

A ESTÉTICA DAS FESTAS POPULARES NA CONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA

Alberto Bomfim da Silva¹
Edson Farias²

Resumo: Propõe-se uma análise teórica sobre o papel jogado pela estética das festas populares, sobretudo aquelas ligadas à cultura afro-brasileira, na construção sócio histórica do país. A metodologia compreende a releitura de autores clássicos que contribuíram para a ideia de Brasil que se construiu após a abolição da escravidão, cruzando as informações ali contidas sobre tais festas. A conclusão inicial aponta que a memória historiográfica brasileira elidida no século XX, eivada do utilitarismo monocrático da modernidade, deixou escapar, ou reduziu, a importância das festas populares na construção da história do país. Segue-se a hipótese de que o aprofundamento da releitura e análise desta produção intelectual, com a inclusão, nos limites possíveis do rigor dos Estudos Culturais, da perspectiva das cosmologias que compunham a estética das práticas festivas populares, poderá demonstrar outras maneiras pelas quais a estética dessas festas atravessou a história do Brasil desde o fim da sociedade escravista.

Palavras-chave: festas, pós-abolição, memória historiográfica.

As inquietações que movem este artigo surgem a partir da pesquisa intitulada “As associações negras e mestiças de Vitória da Conquista entre os trânsitos políticos e culturais da carnavalização (1950-2008)”, realizada no âmbito do Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – PPGMLS/UESB. Entre as várias sendas abertas por aquela pesquisa, percebe-se que as lacunas teóricas, e mesmo os equívocos constitutivos da memória historiográfica que se instituiu sobre os rumos e as escolhas tomados pelo Brasil após a

¹Doutorando em Memória pelo Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade PPGMLS /UESB; mestre em Letras pelo PPGCEL / UESB; graduado e pós-graduado em História também pela UESB; professor da Rede Municipal de Educação; bolsista FAPESB. E-mail: betobomfim1@gmail.

²Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP - Brasil; pesquisador do CNPq; professor do PPGSOL/UnB e do PPGMLS/cfy1UESB; pesquisador do CMD/UnB; editor da revista Arquivos do CMD; e-mail nilosed@gmail.com.

abolição da escravidão, têm solicitado, cada vez mais, um esforço de investigação sobre o papel jogado pelas festas populares no projeto de nação encetado desde então, um esforço de pesquisa que traga para o centro da análise teórica as construções estéticas implicadas no “*habitus*” (ELIAS, 1997, p. 30) brasileiro.

Para Hegel, “é pelo trabalho que o escravo pode alcançar a liberdade” (HEGEL, 2003, p. 120). Em sua visão, o trabalho seria não somente condição para se atingir uma consciência independente mas, também, para a constituição da identidade. Karl Marx, leitor de Hegel, toma a categoria “trabalho” ao lado da de “capital” como as partes constitutivas da luta de classes, *leit motiv* da própria história, essenciais à construção do método Materialista Dialético Histórico, que percebe o ser humano como historicamente construído a partir das relações econômicas, da produção e do trabalho.

O método Materialista foi importante para o crescimento em número e qualidade das pesquisas que buscaram analisar a sociedade brasileira; produzidas no século XX, muitas delas continuam a informar sobre esta sociedade nos dias atuais. Embora sua importância para a construção intelectual do país, a episteme então desenvolvida deixou para trás lacunas acerca das construções culturais, sobretudo na área da ciência historiadora. Normalmente vinculadas a uma percepção eurocêntrica do mundo, alcançou equívocos comprometedores como os de Caio Prado Júnior, em sua famosa obra *História Econômica do Brasil*, quando diz:

Outra circunstância que pela mesma época acentua e precisa os caracteres negativos da escravidão é o início da indústria manufatureira no país. Nela não se empregarão trabalhadores servís, a não ser para tarefas secundárias e acessórias; a sua ineficiência para os serviços mais delicados e complexos de manufaturas será logo percebida. (PRADO JR., 1965, p. 170)

Na historiografia recente é farta a documentação que demonstra que os negros, trabalhadores servís de que falava Caio Prado, não eram ineficientes para os serviços mais delicados e complexos. Desde o início da colonização era comum que a função de mestres açucareiros, especial nos engenhos, fossem exercidas por negros, com experiência adquirida na fabricação de açúcar desde a exploração portuguesa nos Açores. No século XVIII, a imensa extração de ouro e o desenvolvimento da metalurgia

que se seguiu contou com o trabalho dos negros em todas as funções de extração, transformação e comércio. Segundo Isnara Ivo, a “inserção de técnicas e instrumentos africanos no trabalho de mineração é consensual entre os pesquisadores” (IVO, 2012, p. 233).

