



BATE, GIRA, GINGA, SAMBA: o corpo-território-samba como uma categoria de análises decoloniais entre Direito, Arte e Território¹

BEATS, SPINS, SWINGS, SAMBAS: The Samba-Body-Territory as a Category of Decolonial Analysis Between Law, Art, and Territory

GOLPEA, GIRA, SE MUEVE, SAMBEA: El Cuerpo-Samba-Territorio como Categoría de Análisis Decolonial entre el Derecho, el Arte y el Territorio

Bernardo Gomes Barbosa Nogueira² & Letícia Vasconcellos Moreira³

Resumo: Enquanto um fenômeno que encontra linhas de fuga da racionalidade neoliberal e do colonialismo, o corpo-território-samba se apõe em linha de contestação ao achatamento existencial que sugere o paradigma científico moderno. Ao se inscrever coletivamente, o corpo em roda de

¹ Este texto é apresentado em congressos (CIDIL - Colóquio Internacional de Direito e Literatura).

² Bernardo Gomes Barbosa Nogueira é professor do curso de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Gestão Integrada do Território da Universidade do Vale do Rio Doce - UNIVALE. Professor da Faculdade de Direito Milton Campos. Professor do Instituto de Mediação Aplicada - IMA. Professor do SUPREMO. Mediador credenciado pelo TJMG. Membro Honorário da Rede Brasileira de Direito e Literatura - RDL. Líder do Grupo de Pesquisa/CNPq - Núcleo Interdisciplinar Educação, Saúde e Direitos (NIESD). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8882-6223>. Email: bernardo.nogueira@univale.br.

³ Letícia Vasconcellos Moreira é Mestranda e pesquisadora em Gestão Integrada do Território na Universidade do Vale do Rio Doce, Governador Valadares/MG (PPG/GIT). Bolsista da FAPEMIG. Vinculada ao NIESD (Núcleo Interdisciplinar de Educação, Saúde e Direitos). Embaixadora na Embaixada Politize de Conselheiro Pena/MG. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1919-1976>. Email: leticia.vasconcellos@univale.br.

samba provoca um tensionamento no espaço, territorializando-o em afirmação da vida: existir, (r)existir e resistir. Por meio de uma pesquisa teórica em artigos e livros, esse escrito visa investigar a potencialidade de um “corpo-território-samba” como resistência decolonial. Enquanto metáfora que colabora para as leituras interdisciplinares entre Direito, Arte e Território, e também como fresta para entender o Outro e suas óticas outras de mundo, conclui-se com a percepção de que essa categoria resgata a dimensão do *por vir* que, face à dimensão de alteridade na desconstrução derridiana, se põe como uma possível imagem da desconstrução das normatividades em face do colonialismo, sendo o corpo-território-samba a própria democracia *por vir*.

Palavras-chave: Pensamento Decolonial; Corpo-território-samba; Resistência; Direito; Por vir.

Abstract: As a phenomenon that finds lines of escape from neoliberal rationality and colonialism, the body-territory-samba positions itself in a line of contestation against the existential flattening proposed by the modern scientific paradigm. By inscribing itself collectively, the body in the samba circle creates tensions in space, territorializing it in affirmation of life: to exist, (re)exist, and resist. Through theoretical research in articles and books, this writing aims to investigate the potential of a “body-territory-samba” as decolonial resistance. As a metaphor that contributes to interdisciplinary readings between Law, Art, and Territory—and also as a fissure for understanding the Other and their other worldviews—it concludes with the perception that this category recovers the dimension of the “to come” which, facing the Derridean alterity, emerges as a possible image of the deconstruction of normativities under colonialism, with the body-territory-samba being democracy itself to come.

98

Keywords: Decolonial Thought; Body-territory-samba; Resistance; Law; Yet-to-Come.

Resumen: Como fenómeno que encuentra líneas de fuga de la racionalidad neoliberal y del colonialismo, el cuerpo-territorio-samba se posiciona en una línea de contestación frente al aplanamiento existencial propuesto por el paradigma científico moderno. Al inscribirse colectivamente, el cuerpo en la rueda de samba provoca una tensión en el espacio, territorializándolo en afirmación de la vida: existir, (re)existir y resistir. A través de una investigación teórica en artículos y libros, este escrito busca investigar el potencial de un “cuerpo-territorio-samba” como resistencia decolonial. Como metáfora que contribuye a las lecturas interdisciplinarias entre Derecho, Arte y Territorio, y también como grieta para comprender al Otro y sus ópticas de mundo, se concluye con la percepción de que esta categoría recupera la dimensión del por venir que, ante la alteridad derridiana, se plantea como posible imagen de la desconstrucción de las normatividades frente al colonialismo, siendo el cuerpo-territorio-samba la propia democracia por venir.

Palabras clave: Pensamiento Decolonial; Cuerpo-territorio-samba; Resistencia; Derecho; Por venir.

INTRODUÇÃO

Para se realizar em coletividade, o corpo no samba tenciona o espaço em vibração, ginga e movimento. Em roda, sambistas e sambadeiras se apropriam do território e do corpo na própria experimentação de si: existir, (r)existir e resistir. Ao encontrar linhas de fuga da racionalidade neoliberal, assim como de ontologias positivistas e cartesianas, o corpo-território-samba se apõe em linha de contestação ao achatamento existencial a que propõe o paradigma científico moderno e se constitui enquanto ação política potente de questionamento da normatividade vigente no campo jurídico - este que é, de tal modo, fruto de ciclos incessantes de lutas e transformações no campo social.

