

UNIVERSIDADE VALE DO RIO DOCE – UNIVALE
MESTRADO EM GESTÃO INTEGRADA DO TERRITÓRIO – GIT

Letícia Vasconcellos Moreira

**Quando a palavra não alcança: incorporações do corpo-território-samba na roda da
Chavejaria**

Governador Valadares

2026

Letícia Vasconcellos Moreira

**Quando a palavra não alcança: incorporações do corpo-território-samba na roda da
Chavejaria**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Gestão Integrada do Território, da Universidade Vale do Rio Doce – UNIVALE, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Gestão Integrada do Território.
Área de concentração: Estudos Territoriais

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Gomes Barbosa Nogueira

Coorientadora: Profa. Dra. Fernanda Cristina de Paula

Governador Valadares

2026

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Ficha Catalográfica – Sistema de Bibliotecas (Sibi/UNIVALE)

M838q Moreira, Letícia Vasconcellos
Quando a palavra não alcança: incorporações do corpo-território-samba na roda da Chavejaria / Letícia Vasconcellos Moreira; orientador Bernardo Gomes Barbosa Nogueira; co-orientadora Fernanda Cristina de Paula. -- Governador Valadares, 2026.
137 p.: il.
Dissertação (Mestrado em Gestão Integrada do Território) – Universidade Vale do Rio Doce, Governador Valadares, 2026.
1. Samba de roda. 2. Territorialidade e Memória. 3. Corpo território. I. Nogueira, Bernardo Gomes Barbosa orient. II. Paula, Fernanda Cristina de co-orient. III. Título

CDD: 304.23

Ficha elaborada pela bibliotecária Me. Isis Carolina Garcia Bispo – CRB 6/3804

**Missão**

Construir e compartilhar o conhecimento por meio da formação de profissionais competentes, éticos, e comprometidos com o desenvolvimento humano e regional.

Visão

Ser referência como instituição educacional inovadora, comunitária e inclusiva.

UNIVERSIDADE VALE DO RIO DOCE
Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Gestão Integrada do Território

Letícia Vasconcellos Moreira

“Quando a palavra não alcança: incorporações do corpo-território-samba na roda da Chavejaria”,

Dissertação aprovada em 09 de abril de 2026,
pela banca examinadora com a seguinte
composição:

Dr. Bernardo Gomes Barbosa Nogueira
Orientador - GIT/UNIVALE



Documento assinado digitalmente
FERNANDA CRISTINA DE PAULA
Data: 14/04/2026 13:46:25-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Dra. Fernanda Cristina de Paula
Coorientadora-GIT/UNIVALE

Dr. Edmarcius Carvalho Novaes
Examinador – GIT/UNIVALE

Dr. Djalma Thürler
Examinador – UFBA

Dra. Maria Celeste Reis Fernandes de Souza
Suplente – GIT/UNIVALE

Campus I

Campus Armando Vieira
Rua José do Pat. José Leites, 695 - Vila Brasil
CEP: 35020-200 | Governador Vasconcelos/MS
(33) 3279-5200

Campus II

Campus Antônio Rodrigues Coimbra
Rua Israel Pinheiro, 2000 - Universitário
CEP: 35020-720 | Governador Vasconcelos/MS
(33) 3279-5500

univale.br

AGRADECIMENTOS

Peço licença e agradeço primeiramente ao “invisível que comanda o mundo” que guia meus passos e me protege todos os dias. Desde o abrir dos olhos ao fechar, há uma mão permanentemente erguida guiando meus passos, me dando força e me capacitando para suportar as lições que me destinam. Sob os olhos desse invisível, mas tão concretamente real, faço e refaço minhas andanças.

Para agradecer meu orientador, Prof. Bernardo Nogueira, “não-simplesmente” me faltam palavras. E acho isso até engraçado, pois nas últimas semanas que antecederam a entrega da dissertação, expressei a ele que me faltavam palavras e ele achou isso incrível. Certo que nossa parceria reside justamente nisso. Prof. Bernardo, obrigada por me guiar nessa travessia tão importante da minha vida: você carrega muita luz. Obrigada porque em fevereiro de 2024 você acreditou em mim antes de qualquer coisa. Você enxergou o corpo escondido de mim, em mim, antes mesmo que eu pudesse senti-lo, percebê-lo e vê-lo. E fico feliz em te dizer que, cada vez mais, me reencontro comigo mesma, com o meu corpo, e estar no PPG-GIT com você é grande parte disso: hoje me senti renascendo do meu próprio coração.