Na África, o trabalho de mineração e metalurgia já era há muito praticado, inclusive associado à cosmologia religiosa. Na “Costa dos Escravos (Golfo de Benim), o ferro possuía importância religiosa para as sociedades Yorubá, pois era associado à divindade de Ogun” (IVO, 2012, p. 234). Em outras partes do continente, como na Guiné, as pessoas que tinham habilidade em fundir ferro possuíam reconhecimento e distinção social. Note-se que as diferenças conceituais entre tempo e trabalho na cosmologia Yorubá, em que a festa e a dança jogam papéis importantes na sociedade, não impediu o desenvolvimento tecnológico que aquelas sociedades africanas buscaram, ao contrário, foi parte do processo.

Ogun, como os demais orixás, tem sua lida com os seres humanos mediada, em primeiro lugar, pela dança. Este deus é, historicamente, associado ao ferro e, na atualização das religiões de matriz africana, se traduz como deus das tecnologias e de suas ferramentas. A episteme Yorubá encontra em Ogun, mas também em outros orixás como Oxóssi, divindade da caça, liames entre tradição e modernidade, soluções entre o tempo da festa e o tempo do trabalho, que se desvinculam do utilitarismo monocrático da modernidade.

Também é comum que a memória historiográfica da geração de intelectuais de Caio Prado Júnior afirme que os descendentes de europeus constituíram a grande massa de operários no processo de industrialização do Brasil, na passagem dos sec. XIX para o XX, enquanto que os afro-descendentes teriam se tornado quase que exclusivamente trabalhadores rurais. Flávio Gomes e Petrônio Domingues apresentam diversos estudos mais recentes apontando para uma participação efetiva de homens e mulheres negras na massa de trabalhadores fabris no Rio de Janeiro. Afirmam ainda os autores que “vários estudos sobre a escravidão apontaram a experiência do trabalho manufatureiro e industrial com uso de escravos, assim como a complexidade do trabalho escravo” (GOMES; DOMINGUES, 2013, p. 34)

Por último, merece destaque a recente produção na área da História da Educação que traz à cena, não apenas a atuação de intelectuais negros contemporâneos do período escravista mais reconhecidos como André Rebouças, José do Patrocínio e Manuel Querino, mas, também, desconstrói o mito de que negros e escravos estiveram totalmente fora dos processos educacionais formais anteriores ao século XX (FONSECA; BARROS, 2016).

Em síntese, a negação do acesso dos negros às funções mais especializadas parece ser algo mais acentuado no pós-abolição, e a razão para isso diz mais respeito ao rumo e às escolhas culturais e estéticas tomadas pela sociedade brasileira do que a uma suposta “ineficiência para os serviços mais delicados e complexos”, conforme alusão de Caio Prado Júnior. E, menos ainda, a uma natureza inferior dos africanos escravizados como disse ele ao proceder com a crítica à colonização portuguesa, de que o “... sistema geral da colonização, fundada no trabalho ineficiente e quase sempre semibárbaro do escravo africano... Seria difícil realizar qualquer coisa de muito melhor com trabalhadores desta natureza” (PRADO JR., 1965, p. 82).

Note-se no enunciado do autor a força estética inclusa no projeto nacionalista pós-abolição que se esforçava por eliminar, excluir, invisibilizar ou negar o protagonismo negro no Brasil, projeto que ganha expressão mesmo em um autor com pertencimento ao método Materialista Dialético que, em tese, percebe o ser humano como construto sócio histórico. Caio Prado Júnior expressa a ideia de que um determinado grupo social se encontra em uma condição específica por conta de sua natureza. Por muito que o Materialismo Dialético tenha inovado, contribuído e, ainda, tenha a contribuir para o avanço das ciências, sobretudo, humanas e sociais, é preciso entendê-lo como uma episteme produzida no contexto europeu do imperialismo e do cientificismo, eivado de racismos, como tal ele não se desencarna de certas idiosincrasias de seu tempo e lugar.

Desde as Cruzadas, a Europa cristã tendeu às práticas de inferiorização dos africanos, gerando efeitos afetivos de desvalorização estética das sociedades daquele continente. Tal construção implica diretamente na produção e transmissão de conhecimento, como diz Edson Farias:

Arriscaria a dizer ser o conceito de belo, e a moralidade a ele correlata, parte inalienável das correias de transmissão simbólica de saberes pelas quais modulações institucionais de corporeidades biopsíquicas se desenrolam, mediante os ajustes entre linguagens, memórias e aprendizados. (FARIAS, 2012, p. 597).