Ao perpassar a encruzilhada corpo, samba e território, este escrito se propõe a investigar como o corpo-território-samba, categoria que visa expressar o corpo enquanto (re)encantamento, liberdade e desejo, pode constituir resistência e (r)existência decolonial. Com isso, essa categoria se dispõe a replicação em análises interdisciplinares decoloniais entre o Direito, Arte e Território, estendendo-se também às discussões sobre práticas corporais de ancestralidades e resistências, amparadas no espaço simbólico decolonial. Ou seja, o corpo-território-samba atua como estratégia decolonial que a partir dos corpos em ginga, dança, canto e ritmo, desafiando a gramática individual eurocentrada que além de cindir o humano, não compreende a relação presente do saber no corpo e do corpo enquanto prática e produção de conhecimento.

Este é um estudo qualitativo, cuja metodologia consiste em uma revisão teórica da literatura, com levantamento e análise de livros, artigos, dissertações e teses. Dialogam com este estudo, principalmente: Dardot e Laval (2017), Han (2021; 2022), Simas (2019; 2020; 2021; 2024), Rufino (2019; 2023), Haddock-Lobo (2020), Muniz Sodré (1998) e Santos (2007). Sobre a abordagem, inicialmente, analisar-se-á os contornos do pano de fundo neoliberal, a partir dos franceses Pierre Dardot e Christian Laval em diálogo com os escritos do filósofo sul-coreano Byung Chul-Han, que amplia a compreensão sobre essa nova lógica de poder, a qual torna a vida mais contingente, efêmera e sem conexões. Neste ponto, também se abordará o cenário da produção filosófica ocidental acerca do corpo e de suas práticas culturais, marcada pela tentativa de reforçar tradições supostamente universais a partir de perspectivas exclusivistas e dominantes.

Em seguida, parte-se do conceito de "corpo-território", provindo dos estudos territoriais, em confluência com os saberes do corpo em performance, desde Leda Martins, assim como a partir do que teceu Muniz Sodré ao indicar o samba como dono desse corpo em roda e em circularidade, com o fito de elaborar a categoria corpo-território-samba, discutindo-se a dimensão da corporeidade do samba como espaço de luta e afirmação identitária.

Esse corpo em r(existência), ora centro que converge violência e horror, ora marcando compasso em samba e em coletivo — uma vez que não se dá de maneira individual, mas sim coletivamente, manifestando-se em rodas de samba, em circularidade, em liberdade, reencantamento — convoca significâncias outras, em síncope e inventividade. Estas, por vezes em linha de ruptura, por outras em fresta e inventividade, configuram formas de fuga de uma racionalidade a ele imposta — neoliberal e colonial —, em potência para descortinar a si, em resistência e ancestralidade.

Por fim, conclui-se com a criação da metáfora corpo-território-samba como uma categoria de resistência política decolonial que atua frente à normatividade hegemônica, esta que silencia experiências e práticas que não se enquadram em sua matriz produtivista. Ou seja, o corpo, enquanto disputa e território de poder, necessita inventar novas formas de re(existir), liberando potências enquanto ginga coletivamente, em roda: um corpo que só existe no coletivo.

100

O corpo-território-samba se insere como um contraponto a essa lógica predatória, reconhecendo na corporeidade a própria encruzilhada que lança para longe a binaridade eurocentrada que dispõe do corpo como máquina de produtividade ou como pecado: ambas explorações individuais e enviesadas.

Essas concepções são deslocadas quando se põe o samba no corpo ou o território para sambar, tornando-se audíveis discursividades indesejadas, arenas de práticas e crenças outras, além de discursividades plurais, subalternizadas e resistentes à normatização; resgatando a liberdade, a dignidade e a igualdade como princípios fundantes de uma democracia *por vir* que se pretenda, genuinamente, plural e inclusiva.

O PANO DE FUNDO SEM FUNDO: racionalidade neoliberal e colonialismo

Inicialmente, cabe dizer que a leitura que se pretende toma como alicerce a percepção colonial e neoliberal de mundo; uma percepção que atravessa o modo dos corpos serem/verem/perceberem/estarem no território. Tal como nos disse Fernandes (2023) esse debate também, “não se pauta [...] por lógica capitalista, metafísica europeia e sua história de apropriação da colonialidade (expropriação, tomada de posse, dominação, servidão)” (Fernandes, 2023, p. 13).

Na travessia que pretendemos propor, pretendemos intuir que a corporeidade, olhada a partir da óptica da roda de samba, tenciona múltiplas camadas desse espaço marcado pela “nova razão do mundo”⁴ — que se infiltra de forma a reforçar aspectos coloniais e colocar obstáculos ao reconhecimento do Outro, de seus saberes e percepções que não se originam de sua *ratio* ou que com ela não estejam consoantes.

Mais do que uma ideologia ou uma política econômica, o sistema neoliberal é uma forma de racionalidade. Como tal, não apenas orienta as decisões dos governantes, mas também molda e regula a própria conduta daqueles que são governados, promovendo mudanças significativas nas dinâmicas psico-sócio-espaciais e, por conseguinte, uma captura cada vez mais intensa da própria existência.

Essa racionalidade, que sustenta o capitalismo contemporâneo — desenfreado—, opera como uma norma geral de vida que se infiltra e confina nossas subjetividades (Dardot e Laval, 2017). Isto é, se constitui como um regime de poder que redefine nossas formas de existir, pensar e agir, por meio de um conjunto de discursos, práticas e dispositivos que modula, não apenas as instituições e os Estados, mas também a psique, esculpindo indivíduos segundo o princípio universal da concorrência e transformando a própria vida em um campo de autogestão e auto vigilância constantes em prol do desempenho (Dardot e Laval, 2017). Atentos ao que nos revela Dardot e Laval (2017), compreendemos que o neoliberalismo não seria apenas uma restauração ou retorno ao liberalismo “original”, mas sim, e antes, um sistema que domina nosso *modus operandi*, coloniza nosso imaginário e corrompe o próprio tempo — ao menos, a percepção sobre ele.

