, atualização, inversão, revisão e desdobramento do modelo clássico dos movimentos sociais. *RBCS*, vol. 13, n. 37, 1998.
- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, São Paulo, 76, 2009, 49-86.
- ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos* (novas leituras). Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.
- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- ARAÚJO, Ridalvo Felix de; QUEIROZ, Sônia. Cantos dançados no ritual de abertura do candombe da Lapinha. *Africanias*, n. 6, 2014.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; Poética / Aristóteles; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991.
- AVRITZER; Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria Crítica, Democracia e Esfera Pública: Concepções e Usos na América Latina. *Revista Dados*, 47, p. 703-728, 2004.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Teoria Política da Decolonização: uma perspectiva latino-americana. IX ENCONTRO ABCP 1964-2014: autoritarismo, democracia e direitos humanos. Brasília, 4 a 7 agosto, 2014. Disponível em:

<[http://www.encontroabcp2014.cienciapolitica.org.br/resources/anais/14/1403747208\\_ARQUIVO\\_ABCP2014Ballestrin.pdf](http://www.encontroabcp2014.cienciapolitica.org.br/resources/anais/14/1403747208_ARQUIVO_ABCP2014Ballestrin.pdf)> Acesso em: 07 nov. de 2014.

BARBOSA, Leandro Mendonça. O Ritual Como Festa: O Relato Euripidiano do Culto Dionisiaco Presente no Texto Trágico “As Bacantes”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho 2011.

BASTIDE, Roger. *Las Américas Negras*. Madrid, Alianza Editorial, 1969.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENDER, Ivo. *Ação e transgressão: três ensaios sobre tragédias de Sófocles, Eurípedes e Racine*. Porto Alegre: 1991.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*, 11ª edição, v. 1, Editora UNB, 1998.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionariomitico-etimologico da mitologia grega*, volume I: A-I. 2. ed. Petropolis, RJ: Vozes, 1993.

BRUCE JR., Dickson D. W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness. In: *The Soul of Black Folk: authoritative text, contexts, criticism* /W. E. B. Du Bois. Henry Louis Gates Jr. e Terri Hume Oliver ed. W.W. NortonandCompany: Nova Iorque e Londres, 1999.

CAMPOS, Adrelino. 2005. *Do quilombo à favela*. A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CARDOSO, Marcos Antônio. *O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

CARNEIRO, Edison. *Folgedos Tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

CASTAGNA, Paulo. Fontes bibliográficas para a pesquisa da prática musical no Brasil nos séculos XVI e XVII. *Dissertação de mestrado*. São Paulo: USP, 1991.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CHAVES, Evenice Santos.Nina Rodrigues: sua interpretação do evolucionismo social e da psicologia das massas nos primórdios da psicologia social brasileira. *Psicol. estud.* [online].vol.8, n.2,2003,pp. 29-37.

CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o estado. In: *A sociedade contra o estado*, 1974, trad. Theo Santiago, Cosac &Naify, 2003.

COSTA, Sérgio. *As cores de Ercília*. Esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

DESCARTES, René. *Discurso do método; as paixões da alma; meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

DETIENNE, Marcel. Mito/Rito. In: *Enciclopédia Einaudi Mythos/ Logos, Sagrado/Profano*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1989.

DIAS, Paulo. A outra festa negra. In: JANCSÓ, István e KANTOR Íris (orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: vol. 02, 2001.

DIAS, Paulo. Tradição e modernidade nas ingomas do sudeste; IN: LAHNI, Cláudia Regina (org.) ...[et all.]. *Culturas e diásporas africanas*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2009.

DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. Greenwich, Conn.: Fawcett, 1961.

DUSSEL, Enrique. Eurocentrism and Modernity. In: John Beverley-José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Vol. 20-3, Durham, 2a. ed., 1995, p. 65-76.

ECHEVERRÍA, Bolívar. El ethos barroco y la estetización de la vida cotidiana, *Escritos*, enero-diciembre, 1996, p. 161-188.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latino-americano. *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n. 1, enero-diciembre de 2003, p. 51-86.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Para entender pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*; tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin, 1967.

FERREIRA, Luís. A diáspora africana na América Latina e o Caribe, *Afro-latinos*, 2006. Disponível em:  
<[http://afro-latinos.palmares.gov.br/\\_temp/sites/000/6/download/artigos/artigo-Luis%20Ferreira.pdf](http://afro-latinos.palmares.gov.br/_temp/sites/000/6/download/artigos/artigo-Luis%20Ferreira.pdf)> Acesso em: 01 set. de 2014.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tanus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

- FOUCAULT, Michel. *O Dossiê – Últimas entrevistas*. Rio de Janeiro. Ed. Taurus, 1984.
- FRASER, N. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (ed.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992, p. 109-142.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOBINEAU, Arthur. *The inequality of human races*. New York: H. Fertig, 1999.
- GOMES, Lilian Cristina Bernardo. *Justiça seja feita: direito quilombola ao território. Tese de Doutorado*, Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere: os intelectuais e a organização da cultura*. 5ª edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1987.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 2. ed. Rio de Janeiro: 1993.
- GROSGOUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo / Ed. 34, 2005.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. *Revista do Patrimônio*, Rio de Janeiro, n. 24, 1996, p. 68-75.
- HANNIGAN, J. A.. Alain Touraine, Manuel Castells and social movement theory. A critical appraisal. *The Sociological Quarterly*, vol. 26, n. 4, 1985.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- HENRIQUES, R. M. Desigualdade Racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90. *Texto n. 807*. Brasília: IPEA, 2001.

HENRY, Paget. Introduction. In: *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*. New York: Routledge, 2000, p. 1-20.