A beleza africana deixou de ser apreciada na formação do gosto europeu como já fora na antiguidade clássica³. Os saberes africanos que tantas trocas teve com a Europa ocidental até a Idade Média, tenderam a uma desvalorização conforme avançava a perspectiva burguesa no mundo. Deste modo, nos ajustes entre linguagens, memórias e aprendizados, a produção cultural africana encontravam-se interdita na construção estética da ciência e da arte de ascendência europeia no século XIX, quando o imperialismo das nações industrializadas tentava se impor ao mundo.

Tal modelo, impactou diretamente o projeto de nação que se encetava no Brasil com a difícil adequação ao fim da sociedade escravagista. Embora o projeto de construção da nação brasileira em vigor, capitaneado pelas elites, mirassem a Europa, algumas vezes como um *trompe-l'oeil*, à custa de um embuste semiótico culturalista, a presença africana e afro-brasileira no país já era inarredável. Deste modo, incontáveis construções culturais da África eram ressemantizadas no Brasil, não como uma farsa, mas como uma mimese autêntica e espontânea que dizia respeito ao processo de desterritorialização e reterritorialização dos africanos.

Há uma explosão de sentidos no encontro interétnico na sociedade brasileira a partir da virada do século XIX: multiplicam-se criações festivas e confrontos simbólicos. Anteriormente à abolição, embora desumanizado, havia um lugar de maior estabilidade para os negros escravizados na ordem antiga. Com a substituição da elite escravagista pela burguesia capitalista moderna, dita republicana, tentava-se o apagamento dos negros no novo projeto de nação. A expectativa de apagamento era simbólico à medida que se lhes negava o protagonismo histórico e também físico: o cientificismo da época predizia que a “superioridade branca” eliminaria gradualmente,

³Há vestígios de que na antiguidade, a noção de beleza era atribuída aos fenótipos africanos, “Em quanto a los Etíopes a quienes Cambises enviava dicha embaixada, la fama que de ellos corre nos los pinta como los hombres más altos e gallardos del orbe” (HERODOTO, 2000, p. 17). Para estes gregos, os etíopes, com suas peles escuras retintas, cabelos duros e demais fenótipos eram considerados os homens mais altos e belos do mundo. Vale lembrar, ainda, que a Etiópia tornou-se uma referência tão importante que os europeus, por séculos, chamavam de Etiópia, quase tudo o que nós hoje, chamamos África.

ou reduziria muito, a presença negra no Brasil (ROMERO, 1909, p. 135). Esta mesma pressão sobre a cultura africana e afro-brasileira obrigou-a ao impulso mais forte de conquista de territórios interacionais, de penetração espacial, como fez o **samba**, que, como diz Lira Neto, foi “iniciado nos terreiros de macumba” (NETO, 2017, p. 20).

O samba, e o sem fim de agenciamentos sociais que compõe seu “rizoma” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 22) é uma das maiores expressões da estética da festa na construção da história deste país. Tributário da reterritorialização africana nos centros urbanos brasileiros, sua criação lúdico artista vinculou-se diretamente à construção da sociedade pós escravista no anverso dos interesses elitistas.

Embora sua tramitação numa cosmologia contrária à lógica da modernidade capitalista, o samba chegou ao disco, ao rádio, ao cinema, à televisão e às formas virtuais de disseminação de música. Deste modo, foi apropriado pelo capitalismo, movimentando somas significativas de capital na indústria do entretenimento, contudo, dançando com ele, à medida em que ressemantiza sempre, sua forma de tempo e trabalho, diversos da modernidade e da ética protestante. O mesmo pode se dizer de seu parente mais próximo, o carnaval, o carnaval que no Brasil esteve constantemente passando.

Samba e carnaval interviram definitivamente a trajetória histórica do país, vista de dentro e de fora. Foram decisivos na formação de políticas públicas, sobretudo aquelas ligadas ao turismo e à cultura. Alteraram comportamentos sociais e expectativas de vida. Foram palco de construção de heróis nacionais e encarnaram símbolos importantes de sua cultura e patrimônio imaterial.