⁴ Expressão cunhada por Dardot e Laval (2017).

A esse respeito, Han (2021a) nos fala sobre esse tempo neoliberal – em suas palavras, “tempo do processador” – em que se perde todo o ritmo e se deixa capturar pela aceleração; momento em que o tempo se precipita no aberto e no vazio sem direção ou conclusão. A questão é que no *modus operandi* em que o tempo se acelera e é capturado para o trabalho, o homem se aliena individualmente no agora e encerra a chance de partilha, continuidade, experiência ritualística e narrativa, ocasionando na ausência do próprio tempo; principalmente o tempo em coletivo (Nogueira *et al.*, 2023):

Uma espécie de alienação individual no agora, dentro da qual as pessoas submergem, impedidas de construção de laços, de afetos, senão, aqueles que as conduzam ao progresso — impedidos de sonhar, posto que sempre de olhos abertos. Assim se perde uma dose de humanidade em um presente amorfo e sem diálogo, sem narrativa, sem ritos e/ou cerimônias (Nogueira *et al.*, 2023, p. 1865-1866).

Para Dardot e Laval (2017), o sujeito neoliberal se configura como o “homem-empresa” ou “sujeito empresarial”, aquele que, encerrado em si mesmo e em seus próprios projetos e ambições, torna-se incapaz de estabelecer vínculos genuínos com o outro. Silva *et al.* (2023, p. 16-17), citando Haboski e Conte, nos traz:

O habitante desse novo arranjo de sociedade é o sujeito do desempenho e produção, empresário de si mesmo. O sujeito do desempenho “deseja liberdade e prazer no ofício empreendedor, surge a figura do trabalhador produtivo e morto, perdendo gradativamente o sentido da experiência com o outro pela barbarização dos laços sociais” (HABOWSKI, CONTE, 2021, p. 2).

Enquanto *homo economicus*, o sujeito neoliberal é um ser incapaz de conclusão, pois vive uma lógica marcada pela hiperatividade, pelo excesso de estímulos e pela ausência de momentos ritualísticos que proporcionem fechamento, significado, identidade, pertencimento e memória – inclusive, o fechamento dos próprios olhos, como nos diria Han (2021a). Nessa toada, propomos pensar o corpo em roda de samba — sinônimo de em relação — e compreendê-lo como veículo para a experiência ritualística, capaz de criar um espaço-tempo de ressonância coletiva, gerando pertencimento entre os envolvidos. Para Han (2021b, p. 13), “Os rituais criam eixos de ressonância que se estabelecem sócio culturalmente [...] Sem ressonância, a pessoa é repelida e isolada em si mesma”.

Na dinâmica da roda, a percepção sob a qual gostaríamos de discorrer perpassa por imaginar um corpo que, na ciranda do samba, instaura uma

ressonância com possibilidades de resgatar a dimensão ritualística — tão rara em tempos neoliberais, como nos conta Han (2021b) —, que favorece o encontro, a presença e a construção de morada no Outro, a partir do resgate do tempo coletivo. Na sociedade atual, caracterizada pela autogestão incessante e pela aceleração, a fragmentação da vida comunitária constitui-se como uma tática do capital, haja vista que é no seio da coletividade que o sujeito experimenta o mundo, relaciona-se com os grupos ao redor, tece vínculos, constrói afetos, elabora memórias e compartilha narrativas.

Logo, a existência da comunidade se sustenta no tempo ofertado ao outro — um tempo que se destina e se consagra à presença alheia. Esse encontro com o outro é inseparável da vivência da liberdade. Como afirma Han (2020, p. 12), ser livre é existir em conjunto: "Liberdade é sinônimo de comunidade bem-sucedida" (HAN, 2020, p. 12). No entanto, essa dimensão relacional da liberdade tem sido desfigurada em uma era dominada pela lógica neoliberal. Assim, os ciclos deixam de se fechar, as experiências não se sedimentam, e tudo se torna fragmentado, sucessivo e efêmero, inclusive as relações:

[...] junto da narrativa, os rituais e as cerimônias também possuem seu tempo próprio, quer dizer, nos parece que sublinha um tempo que não poderia ser furtado por essa incessante acumulação de presentes, os quais, ao fim e ao cabo, são como fogos fátuos: duram o tempo preciso para provocar a alienação e o desejo pela próxima explosão. (Nogueira *et al.*, 2023, p. 1865)

Ao mesmo tempo em que essa racionalidade fragmenta o tempo, a comunidade e a possibilidade de relação com o Outro, também descortina hierarquizações dentro de uma sociedade com base em diferenças culturais, como valores, crenças e religiosidades que, como formulado por Santos (2007), deságuam no processo de silenciamento do que vem do Sul global pela preponderância e dominação do conhecimento produzido no Norte.

O conceito da “linha abissal”, central na proposta das Epistemologias do Sul do sociólogo português, representa a cisão profunda, mas invisível, entre quem é reconhecido e quem é ignorado, entre o conhecimento classificado como relevante e os saberes desvalorizados pelo pensamento hegemônico, estabelecendo-se, assim, uma hierarquia dos saberes. Essa abordagem, por óbvio, não deixa de passar pela descolonização ou mudança de eixo na percepção do mundo — virar de ‘ponta cabeça’, como nos diria Rufino (2023) — como prática à ampliação das perspectivas de análise do território e as relações de poder que o constituem.