Agradeço também, em especial, às professoras Celeste, Fernanda Cristina e Tê. Três pessoas muito humanas e profissionais incríveis que me inspiram muito nessa trajetória. Muito obrigada por cada troca, conselho, aviso, palavra, quero levá-las guardadas no meu coração.

Agradeço à Chavejaria por ter aberto a roda para mim. Agradeço ao Serrote, que hoje não se encontra de corpo-matéria mas que está permanentemente vivo em nós. Foi ele quem abriu primeiramente a roda pra mim, puxou uma cadeira e insistiu para que eu entrasse: “-você tá aí atrás se escondendo por que? anda menina, entra na roda”. Ah Serrote, como queria que você estivesse aqui para te dar aquele abraço. Waldeir, meu presidente... você é um ser humano cuja humanidade está em extinção no planeta, espécie raríssima a qual eu gostaria de preservar para sempre na minha vida. Zé Geraldo, nosso timoneiro, obrigada por toda contribuição, tudo transborda pelo seu olhar. Fúlvio, grandíssimo e queridíssimo Fúlvio, foi de você que eu ouvi que a música que resiste ao tempo permanece por sua capacidade de

reencantar sucessivas gerações. Obrigada por isso. Gosto demais de ouvir o que você tem a ensinar. Elizeu, nosso mestre, você me orienta no samba e me acolhe com o mesmo tom de voz, doce e gentil. Você observa lá de longe para, no momento certo, chegar com a fala certa. Eu te agradeço por todas as vezes, continue. Sua voz é como um abraço aveludado. Paulinho Manacá, quanta sabedoria você carrega em seu corpo, nele por inteiro. Daria até pra imaginar que, como uma máquina, ele esteja cansado, você já entregou tanta vida para esse mundo: seu corpo transborda arte do início, meio ao início, e isso não terá fim. Pedrinho, você é incrível e, na roda, você eleva nossa consciência crítica com o seu canto e corpo político que nos convida a resistir sempre: “não põe corda no meu bloco!” Enio, como acho lindo seu sapateado, seu miudinho é, não-simplesmente, absurdamente imenso. Que prazer e axé é estar na roda com você. Sandra, você vem nesse fragmento por último pois quero realçar que você, pra mim, é uma das mais importantes. Se me pedissem um exemplo de resistência nesta cidade, eu chamaria você e a Gilsa, que também é um grande exemplo de inteligência, força e determinação pra nós. Como o presidente sempre diz, parafraseando o Jó, “Chavejaria, nós é foda”.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), expresso minha gratidão pela concessão da bolsa de estudos, que assegurou grande parte das condições necessárias para a realização desta pesquisa.

À grande e azul Fundação Percival Farquhar (FPF), o azul que, embora azul, mais trouxe alegria para minha vida. Muito obrigada pela confiança em mim depositada. Espero que meus dias continuem sendo mais azuis, a cada dia.

À Gab, a pessoa que me ensina todos os dias o que é o amor em ato/ação. Obrigada por ser lar, por ser morada, por ser paciência, compreensão, acalanto, mas também por ser palavra que me acolhe, guia e orienta sempre que preciso for. Obrigada por entender mais a mim do que eu mesma. Você também me deixa sem palavras.

À meus pais Alex e Silvana, e à minha irmã Alexia: agradeço porque pra sempre terei vindo desse lar. O que quer dizer que a história da minha vida começou entre vocês três e hoje me encho de gratidão por isso. Obrigada porque em todas as travessias vocês estiveram comigo.

Deixo meu profundo agradecimento por todo apoio, por todo conforto e por todo amor que recebo de vocês, maior a cada dia.

Ao Brunno D'Almas, o irmão que esse programa de pós-graduação me presenteou. Muito obrigada por cada momento compartilhado. Seja com som, comida, vinhos, arte, poesia, cultura, diálogos, reflexões. Tudo foi contributo para chegar aqui. Sou muito grata pois foi você quem me apresentou a Chavejaria.