Merece destaque que, não por acaso, o período que antecedeu à abolição viu crescer o trânsito comercial entre a África e o Brasil, bem além do tráfico de escravizados. A Nigéria, sobretudo pela cidade de Lagos, é uma nação com a qual o Brasil, por meio dos agudás⁴, manteve intensas trocas, desde o século XIX; havia, como diz Lisa Castillo, um “quadro de comércio internacional que facilitava o movimento de libertos entre Lagos e Brasil” (CASTILLO, 2013, p. 410). Começava a haver lugar para

⁴ Os retornados do Brasil ficaram conhecidos como agudás, provavelmente uma corruptela de Ajudá, o antigo nome dado pelos portugueses para Uidá, onde a primeira colônia de libertos do Brasil surgiu (CASTILLO, 2013, p. 409)

os negros no comércio internacional. Sobretudo na cidade de Salvador, importava-se da África noz-de-cola, pano da costa, sabão preto e azeite de dendê, mas, também, artigos de uso religioso que contribuiriam para a construção da liturgia de matriz africana no Brasil. Tal materialidade é fundamental à construção da “memória religiosa” (HALBWACHS, 2004, p. 256). É deste período o surgimento do terreiro de candomblé da Casa Branca ou do Engenho Velho e o *Axé Ilé Iya Nassô Oká Ilê Oxóssi*, conhecido como *Candomblé do Gantois*, no Rio Vermelho (Salvador).

Já dizia Nina Rodrigues (apud MAGGIE, 2007, p. 347) que o candomblé era “crença partilhada por toda a sociedade”, analisando a sociedade brasileira no início do XX. Para o autor, enquanto proposta de exclusivismo religioso cristão, a catequização foi uma ilusão; as mestiçagens religiosas operaram-se intensamente no país. Ao analisar os aspectos religiosos da sociedade brasileira na década de 1990, Yvonne Maggie sugere que “as observações de Nina Rodrigues e de João do Rio não eram válidas apenas para o início do século XX, mas estavam presentes na atualidade de nossa vida contemporânea.” (MAGGIE, 2007, p.348).

A autora também chama a atenção para a relação paradoxal das igrejas pentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus, que combatem as religiões de matriz africanas, mas se inscrevem naquelas crenças ao apropriarem-se de signos como “descarrego”, “pomba-gira”, “exu”, “feitiço”, “trabalho” (MAGGIE, 2007, p. 372). Merece esforço intelectual testar as observações de Nina Rodrigues e de Yvonne Maggie nas atuais condições em que o crescimento das religiões pentecostais têm avançado sobre os símbolos das religiões de matriz africana, com um gradiente de violência⁵ acima dos observados em períodos anteriores.

O que gostaríamos de focar neste estudo é que a análise intelectual e a memória historiográfica acerca da sociedade brasileira, produzida no século XX, e da qual somos, em parte, herdeiros, elidia-se no interior de uma cosmologia que desvalorizava as possibilidades construtivas contidas na festa. Portanto, novas análises, capazes de incluir os efeitos biopsicosimbólicos contidos nas festas públicas, coalescentes a outras

⁵ Os noticiários têm apontado para o crescimento da violência contra os terreiros, inclusive, com a associação entre o tráfico e os líderes religiosos neopentecostais, a exemplo do que informa Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/12/neopentecostais-armados-atormentam-minorias-religiosas-brasileiras.shtml> acesso em 30.04.2021.

cosmologias que se faziam presentes na construção da nação brasileira, poderão dar a ler novas interpretações às formações sociais já conhecidas.

Não se trata de negar nem propor outra metodologia científica, mas de atentar como noções diferentes de tempo e espaço implicaram em transformação sócio histórica. Somos herdeiros de concepções de tempo e trabalho forjados na perspectiva cosmológica da modernidade, que os vincula à utilidade capitalista. Como diz Muniz Sodré,

A moderna cultura ocidental – ou seja, o desdobramento da ideologia humanista dos séculos XVII e XVIII, que procura fazer da sociedade individualista burguesa o padrão regulador do fenômeno humano no mundo inteiro decorre de um *nomos* universal, que ordenou cientificamente os espaços terrestres no início dos tempos modernos... O triunfo da doutrina da humanidade absoluta deu-se a partir de uma ordenação espacial centrada na Europa (SODRÉ, 2002, p. 29)

Se houve procura por fazer do individualismo burguês o padrão universal como diz o autor, na prática, as culturas de *Arkhé* (SODRÉ, 2002), vinculadas à oralidade, à tradição e à memória social coletiva, continuaram e continuam produzindo efeitos de sentido na sociedade brasileira. De modo que não apenas o trabalho mas também a festa moveu a história. As festas populares, incluídas aí a música, a dança, os ritos e outras expressões lúdico-artísticas, tomaram parte das forças que moveram a história, construindo para tal, estratégias, táticas, padrões de intervenção social, cujos vestígios tentarão ser identificados neste estudo.