O colonialismo, historicamente dado como findo, tem hoje uma perpetuação na formação da memória, dos saberes e da identidade. Os estudos decoloniais, com toda sua carga de diversas semânticas, se apresenta sob várias faces, essencialmente, sob todas as formas de existir que restaram lançadas/silenciadas para aquilo que Santos (2007) chamou de o outro lado da “linha abissal”.

Esse processo resulta de um modo de compreensão do mundo e, portanto, de maquinação da vida — aquilo que tem por base o que Enrique Dussel (1993) chamaria do “mito da modernidade europeia” —, que, com toda sua força, incute na construção histórica uma forma única e abalizada de construção de saberes e construção normativa, mas também de vivências, de divisão do solo, do tempo, da memória, do trabalho. Quadros (2018) complementa essa perspectiva quando nos diz que o paradigma filosófico, ou científico moderno, vai em busca de uma homogeneização da existência, ou seja, em busca de uma uniformização e retilinização de toda pluralidade existencial.

Diante disso, um pensamento analético, conforme delineado por Dussel (1986), opera-se como crítica aos alicerces filosóficos da modernidade que, ao se articularem com ideias de invasão, violência, dominação, escravagismo, na pretensão de uma totalidade eurocentrada, promovem o apagamento do Outro — este que, reduzido à condição de “não-ser”, torna-se invisível e subalternizado sob a lógica globalizante da totalidade. Sofre em si encobrimento, violência, dominação, exclusão, conquista, exploração, e até mesmo apropriação. Um corpo suprimido e castrado de sua potência de vida e de experimentação de si, em suas primordiais formas de ser e existir: descolonizado.

A filosofia da libertação, nesse contexto, propõe uma razão analética voltada à materialidade e à historicidade latino-americanas com o propósito de romper com a lógica aniquiladora da diferença instaurada pelo modelo cultural racionalista. Tal razão se abre à concretude do real, isto é, à exterioridade do outro e em sua afirmação — aquele que, detentor de uma corporeidade distinta, excluído da “unidade hegemônica”, sempre permaneceu nas margens, em condições periféricas (Dussel, 1995).

O que, por conseguinte, implica no reconhecimento dos corpos periféricos, em uma ótica de alteridade, como agentes na produção de saberes, códigos, normas, cultura, conhecimentos, entre outras estratégias de invenção e afirmação da vida, em diálogo com o que ensina Rufino (2019):

O corpo é esfera mantenedora de potências múltiplas, o poder que o incorpora o transforma em um campo de possibilidades. O corpo em performance nos ritos se mostra como arquivo de memórias ancestrais, um dispositivo de saberes múltiplos que enunciam outras muitas experiências (Rufino, 2019, p. 143)

Do ponto de vista epistemológico, com o suporte das epistemologias do Sul propostas pelo sociólogo Santos (2006), podemos afirmar que essa reflexão se apoia em um ideário que não apenas valoriza as práticas dos saberes subalternizados, mas, sobretudo, reconhece a centralidade dos atores sociais envolvidos - moldados e constituídos por essas mesmas práticas-, que enfrentam um desafio de reparação, reinscrição dos danos causados pelo saber capitalista engendrado sob a alcunha da relação colonial com o mundo. As fronteiras epistemológicas funcionam como um mecanismo invisível que, conforme nos ensina o mesmo autor, sustentam as barreiras visíveis inscritas nos corpos do povo negro escravizado. Essas marcas não são apenas físicas, mas também simbólicas, perpetuando-se na dilaceração da memória e na fragmentação da identidade afro em diáspora.

Na tentativa de reconhecer esses corpos, busca-se, por meio de uma ecologia de saberes, identificar “um conjunto de epistemologias que partem da diversidade e da globalização contra-hegemônica” (Santos, 2006, p. 143). Logo, intui-se aproximar-se de modos de conhecimento que confrontam as desigualdades estruturais — inclusive aquelas inscritas no próprio sistema normativo — e que desconstroem discursos dominantes; saberes revelam códigos outros, temporalidades alternativas e formas distintas de organização social que desafiam e tensionam os alicerces da racionalidade neoliberal.

Ao se entregar ao ritual e ao movimento do samba, o corpo inscreve-se na coletividade e na circularidade, preenchendo, com seus contornos e sínopes, os vazios deixados por essa razão contemporânea, marcada, como aponta Han (2021b), por ultra individualidade, aceleração e ausência de conclusão — em que o ritmo contínuo da produtividade esvazia a cadência natural das coisas.

No samba, porém, o corpo resgata o tempo — o tempo do Outro — um tempo que pulsa, se dobra, desdobra e se reinventa, no qual a musicalidade vibracional opera como contra-ritmo à lógica extenuante neoliberal. É no encontro, no giro e na síncope que se reafirma a existência, abrindo brechas para a duração, a experiência e a partilha, escassas no fluxo incessante do presente.

“O SAMBA NÃO SERIA O DONO DO CORPO?”: inscrições do corpo-território no samba

Nessa toada, o nosso foco é no corpo do sambista como o próprio território, ou seja, um corpo-território. Essa perspectiva parte da compreensão de que os corpos são territórios a que, desde sempre, a ordem normativa dominante impôs/impõe sua maneira e sua forma, moldando-os a se movimentarem dentro de limites impostos por uma política de controle sócio-jurídico-territorial; controlados, assim como o território o é, a partir dos mecanismos de apropriação, dominação e violência (Mondardo, 2009).