À todos meus amigos, que moram no meu peito: não mencionarei nomes para não ser injusta, mas cada um de vocês faz parte disso e agradeço cada conforto, cada “vãobora” recebido, cada carinho e afeto partilhado me deu força para chegar até aqui.

*Eu canto samba
Porque só assim eu me sinto contente
Eu vou ao samba
Porque longe dele eu não posso viver
Com ele eu tenho de fato uma velha intimidade
Se fico sozinho ele vem me socorrer
Há muito tempo eu escuto esse papo furado
Dizendo que o samba acabou
Só se foi quando o dia clareou.
[...] O samba é alegria
Falando coisas da gente
Se você anda tristonho
No samba fica contente
Segure o choro criança
Vou te fazer um carinho
Levando um samba de leve
Nas cordas do meu cavaquinho
(Eu canto samba - Paulinho da Viola)*

RESUMO

Essa pesquisa tem como objetivo geral estabelecer diálogos da performance artístico-cultural da roda de samba da Chavejaria enquanto incorporação de um “corpo-território-samba” (Nogueira; Moreira, 2025). O “corpo-território-samba” é um dos desdobramentos da metodologia crepuscular sócio-jurídica-espacial, voltada, nessa pesquisa, à análise interdisciplinar entre a luta pelos direitos, a arte e o território. Essa categoria/chave de análise opera na encruzilhada do corpo, entendendo o corpo como primeiro território de inscrição de saberes ancestrais (Miranda, 2017; Sodré, 2019), de filosofias populares brasileiras (Simas, *et al.*, 2020) e de conhecimentos afrodiaspóricos do complexo cultural do samba (Sodré, 2019; Sodré, 1998). Vale dizer que o corpo-território-samba não é somente uma categoria teórica-conceitual, pois intuímos que ele seja fresta de análise interdisciplinar de saberes e modos de vida subalternizados que colocam em xeque a racionalidade neoliberal e colonial, bem como a lógica dos projetos de desencanto do mundo que assolam os espaços. Por isso, discutimos a dimensão central da corporeidade como espaço de resistência decolonial sob uma perspectiva ancestral. Este trabalho perpassa o pensamento de matriz decolonial, que ensina uma perspectiva dialogante de uma co-criação na ciência. Isso significa que nos inspiramos na ideia das pedrinhas miudinhas (Simas, 2013) para colher as narrativas artístico-culturais junto da roda de samba Chavejaria através do método etnográfico, no estilo da observação-participante, com a realização de entrevistas semi-estruturadas e registros fotográficos. Diante disso, nos orientamos a partir da seguinte pergunta-problema: De quais maneiras a Chavejaria incorpora o corpo-território-samba? Os resultados nos permitiram reconhecer que a Chavejaria incorpora resistência decolonial a cada roda na medida de sua capacidade de improvisação e reinvenção de sociabilidades em meio às circunstancialidades, pela maneira pela qual reencanta o espaço, instaurando o “tempo da festa” (Han, 2021a), e se abrindo à diversidade e à pluralidade. Além disso, valoriza e preserva a memória e a força da *arkhé* (Sodré, 2019), bem como sustenta a abertura à uma democracia *por vir* marcando o tempo da síncopa (Derrida, 2009).

Palavras-chave: Corpo-território-samba; Metodologia crepuscular; Roda de Samba Chavejaria; Resistência decolonial; Territorialidades.