A metodologia compreende a releitura de autores clássicos que contribuíram para a construção de uma ideia de sociedade brasileira, pinçando dali os vestígios dessa intervenção social provocada pelas festas populares, geralmente guardados sob camadas de informações dispersas.

Como exemplo, cito a obra publicada em 1968, *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia 1550-1755*, de Anthony J. R. Rossel-Wood. Reconhecido brasilianista, o autor, nascido no País de Gales, estudou na Oxford University e, posteriormente, tornou-se membro do corpo docente do Departamento de História da Johns Hopkins University em Baltimore, Maryland, USA. Pesquisando uma

grande quantidade de documentos referentes à Santa Casa de Misericórdia da Bahia, Rossel-Wood produziu uma narrativa centrada na vida das elites no período colonial; questões políticas e econômicas sobressaem. No entanto, dispersos no livro, encontram-se vestígios da vida festiva.

Ao discorrer sobre os engenhos de cana ele informa que a “atmosfera carnavalescamente festiva da senzala rivalizava com a tradicional hospitalidade da casa grande” (RUSSEL-WOOD, 1981, p. 48). Tal afirmação aparece sem maiores esclarecimentos; a festividade das senzalas não encontrou maior análise na pena do brasilianista. Sua afirmação encontra referência nos documentos pesquisados ou em sua formação de memória sobre a relação dos afro-brasileiros com a festa? O autor não informa. Cabe comparar com o que dizem outros autores sobre o mesmo tema e, a partir daí, inferir sobre os efeitos na sociedade brasileira de tais dispositivos simbólicos acionados por uma suposta herança festiva das senzalas.

Em outra passagem do mesmo livro, a preocupação das autoridades com a luxúria e o vício da população baiana no século XVIII e, por conseguinte, o medo do castigo divino suscitam indagações sobre o possível caráter festivo inscrito nos ritos populares católicos. Diz o autor:

Fizeram-se também procissões de penitência. O valor da redenção destas últimas era duvidoso. O vice-rei considerava que elas geravam mais vício do que virtude no coração dos baianos, porque os homens simplesmente se deitavam com as mulheres nas ruas, depois que as procissões terminavam no fim da noite. Sua sugestão um tanto impraticável foi que os sexos fossem separados teve a resposta realista do arcebispo de que tal providência “lhes esfriaria a devoção” (RUSSEL-WOOD, 1981, p. 238)

O que havia de quente nas procissões seria mesmo a devoção? Ou outros afetos corporificados na rua, que deslizariam para o sexo após a limpa dos pecados? Embora no texto não fique claro que outras atividades poderiam acontecer entre a devoção e o sexo, em outra passagem, ainda falando sobre a luxúria e o vício dos baianos, o autor infere na dança ao citar a “lendária flexibilidade dorsal da baiana” (RUSSEL-WOOD, 1981, p. 245), também sem discorrer com maiores explicações sobre o sentido de tal afirmação e sem avaliar as implicações sociais de tais afetos e expressões corporais.

Enquanto isso, mereceram atenção do autor as variações de preço e produção de açúcar, quantidades de escravos nas atividades produtivas, as relações políticas da mesa diretora da Santa Casa de Misericórdia e outros interesses econômicos e políticos das elites, prática comum às obras canônicas produzidas no sec. XX.

Encontra-se no devir deste estudo, supondo a continuidade da pesquisa, a análise de informações como essas nas subcamadas de produção textual de obras clássicas sobre a formação da sociedade brasileira produzidas no século XX. Espera-se que o cruzamento e a comparação entre os excertos de textos encontrados nestas fontes bibliográficas, possam produzir uma nova inteligibilidade sobre os efeitos de sentido contidos nas estéticas das festas populares na construção da história do país.

Sentidos das festas populares afro-brasileiras e a cosmologia Yorubá

Mito 301

E foi inventado o candomblé ...

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra. Para isso, entretanto teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare...

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e

aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda dó xirê, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé. (PRANDI, 2001, p. 526)

O mito “E foi inventado o candomblé ...” é a última citação de uma compilação de 301 mitos africanos e/ou afrodescendentes, a maioria com pertencimento à cultura Yorubá, colhidos pela equipe de pesquisa do sociólogo Reginaldo Prandi. As narrativas destes mitos expressam noções de tempo e trabalho diferentes daquelas das culturas inventadas na rede da modernidade ocidental.