No entanto, o fio condutor aqui adotado paira sobre um corpo que não bambeia, que é aquele que dá sustento às reflexões que tecemos na dinâmica da roda; ou seja, na encruzilhada corpo, samba e território. Este mesmo corpo que aprendera a bambear a vida nas fissuras desse espaço-tempo capital-colonial, do desconforto e da precariedade (Simas, 2021, 2019). Como nos fala Simas (2024, p. 13), “aquelas que, sobrevivendo, ousaram inventar a vida na fresta, dando nó no rabo da cascavel e produzindo cultura onde só deveria existir o esforço braçal e a morte silenciosa”, aquelas que driblam o núcleo normativo dessa nova razão do mundo - tensionando as desigualdades da instância material que o forçam à marginalização e ao trabalho forçado, que inventam a vida em adaptação, dinamismo e ressignificação.

Com base nos estudos territoriais e na corporeidade, incorporamos à discussão a categoria “corpo-território”, oriunda da virada humanista nos estudos territoriais e abordada sob uma perspectiva latino-americana (Haesbaert, 2020). Nesse panorama, o território é lido na presença do corpo em relação e movimento, em movimentos sociais, em constituição de identidades culturais, em resistências, e no prisma de ser entendido como componente da luta em prol dos direitos, resgate da cultura e pertencimento identitário (Haesbaert, 2020), dado que o corpo é, desde sempre, o primeiro território de luta (Mondardo, 2009).

Nesta inscrição, convoca-se Leda Martins (2003), que nos autoriza a perceber o corpo como categoria espacial — não apenas por sua presença no espaço, mas por concebê-lo como lugar e lugar da memória. A autora reconhece, para além do constructo eurocentrado, o corpo como inventor de saberes e guardião da memória, espaço em que esta se move em direção ao outro, pois só há corpo no encontro.

Assim, quando desejamos pensar nesse corpo do sambista em roda de samba, estávamos também performando o pensamento de Martins (2003), que instaura uma leitura potente em face das relações do corpo em performance. O corpo em performance vai além da mera expressão ou representação simbólica de um significado; ele se torna, sobretudo, um espaço onde o conhecimento se inscreve. Esse saber se manifesta e se concretiza no gesto, no movimento e na coreografia, revelando-se não apenas como algo pensado, mas vivido e incorporado (Martins, 2003).

Quer dizer, a todo momento, se faz necessária atenção a uma espacialização do corpo, aliando-o ao termo território, uma vez que este último se constitui, sobretudo nas leituras latino americanas, sob a rasura de uma (r)existência contínua, nas quais, o corpo atua como uma espécie de trincheira última:

O conceito de (r)existências resistentes defende um posicionamento crítico de intervenção sociológica no mundo, de resistência teórica, política, na *práxis* e epistemológica, que potencialize as experiências na perspectiva do Sul global, historicamente marginalizado e ignorado pelo olhar do Outro, sobre uma infinidade de modos de vida e resistências possíveis (De Melo, 2021, p. 33).

(R)existir em resistência, consiste em desafiar o monopólio da colonialidade ao trazer à tona o que foi silenciado ou apagado pela lógica normativa global. Nesse sentido, a resistência se materializa na própria afirmação da presença de determinados sujeitos e coletivos, em performance, cuja existência, por si só, denuncia os mecanismos que os tornaram invisíveis por meio da expropriação, repressão ou assimilação (Benzaquem, 2014). Essa concepção de resistência, ancorada na afirmação da vida que insiste em emergir apesar da violência colonial, dialoga com o que Agamben (2018) nos aponta, ao citar Deleuze: a resistência não seria mais mera oposição, mas sim “liberação de ‘uma potência de vida que estava aprisionada’ (p. 60)” (Agamben, 2018, p. 11).

A partir de Leda Martins, em performance, a afirmação da vida nesse corpo possibilita acesso a uma memória ancestral, elemento caracterizador de resistência e inventividade, ginga e unguento contra o “carrego colonial”⁵ que deseja tomá-lo

⁵ O conceito "carrego colonial" é discutido por Luiz Rufino em sua obra "Pedagogia das Encruzilhadas". Além disso, esse conceito é abordado em colaboração com Luiz Antonio Simas no livro "Flecha no Tempo" (2019).

como uma espécie de corpo sem corpo que, como nos revela Han (2021a), resta devotado ao desempenho:

Esse fenômeno, que prefiro chamar *marafunda* ou carrego colonial, compreende-se como sendo a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder (Rufino, 2019, p. 10).

Para avançar nessa leitura do corpo, como primeiro território de luta, também nos interessa lançar pistas sobre a dimensão simbólica/imaterial do território que fundamenta esse entendimento, que emerge da virada humanista nos estudos territoriais e de um do olhar atento para o corpo e para a existência, a muito tempo desconsiderada. A Geografia Humanista e Cultural, portanto, é entendida a partir da experiência geográfica do sujeito, que se aproxima das humanidades, da arte e das abordagens fenomenológicas do ser-no-mundo⁶, da relação homem-meio, ou do ser espacializado que supõe o espaço para sua existência (Tuan, 2013).

Desse modo, o corpo em roda de samba, em um primeiro momento, é, ele mesmo, um território que espelha territorialidades, no sentido ontológico, enquanto “imagem” ou símbolo de um território⁷ - e as disputas de poder socioespaciais que *sempre* nele repercutem. De tal modo que não é despiciendo dizer que o corpo samba reflete um repertório de violências que terão como primeiro lugar o ataque ao território corporal (Rufino, 2023).