ABSTRACT

This research aims to establish dialogues with the artistic-cultural performance of the Chavejaria Samba Circle as an embodiment of the concept of body-territory-samba (Nogueira; Moreira, 2025). Body-territory-samba is one of the developments of the socio-legal-spatial crepuscular methodology, which, in this study, is directed toward an interdisciplinary analysis of struggles for rights, art, and territory. This analytical category operates at the crossroads of the body, understanding it as the primary territory where ancestral knowledge (Miranda, 2017; Sodré, 2019), Brazilian popular philosophies (Simas et al., 2020), and Afro-diasporic forms of knowledge associated with the cultural complex of samba (Sodré, 1998, 2019) are inscribed. It is important to emphasize that body-territory-samba is not merely a theoretical-conceptual category. Rather, it is conceived as an interdisciplinary analytical opening through which subalternized forms of knowledge and ways of life can be understood, challenging neoliberal and colonial rationalities as well as the logics of disenchantment that increasingly affect social spaces. For this reason, the study foregrounds corporeality as a central dimension of decolonial resistance from an ancestral perspective. This work engages with decolonial thought, which teaches a dialogical perspective of co-creation in science. In this sense, it draws inspiration from the notion of pedrinhas miudinhas (small pebbles) (Simas, 2013) to gather artistic-cultural narratives alongside the Chavejaria Samba Circle through an ethnographic approach grounded in participant observation, semi-structured interviews, and photographic records. Accordingly, the research is guided by the following question: In what ways does the Chavejaria embody body-territory-samba? The findings reveal that the Chavejaria embodies decolonial resistance in each samba gathering through its capacity for improvisation and the reinvention of sociabilities amidst changing circumstances. It re-enchants space by establishing what Han (2021a) calls the “time of festivity” and by remaining open to diversity and plurality. Furthermore, it values and preserves memory and the strength of the arkhé (Sodré, 2019), while sustaining an openness to a democracy yet to come, marked by the temporality of syncopation (Derrida, 2009).

Keywords: Body-Territory-Samba; Crepuscular Methodology; Chavejaria Samba Circle; Decolonial Resistance; Territorialities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Figura 01 - Símbolo da Chavejaria.....	77
Figura 02 - Lugar do Chaveiro (de fora pra dentro).....	77
Figura 03 - Parede do lugar do Chaveiro.....	78
Figura 04 - Lugar do Chaveiro (de dentro pra fora).....	78
Figura 05 - Parede do Chaveiro com fotografia de Jó.....	82
Figura 06 - Camisa feita em homenagem a Jó.....	83
Figura 07 - Lugar do Chaveiro e leitura cotidiana do “Jornal da Cidade”.....	85
Figura 08 - Foto colada na parede do Chaveiro e leitura cotidiana do Jornal “O Tempo”.....	85
Figura 09 - Foto da parede do Bar do Ica, localizado no Mercado Municipal de Governador Valadares-MG.....	93
Figura 10 - Foto da parede do Bar do Ica, localizado no Mercado Municipal de Governador Valadares-MG.....	94
Figura 11 - Chavejaria no Mercado Municipal de Governador Valadares-MG.....	95

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
PERCURSO METODOLÓGICO.....	22
2 NEOLIBERALISMO COMO MODO DE SER DOS CORPOS DESENCANTADOS	37
2.1 O pano “sem fundo” da racionalidade neoliberal como modus operandi do capitalismo..	38
2.2 O corpo e o poder na era do “sujeito neoliberal”.....	40
2.3 O individualismo e a erosão da comunidade: o desaparecimento do tempo da festa.....	44
2.4 A força dos rituais e das festas na criação de pontos nodais de ressonância.....	47
3 “O RITMO DA RODA É O RITMO DO SEU CORAÇÃO”: O SAMBA NO CORPO, A FESTA E O REENCANTAMENTO DO MUNDO.....	51
3.1 O projeto institucional-normativo de Brasil que “deu certo”.....	56
3.2 O samba como dono do corpo-território.....	62
3.3 O corpo-território-samba nunca anda só.....	69
4 O CORPO-TERRITÓRIO-SAMBA: QUANDO BAIXA O SANTO O CORPO SAMBA.....	74
4.1 Corpo-território-samba da Chavejaria: história, memória, ritual e ancestralidade.....	76
4.2 Resistência decolonial e negociação do corpo-território-samba à opressão institucional.....	90
4.3 Performances de reinvenção de espaços-tempo outros: a fresta da festa e do reencantamento.....	100
4.4 A roda de samba da Chavejaria como incorporação de uma democracia por vir.....	108
5 IN(CONCLUSÃO).....	115
EPÍLOGO	116
REFERÊNCIAS.....	119
APÊNDICE A – ROTEIRO ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA.....	128
APÊNDICE B – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP.....	129

INTRODUÇÃO

Para iniciar esse trabalho, julgamos ser necessário “começar pelo começo”. E nele havia o corpo colonizado de uma pesquisadora em seu processo de escrita. Dito de outra forma, ousamos dizer, junto a Santos (2023), que havia um corpo “adestrado”, tal como são os bois pois, como disse, adestrar e colonizar são a mesma coisa.