A primeira parte do mito 301 evoca narrativas similares a outros mitos de religiões teocêntricas como o cristianismo, o islamismo e o judaísmo, em que as pessoas, antes unidas ao paraíso ou à morada dos deuses, são separadas pela violação de um tabu. No início, o Aiê e o Orum estavam juntos, até que um humano tocou no Orum com as mãos sujas, maculando sua pureza. Olorum se irritou e separou o Aiê do Orum. Os orixás ficaram tristes com a ausência dos humanos e pediram uma solução a Olorum, que criou uma forma dos orixás se recontrarem com os humanos, ou seja, uma religião, inevitável a comparação com o termo em latim, *religare*, presente na etimologia da palavra religião.

Mas, o *locus* do mito 301 está no papel jogado pela dança na transformação da história das divindades e dos seres humanos. Se, normalmente, nas religiões teocêntricas os deuses se religam aos seres humanos para verificar se eles estão cumprindo seus ditames, construindo relações de ordenamento, imposições, policiamentos e punições e, às vezes, muito, mas muito raramente, compensações; no candomblé, o sentido é outro: os deuses vêm para dançar e dançar e dançar!

O espetáculo da dança ritualisticamente vivenciada encarna os símbolos e reatualiza os saberes do culto, tendo o corpo como suporte e centro que reconstrói a memória religiosa ancorada nos diversos elementos materiais solicitados à composição do rito. A evolução da dança na festa ritual sincretiza espaço e tempo numa mesma sacralização, constituindo uma transmissão de saberes que não poderiam ser reduzidos aos signos de uma língua. Neste sentido, “por colocar a liberdade corporal no centro de todo processo comunicativo, a cultura negra choca-se com o comportamento burguês-

européu, que impõe o distanciamento entre os corpos” (SODRÉ, 2002, 42). Para Muniz Sodré, o uso do corpo no centro da cosmologia Yorubá, mimetizada, em parte, na cultura brasileira, sobretudo, na festa, na dança e na música, implicam uma negação desse tempo coercitivo, unidimensionalizado pela ética protestante do capitalismo. Ainda segundo o autor,

A posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a de trocar com as diferenças, de entrar no jogo da sedução simbólica e do encantamento festivo, desde que pudesse, a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se. Não vige aí o princípio lógico do terceiro excluído, da contradição: os contrários se atraem, banto também é nagô, sem deixar de ser banto (SODRÉ, 2002, p. 61)

A sedução simbólica e o princípio de não exclusão do outro na construção de identidades étnico-culturais interessam sobremaneira para o caso das considerações aqui aventadas. O estudo conduzido sobre associações negras e mestiças no carnaval de Vitória da Conquista (BA), em que o protagonismo banto deixou fortes marcas, evidenciou a capacidade daqueles grupos em plasmarem novas soluções de rito, crença e festa quando solicitados pelas mudanças sócio históricas. Foi a partir do jogo das seduções simbólicas da carnavalização que negros e mestiços fizeram enunciar sua cidadania, movendo significativamente, a história dessa cidade.

Referências

CASTILLO, Lisa Earl. **Os agudás de Lagos: Brasil, Cuba e memórias atlânticas.** Afro-Ásia, Vol. 48 (2013), 407-417.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FONSECA, Marcus Vinícius, BARROS, Surya Aaronovich Pombo de (Orgs.). **A história da educação dos negros no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2016.

GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES Petrônio. **Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **Los marcos sociales de la memoria**. Caracas: Anthropos Editorial; Universidad de la Concepción; Universidad Central de Venezuela, 2004.

HEGEL, G. Fenomenologia do Espírito. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HERODOTO DE HELICARNASSO. Los nueve libros de la História. Tomo três. Ed. Elaleph.com, 2000. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000439.pdf> acesso em 17.06.2020.

IVO, Isnara Pereira. **Homens de caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço 15 anos depois: “a ilusão da catequese” revisitada. In: CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos. **Quase cidadãos: histórias e antropologia da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

PRADO JR., Caio. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1965.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROMERO, Sílvio. **Zéverissimações ineptas da crítica: repulsas e desabafos**. Porto: Oficinas do comércio do Porto (Brasiliana Digita/Usp), 1909.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia 1550-1755. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

NETO, Lira. Uma história do samba: as origens (vol. 1). São Paulo: Cia das Letras, 2017.