Nesse entendimento, as violências normativas, relações de dominação, apropriação e poder que se constituem no território tem no corpo uma primeira morada, pois, toda a existência se expressa primariamente a partir do território disputado do corpo e aqui, a corporeidade se torna o nível decisivo das relações de poder, como nos escreve Quijano (2010):

⁶ O conceito de ser-no-mundo (In-der-Welt-sein) é central na filosofia de Martin Heidegger, especialmente em sua obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927. Para Heidegger, o ser humano (*Dasein*) não é um sujeito isolado que simplesmente percebe um mundo externo; em vez disso, ele já está sempre envolvido no mundo, em uma relação existencial com ele.

⁷ Entendimento construído a partir do diálogo com Haesbaert (2020), na leitura do artigo “Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais”.

Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um nome do que ocorre aos explorados no seu “corpo” quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo” (Quijano, 2010, p. 126).

Assim o é, o corpo que é vendido, que clama, que foge, que é açoitado, que trabalha, que torna-se empresário de si mesmo, e que expressa aquilo que Simas anota “Corpos sem nomes, disciplinados para o trabalho, aprisionados, fichados, adoecidos, amontoados, desencantados” (2024, p. 48). É no corpo, principalmente dos desajustados aos padrões normativo-dominantes, corpos que se reúnem em rodas de samba contra-hegemônicas, como nos comenta Rufino (2023), que se colocam práticas de terror, prezarização, humilhação e assassinato.

Mas, pode ser também, o corpo, o primeiro território de (r)esistência decolonial, morada de experiência de liberdade, instado e chamado como fundamento e batalha (Rufino, 2023). Nesse momento, o corpo entra em roda, e é em/na roda que o corpo se expressa em liberdade. Ginga. Gira. Samba. Batuca. Canta soluções em coletividade para sobreviver em um espaço de diáspora a que o corpo foi forçado, insinuando adaptações de sobrevivência nos vazios e em frestas, em meio ao epistemicídio a que é acometido.

A despeito desse contexto, devemos assumir que é na ênfase da corporeidade do samba em roda, como espaço-tempo de conhecimento⁸, a nossa aposta, considerando que o direito ao corpo e a expressabilidade de si não é uma garantia inata e absoluta, mas algo continuamente em luta; disputado e influenciado pelas dinâmicas de poder que regulam sua presença e atuação no campo social.

Então, reassumindo o controle sobre o próprio corpo, seria possível (r)esistir em resistência diante de tantos mecanismos de poder constitutivos do próprio funcionamento social? É isso que nos traz Simas et al. (2020) quando nos diz que a resistência é somente um aspecto do ato maior da retomada da existência pelo próprio corpo, ou seja, (r)existência como perna transformadora de mundo.

⁸ Expressão colocada por Rufino (2023) em Ponta cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas”.

Para Chaveiro (2014), o corpo é:

[...] a propriedade pela qual o sujeito pode fundar a sua extrema singularidade, registrar na carne a sua história na linha de contato e de intersecção com a história do mundo e dos lugares, mote para experimentar a si mesmo, peça de sentido para colher a propriedade das coisas e para afetá-las com a percepção e com a ação, recurso de entranhamento no tempo e de realização temporal no encontro com o outro, figura de interferência, de gozo - e de descoberta (Chaveiro, p. 250).

Entendemos, assim, que a dimensão de (r)existência decolonial reclama o corpo e precisa de um corpo, o mesmo que comporta as dimensões do território vivido que é. O corpo samba é esse que dá o tom de pulsação aos contornos da roda entre os desafios dessa travessia em ditames neoliberais. Dessa forma, o corpo que emerge desse território é proveniente do pensar a corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de (r)existência e resistência:

[...] os movimentos de samba [...] evidenciam a tônica dominante marcada pelo samba enquanto prática de resistência à mercantilice da vida e dos modos de existência. Mais do que resistência, evidencia-se a denúncia de tudo o que tende a tornar a vida desprovida de magia, rotineira, mecanizada e administrada (Dozena, 2024, p. 56, grifo nosso).

Diante das imposições normativas, é na retomada do corpo e de sua existencialidade, que a liberdade, como direito ao corpo, poderia lhe pousar. É só assim que os indivíduos constroem “outros espaços” - como nos diz Fortuna (2012) quando cita Foucault (1986), a partir da retomada do corpo-território-samba em afirmação identitária, constituindo arenas de práticas e discursividades plurais subalternizadas e resistentes à normatização.

PENSANDO O SAMBA COMO DONO DESTE CORPO: tensionamentos no espaço e no campo jurídico

A construção histórica da criminalização da vadiagem no Brasil revela muito da normatização do corpo ao trabalho e do ideal de ordem social. Ideal esse que alinha-se à uma única lógica normativa que estrutura tanto as relações de poder, quanto as formas de governança, expondo um mecanismo sistemático de controle dos corpos, especialmente daqueles pertencentes às populações afrodescendências pós abolição da escravatura — e nunca da escravidão, que se perpetua sobre esse corpo.

O título LXVIII do Livro V das Ordenações Filipinas de 1603 era denominado “Dos Vadios”⁹ e impunha pena de prisão e açoite àqueles que não vivessem como senhor ou não tivessem ofício. No Brasil, o Código Criminal do Império (1830) previa pena de prisão com trabalho forçado aos “vadios e mendigos”. Por sua vez, o Código Penal da República de 1890 previa a seguinte punibilidade em seu artigo 399:

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, ofício ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes: Pena - de prisão celular por quinze a trinta dias.