Por haver essa pesquisadora e o seu corpo em reflexão destes temas que, por certo, permeiam racismo, discriminação, violência, território, identidade, memória, pertencimento e ancestralidade, é que nos coube, desde o início, situar o seu corpo diante dessa pesquisa, que se pretende exploratória e investigativa.

Isso porque, falando sobre corpo e corporeidade, em algum momento, o corpo dessa pesquisadora haveria de aparecer nesse trabalho. Um trabalho que a chamou, que usou o seu corpo¹, usou de sua pele, mãos, olhos, ouvidos e coração para compor essa ginga de ideias. Por falar em ginga de ideias, vale dizer que os diálogos que se seguem chegaram-a feito balanço, trazendo possibilidades gigantes² e dançantes que atravessaram o corpo desta mestrandia por inteiro.

Dona Ivone Lara (1981) nos lembra que alguém a avisou para pisar nesse chão devagarinho³, e assim pretendemos pisar, devagarinho, pedindo licença ao invisível ao fazer essa travessia batucada. De modo semelhante, tal como essa artista brasileira, o corpo desta mestrandia não pôde resistir, e se juntou aos bambas da roda da Chavejaria para se distrair⁴.

Assim, ser, estar e olhar a partir do corpo de uma mulher branca, de classe média, urbana, que teve acesso à universidade pública, formada desde a infância dentro de uma lógica ocidental de religiosidades eurocentradas, e dentre tantos outros conhecimentos de matriz positivista e cartesiana, é uma questão que não pode deixar de ser dita diante desses escritos. Não teve como o seu corpo ficar de fora e não ser profundamente atravessado⁵ ao longo dessa travessia.

¹ Um corpo que, por certo, não anda - e nunca andou - só. Muito pelo contrário, se constitui de muitos outros corpos que a precederam e que a (com)põe: “ninguém se constrói sozinho, nenhum corpo-território está livre das disputas de poder sobre sua própria espiritualidade” (Miranda, 2021, p. 469)..

² Aqui, quis dizer gigantes de “ginga”.

³ Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/dona-ivone-lara/45561/>>. Acesso em: 12 dez. 2025.

⁴ Aqui usa-se “distrair” em referência à canção, mas evidente que nunca tratou-se de mera distração. Ela se juntou aos corpos dos bambas, talvez, para encontrar o que nem ela sabia que sabia ser. No anseio de encontrar o corpo dela escondido dentro dela mesma.

⁵ Diria aqui também sacudido, batucado, chacoalhado, atravessado etc.

Ser esse corpo significa se situar num lugar de fala marcado pelos privilégios da colonialidade. Ter isso como ponto de partida é e foi fundamental para tensionar as estruturas binárias que formam essa pesquisadora e, ao mesmo tempo, lembrá-la do cuidado ao se debruçar sobre a cultura afrodiaspórica que é o samba, para que não haja romantização deste complexo cultural tão constitutivo do nosso Brasil, cheio de tradições, contradições, pluralidades e reelaborações permanentes.

Tal como disseram Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2020), não queremos romantizar o precário, e muito menos pretendemos noções românticas nesses escritos.

A pesquisa que se segue tem como objetivo geral estabelecer diálogos com a performance artístico-cultural da roda de samba da Chavejaria enquanto incorporação de um corpo-território-samba (Nogueira; Moreira, 2025). Aqui, vale dizer que o “corpo-território-samba” é um dos desdobramentos da metodologia crepuscular sócio-jurídica-espacial, voltada, nessa pesquisa, à análise das relações entre a luta pelos direitos, a arte e o território⁶. Por sua vez, a investigação dessa pesquisa se orienta a partir da seguinte pergunta-problema: “De quais maneiras a Chavejaria incorpora o corpo-território-samba?”.

Diante disso, nos coube deixar fluir aquilo que se aproximou dessa mestranda como um avalanche, abalando-a por completo. O que se prezou a ser plantado, cuidado e colhido para que outros corpos também possam ler, perceber, e, principalmente, sentir, confluindo seus olhares a este diálogo, que não se encerra, senão em possibilidades, confluências (Bispo, 2023) e encruzilhadas (Haddock-Lobo, 2011, 2021, 2022; Rufino, 2019, 2021, 2023), no vislumbre da abertura de um *por vir* derridiano (Derrida, 2009).