JANCSÓ, István; KANTOR, Íris. (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. *Jongos, calangos e folias. Música negra, memória e poesia*. Rio de Janeiro: LabHoi/UFF, 2007.

LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (orgs.). 2007. *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 17. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. O conceito de racionalidade em Habermas: a 'guinada lingüística' da teoria crítica. *Trans/Form/Ação* [online], vol.11,1988, p. 31-44.

MAIO, Marcos Chor. A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 179-194.

MAIO, Marcos Chor. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. 1999. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n41/1756.pdf>> Acesso em: 12set. de 2014.

MAIO, Marcos Chor. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. *Revista Dados*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, 1997.

MAKL, Luis Ferreira, Artes musicais na diáspora africana: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar. *Outra Travessia Revista de Literatura*, Florianópolis, n. 11, 2011.

MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MARTINEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, Junho de 2001.

MELUCCI, A.. Getting involved: identity and mobilization in social movements. *International Social Movements Research*, vol. 1, 1988.

MELUCCI, A.. The new social movements: a theoretical approach. *Social Science Information*, vol. 19, no 2, 1980.

- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial. *Tabula Rasa*, n. 3, enero-diciembre, 2005, p. 47-72.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MONTES, Maria Lúcia. Olhar o Corpo. In: *Negro de corpo e alma. Revista da Mostra o Redescobrimto*, São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2000.
- MOURA, Clovis. Formas de resistência do negro escravizado e do afro-descendente. In: MUNANGA, K. *O Negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: FCP/MinC/CNPq, 2004, p. 9-32.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NASCIMENTO, Abdias do. Quilombismo: Um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras. In: *O Quilombismo – Documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 245-281.
- NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, Abril de 2004.
- NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil, 1938-1997. In: LYNN, Huntley; GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (Org.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 203-235.
- NASCIMENTO, Abdias; SEMOG, Éle. *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- NIANGORAN-BOUAH, G. *Introduction à la Drummologie*. Abidjam, Universidade Nacional da Costa do Marfim, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. São Paulo, Companhia das Letras, 1978.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.
- PEDRAZA GOMEZ, Zandra. Nociones de raza y modelos Del cuerpo. In: Colombia. Aquelarre. *Revista De Filosofía, Política, Arte Y Cultura De La Universidad Del Tolima*, v.1, 2008, p. 41-59.

- PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988. Tomo I, Coleção Afrânio Peixoto.
- PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2000.
- PICHARDO, N.. New social movements: a critical review. *Annual Review of Sociology*, n.23, 1997.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2008.
- PLATÃO. *Diálogos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 14v, 1970.
- PLATÃO. *Diálogos: A República*. 2ª ed. Belém: UFPA, 1988.
- PRYSTHON, Ângela. História da teoria: os estudos culturais e as teorias pós-coloniais na América Latina. *Revista Interim*, São Paulo, Ed. 9, jun. 2010.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005, p. 227-278.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 201-246.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada, 1957.
- RANCIÈRE, Jacques. Esthétique et politique. In: *Malaise dans l'esthétique*, Paris: Galilée, trad. Augustin de Tugny, 2004, p. 31-63.
- REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde*. O conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.
- RISERIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog. Compêndio Narrativo do Peregrino da América, de Nuno Marques Pereira. *Revista Estudos Filosóficos*, nº 7, 2011, p. 30-36.
- ROSA, Wanderley Pereira da. O Dualismo na teologia cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências. *Dissertação de Mestrado Escola Superior de Teologia*. São Leopoldo, 2010.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. 2 ed. São Paulo: Geração Ed., 2001.

- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. Porto: Afrontamento, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*. Por uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006.
- SANTOS, Boaventura. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3ed, São Paulo. Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula [orgs.]. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Hélio. Uma avaliação do combate às desigualdades raciais no Brasil. In: LYNN, Huntley; GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (Org.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 53-173.
- SANTOS, R.V. Da morfologia às moléculas, de raça a população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX. In: M.C. Maio, R. V. Santos (Orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996, p. 125-139.
- SARMENTO, Alfredo de. *Os Sertões d'África* (apontamentos de viagem), Lisboa, 1880.
- SCHMITT, J. C. *A moral dos gestos*. D. B. Sant'Ana. Políticas do Corpo. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.
- SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.
- SILVA, Maria Aparecida Lima; SOARES, Rafael Lima Silva. Reflexões Sobre os Conceitos de Raça e Etnia. *Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Educação*. Caderno Temático: Educação e Africanidades, n. 4, Ano 2, Novembro de 2011, p. 99-115.
- SILVEIRA, Renato. Os Selvagens e a Massa Papel do Racismo Científico na Montagem da Hegemonia Ocidental. *Afro-Ásia*, 23, 1999, p. 87-144.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SLENES, R. Malungu, ngoma vem: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, 1991-92, p. 48-67.
- SOUZA, Jessé (Org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

SOUZA, Silvia Cristina Martins de. *Que venham negros a cena com maracas e tambores: jongo, teatro e campanha abolicionista no Rio de Janeiro*, 2009.

SPENCER, H..*First principles*.Londres: Williams e Norgate, 1862.

STEIN, Stanley J. *Vassouras - um município brasileiro do café, 1850-1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue*. Paris, Présence Africaine, 1949.

TINHORAO, José Ramos. *Os Sons dos Negros no Brasil*. São Paulo, Art Editora, 1988.

TOURAINÉ, Alain. *O retorno do actor – Ensaio sobre sociologia*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.

VIANA, Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.

VIEIRA, Trajano. *As Bacantes de Eurípides*, São Paulo, Perspectiva, 2003.