Importante anotar que o capítulo que previa essa punibilidade era denominado “Dos Vadios e Capoeiras”, havendo um artigo para tipificar o ato ilícito de “Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem” com prisão de dois a seis meses. Na capoeira, “vadiar” não carrega o sentido pejorativo associado à ociosidade, mas sim o de brincar, jogar livremente e transformar a roda em um espaço de encontro e celebração e as canções estão sempre chamando o vadio a vadiar. Essa característica se estende a diversas expressões afroculturais no Brasil, como o samba, o jongo, o maracatu, o lundu e o coco de roda.

111

Tudo o que escapava à normatividade, esta que impunha a lógica do trabalho forçado, era classificado como “vadiação” que, por sua vez, tornou-se uma estratégia de resistência e rebeldia. Através da música, da dança e do jogo, os negros subvertiam a vigilância dos senhores e feitores e, em forma de festa, “debaixo do nariz” de seus carrascos, conspiravam a sua revolta (Nogueira, 2018). Nessa conjuntura, o poder incide sobre o corpo não apenas para contê-lo, mas também para moldá-lo e discipliná-lo para o trabalho. Dessa forma, mesmo após a abolição da escravidão, o controle corporal permaneceu nos códigos, sustentado por políticas reformistas, higienistas e pelo ideal de embranquecimento que

⁹ O vadio [voyu] e o rodado [rouê] introduzem a desordem na rua, são designados, denunciados, julgados condenados, apontados com o dedo como delinquentes actuais ou virtuais, como réus, e perseguidos pelo cidadão civilizado, pelo Estado ou pela sociedade civil, pela boa sociedade, pela sua polícia, por vezes pelo direito internacional e pelas suas polícias armadas que velam pela lei e pelos costumes (Derrida, 2009, p. 134).

impunha a repressão das expressões corporais e culturais de origem africana (Lopes, 2015).

Na expressão do corpo em samba, é o ritmo que assume o primeiro plano — daí a centralidade dos instrumentos de percussão, como aponta Sodré (1998). O som e o compasso dos batuques constituem um elo fundamental entre os negros da diáspora e as civilizações, costumes, memórias e identidades da África Ocidental, sua terra ancestral. Mais do que conservar tradições, o ritmo, vivido em coletivo, carrega o poder de reconstituir a dinâmica dos acontecimentos místicos e de conduzir o axé — a força vital que atravessa e anima a existência.

Essas práticas, muitas vezes marcadas por comportamentos desviantes e subversivos, tornam-se formas de resistência e denúncia contra tudo aquilo que empobrece a vida do sujeito neoliberal, tornando-a pálida, amorfa e destituída de vitalidade:

O samba é neto do Congo. Daquela região africana saiu a célula rítmica que preencheu de vida o vazio da síncope dos corações secos pelo ventre dos porões da escravidão. E veio o samba, que se transformou em corpo sonoro dos corpos insubmissos. Compreendido como manifestação oriunda das culturas subalternizadas, o samba mora nas encruzilhadas e se reelabora a partir da tragédia da diáspora como um empreendimento gíngado de subversão da morte (Simas et al., 2020, p. 96)

112

Os corpos se apropriam do território pela performance do próprio corpo e constituem aquilo que Fortuna denomina de “fragmentos organizados de sociação territorializada” (2012, p. 202): [...] “pelo próprio ato de dançar ou tocar, o corpo articula uma linguagem que coloca os sujeitos em grupos territorialmente localizáveis, grupos que guardam relações ancestrais em que a experiência corporal fixa o território na existência, na medida em que o corpo é o ser no território” (Dozena, 2024, p. 42).

Distante de um corpo caravelizado, como nos ensinou Eduardo Miranda (2020), o corpo-território-samba brota, feito água na nascente, distante da canalização/caravelização da vida advinda do colonialismo. O corpo-território-samba atua em gira, circundando o pensamento colonial a fim de desconstruí-lo, rasurando-o e inventando-o, disputando as visões hegemônicas institucionalizadas do mundo urbano, permitindo ver o que é encoberto e tornando audíveis discursividades indesejadas.

Dessa maneira, o corpo-território-samba se revela como um campo de insurgência, um espaço vivo onde a memória, o ritmo e a coletividade se entrelaçam para afirmar a existência contra a normatividade disciplinadora do Estado e do mercado. Se o vadio foi/é historicamente criminalizado como forma de controle dos corpos negros e marginalizados, o corpo-território-samba em roda surge como metáfora que convida o Direito a se abrir à roda, vez que o racismo estrutura as práticas legislativas e, conseqüentemente, judiciárias, impondo uma normatividade que violenta a possibilidade de expressão do próprio corpo. No Poder Executivo essa violência se manifesta de forma brutal na atuação das forças policiais, cuja lógica repressiva recai, com frequência, sobre os corpos racializados, sobretudo os corpos afro-descendentes, tratados como alvos permanentes de suspeição, controle e extermínio.

Assim, a metáfora corpo-território-samba atua como uma fresta para o reconhecimento do Outro e de suas óticas outras de mundo, fazendo emergir a urgência de desconstruir bases normativas excludentes e violentas. Ao tensionar a estrutura jurídica hegemônica, essa categoria evoca a possibilidade de um Direito que acolha o outro e, justamente por essa razão, uma democracia *por vir* — uma democracia que reconheça a pluralidade de existências e legitime formas de viver que escapam às lógicas dominantes (Nogueira e Souza, 2025). Essa perspectiva propõe um Direito que abrace modos de existência outros que, em resistência, liberam potência de vida — e que, justamente por isso, convocam uma justiça *por vir*. Uma justiça que, sempre inacabada, exige resistência não apenas como negação, mas, sobretudo, como afirmação de potência, de vida, de presença.