Para abrir essa roda, Simas (2013) lança uma flecha que está a orientar nossas “andanças” quando nos ensina o caminho das pedrinhas miudinhas⁷, a qual buscamos seguir ao longo de todo percurso. Quer dizer, no meio do nosso caminho - esse mesmo, talvez, da

⁶ Importa frisar que a categoria corpo-território-samba não surge originalmente nesta dissertação. Sua formulação inicial foi desenvolvida no artigo “Bate, gira, ginga, samba: o corpo-território-samba como uma categoria de análises decoloniais entre Direito, Arte e Território”, elaborado em coautoria com o orientador desta pesquisa, no qual a categoria foi apresentada como uma chave de leitura interdisciplinar voltada ao diálogo entre Direito, Arte e Território. Naquele momento, a reflexão possuía caráter predominantemente teórico e buscava investigar as potencialidades do corpo-território-samba como categoria de resistência decolonial e como metáfora analítica capaz de tensionar as racionalidades neoliberais e coloniais.

⁷ Para nos conduzir a essa filosofia, esse autor nos lembra de um velho ponto de encantaria para chamar os boiadeiros, que assim diz: “[...] uma é maior, outra é menor, a miudinha é a que nos alumeia / pedrinha miudinha de Aruanda êh!” (Simas, 2013, p. 11). Seria então, nessa ação de colher o miudinho, ou seja, as pedrinhas miudinhas que pairam por aí no meio do caminho dessa pesquisadora que, parafraseando Simas (2013), ela mais do que conhece, vai se (re)conhecendo pelo caminho.

poesia de Carlos Drummond de Andrade⁸ -, não havia apenas uma pedra, mas sim várias pedrinhas miudinhas na experimentação do cotidiano a capturar nossos sentidos, não apenas o da visão.

Por isso, fez parte da nossa pesquisa refletir sobre a importância do “ordinário” da experiência da vida cotidiana, que tem muito a nos ensinar. Sobre isso, Simas (2013) arremata: há um manancial de potência inventiva de vida a habitar o cotidiano.

Nesta perspectiva, ressaltamos que as rotas traçadas perpassam o pensamento de matriz decolonial, “virada” ou o “giro espacial”, que ilumina uma forma outra de compreensão em sede de produção da ciência: “de baixo para cima”, isto é, provinda da organização de grupos subalternos (Haesbaert, 2021). Dessa forma, há também uma tarefa fundamentada no pensamento/sabedoria ancestral e em cosmovisões outras que, por vezes, criam imaginários que se afastam de narrativas lineares eurocêntricas, e que fogem da obsessão cartesiana e dicotômica do conhecimento para entrar na roda⁹.

Assim, também diríamos que estamos na corredeira de uma ecologia de saberes (Santos, 2007), dos atravessamentos e das confluências (Santos, 2023), que, por sua vez, permitiriam uma perspectiva dialogante e uma co-criação com narrativas e saberes outros. Vale também dizer que a linguagem dessa dissertação se abre em uma diversidade epistemológica¹⁰ e/ou pluriversalização do conhecimento (Simas; Rufino, 2018). Isto é, extrapolarmos, por vezes, uma dimensão puramente acadêmica e cientificista de construção de saberes e nos valem de algumas metáforas¹¹.

Isso porque estamos a dialogar com expressões como “encruzilhada”, “cruzo”, “ginga”, “drible”, “síncopa”, “reencantamento”, por exemplo, numa perspectiva de alargar as gramáticas e abrir caminhos epistêmicos na pesquisa que acolham a diversidade das práticas de modos de vida que se baseiam em outras formas de pensar, sentir, fazer e viver. Por essa razão, nas primeiras menções destas expressões, ainda que sejam melhores explicadas à frente, haverá uma nota de rodapé de explanação, em atitude de zelo com a

⁸ Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/carlos-drummond-de-andrade/807509/>>. Acesso em: 10 dez. 2025.

⁹ Vale dizer, portanto, que, talvez, no plano de consistência metodológica que se rasura, aos poucos, vamos caminhando no sentido da imprevisibilidade ao invés de linearidade e da transgressão ao invés da hierarquia (Thürler; Rocha, 2016).