Uma democracia *por vir*, influenciada por Jacques Derrida, não se apresenta como um futuro estado político, mas como uma promessa inacabada, uma justiça “impossível”, nos vieses derridianos. Essa noção aporética se liga intrinsecamente à vinda do Outro e à exigência de hospitalidade incondicional pelo Direito, exigindo uma desconstrução contínua de si e de seus conceitos (Nogueira e Souza, 2025).

Diferente de uma democracia futura, a democracia *por vir* se situa em um tempo de eterno devir, impulsionada pela busca incessante por justiça e pela invenção que transgride a normatividade estabelecida. Nesse sentido, à luz da alteridade e da desconstrução como justiça impossível em Derrida, o corpo-território-samba pode ser pensado como um corpo *por vir*, sempre em

desconstrução, pois se constitui no coletivo, no encontro com o outro (Nogueira e Souza, 2025).

Por supuesto, corpo-território-samba se apresenta não como algo abstrato e menos ainda universal (colonial), como fora pensada toda a filosofia eurocentrada, mas sim como uma possível imagem da desconstrução diante do colonialismo, sempre em uma dimensão *por vir*, a caminho, em ginga, em roda e em gira.

CONSIDERAÇÕES finais

Em suma, a análise apresentada neste artigo demonstra que o corpo-território-samba, enquanto manifestação coletiva e ancestral do samba, emerge como metáfora ou como uma chave teórica de leitura para pensarmos possibilidades de resistência frente à racionalidade neoliberal e aos legados do colonialismo. Ao subverter a lógica individualizante e produtivista, através da ginga e do movimento em roda, o corpo-território-samba enfatiza a centralidade do saber popular, dos corpos periféricos e das epistemologias insurgentes ao territorializar o espaço e reafirmar modos de existência encobertos, reinventando ritmos e identidades coletivas. Essa prática, marcada pela síncope e pela ginga, opera como uma fresta de (re)encantamento, liberdade e desejo que contesta o achatamento existencial proposto pelo paradigma científico moderno, instaurando um círculo contra-hegemônico de encontro com o Outro e de (r)existência coletiva.

Essa categoria se propõe a atuar juridicamente pois convoca o Direito a repensar suas gramáticas coloniais, como a lei em que se criminaliza o vadio. Por essa razão, permite que institutos jurídicos forjados na colonialidade sejam desconstruídos e/ou desconstituídos, reconhecendo que as lutas devem ser travadas por dentro. Uma estratégia que se coloca como experiência de uma justiça *por vir*, e de uma democracia *por vir*, que por sorte de seu inacabamento, permite-se à invenção e à hospitalidade de corpos, formas de viver, de saber, de ser, que ainda restam por se inventar.

Um ato assim de presta à libertação inventiva das potências de rua, de terreiro, de corpos, de velas, vidas e quilombos; se interessa enfim, pela encruzilhada que sustenta a força das sabedorias ancestrais presentes na memória

dos corpos que gingham, serpenteiam, lutam, cantam, rodam, giram e fazem confundir os binarismos excludentes do pensamento eurocentrado.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BENZAQUEN, Júlia Figueredo. Reflexões a respeito da ideia do conceito de (r)existências do Sul. *Estudos de Sociologia*, v. 2, n. 20, 2014.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2017.
- MELO, Thiago Pessoa de. Sobre o conceito de (r)existências do sul. *Revista Caboré*, [S. l.], v. 1, n. 4, p. 27–39, 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- DOZENA, Alessandro. *Geografias sonoras*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2024.
- DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade)*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Ponciá Vicêncio e Perro Viejo: reapropriar-se de uma herança ancestral. *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, v. 1, n. 30, p. 9–28, 2024.
- HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020.
- HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Tradução de Gustavo Santos. Barueri: Editora Vozes, 2021b.
- HAN, Byung Chul. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021a.
- HAN, Byun-Chul. *Morte e alteridade*. Barueri: Editora Vozes, 2020.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Direito à Diversidade Individual e Coletiva e a Superação da Modernidade Colonial. *Virtuajus*, [S. l.], v. 3, n. 4, p. 37–59, 2018.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Corpo-território & educação decolonial*: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

MONDARDO, Marcos Leandro. O corpo enquanto “primeiro” território de dominação: o biopoder e a sociedade de controle. *Resenso*, Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação, 2009.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; NONATO, Eunice Maria Nazareth; NOVAES, Edmarcius Carvalho. A invenção do tempo: diálogos no precipício do texto. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 36, n. 78, p. 1863–1876, jan. 2023.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa. *DIREITO E LITERATURA*: hospitalidade e invenção. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, 290 f.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: B.S. Santos e M. Meneses (eds.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010..

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz. *Ponta-cabeça*: educação, jogo de corpo e outras mandingas. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.

SILVA, Angela Vitória Andrade Gomes da Silva; NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; GUIMARÃES, Diego Jeangregório Martins. Literatura, Direito e Poder: análise de Torto Arado. *Revista online Fadivale*, Governador Valadares, Ano XIX, n. 27, p. 13-31, 2023.

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças*: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. *Maracanã*: quando a cidade era terreiro. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato*: A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, nov. 2007.

SODRÉ, Muniz. *Samba*: o Dono do Corpo. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar*: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

Artigo recebido em 08 de maio de 2025.

Artigo Aprovado em: 26 de maio de 2025.