¹⁰ Para Rufino (2021a, p. 20) “A epistemologia vai se configurar de certa forma, como uma espécie de política do conhecimento [...] A epistemologia vai marcar essa métrica que discute o discurso, a regulamentação e a autorização sobre o que é conhecimento”.

¹¹ Podemos dizer que mesmo que “a arte foi contaminando a pesquisa” (Thürler; Rocha, 2016, p. 84), porque também nos vemos num “terreno movediço”, e ousamos assumir o risco de enfrentar o formato rígido da escrita acadêmica.

leitura dos iniciantes nestas temáticas.

Nesse trajeto, nos juntamos àqueles que entendem que o Brasil é fruto de um projeto de normatização institucional de morte/desencanto e aniquilação de todos corpos que tocaram em outra nota. Um projeto que criou - e ainda cria - estratégias de desencanto dos corpos, dos espaços, bem como políticas sistemáticas que reiteram a colonialidade, o aprisionamento, a brutalidade e a discriminação dos corpos não brancos e dos corpos subalternizados e, por conseguinte, dos saberes que nele se inscrevem (Simas, Rufino, 2018; 2019).

Diante de tragédias de tamanha magnitude, como foram a colonização, a escravidão, a catequese forçada e o extermínio dos indígenas, Simas (2013) nos lembra que não há possibilidade de “redenção” - o que seria impossível. No entanto, há algo de sublime em “vinganças” que transformam a dor em beleza, alegria e invenção: arte, em suma.

Nesta via, junto aos autores brasileiros que constituem o núcleo teórico da nossa pesquisa, Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo (Simas, *et al.*, 2020), entendemos que essa é a relação da roda de samba com o território de Governador Valadares. Esse samba que, como cantam Caetano Veloso e Gilberto Gil (1993) é “filho da dor” e “pai do prazer”, é o “grande poder transformador”¹².

Por isso, em oposição às dinâmicas dos projetos de morte, o reencantamento do mundo possibilitado pelo corpo da roda de samba se colocaria como um ato político de afirmação da vida e como prática de insurgente, na medida em que poderia se configurar, como exercício de desobediência, ruptura das normas impostas, invenção de sentidos coletivos de vida e restabelecimento de vínculos de sociabilidades (Simas, *et al.*, 2020).

Reencantar, aqui, é afirmar a sobrevivência das gramáticas que resistiram dando perna às violências inúmeras e se inscreveram nas brechas/fissuras deixadas pelos incontáveis projetos de extermínio dessa guerra colonial. É afirmar a vida e a liberdade como uma invenção cotidiana para os corpos subalternizados. Um gesto que, para Simas e Rufino (2020, p. 6), representa “ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: afirmação da vida, em suma”.

Notadamente, a dimensão do território vivido¹³ que buscaremos vislumbrar - que emerge das potencialidades de uma abordagem existencial e simbólica do território no

¹² Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44717/>>. Acesso em 13 dez. 2025.

¹³ Referência ao texto “Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da Fenomenologia” de Fernanda Cristina de Paula (2011).

campo dos estudos territoriais - não é apenas de sobrevivência, mas também de resistência¹⁴ e resistência ancestral (Sodré, 1998; 2019). Como pretendemos investigar, poderia ser uma expressão simbólica, social e inventiva de um corpo-território-samba (Nogueira; Moreira, 2025) que confronta dispositivos de apagamento em territórios historicamente marcados pelo abandono institucional.

Com essa chave de análise, corpo-território-samba, buscamos estar na encruzilhada na qual se encontra o corpo como esse território coletivo e vivido que faz o samba acontecer. Quer dizer, tal categoria propõe reunir corpo, território e samba nos cruzamentos¹⁵ do território de um corpo que samba, entendendo o corpo como esse território (material e imaterial) que samba e compreendendo o samba como dono desse corpo-território (Sodré, 1998).

Para isso, mobilizamos o conceito de “corpo-território”¹⁶ para designar um corpo coletivo que é alvo de exercício de poder/dominação e instância corporificada/incorporada de resistência (Haesbaert, 2020)¹⁷. Simultaneamente, partimos desse conceito para dizer de corpos que, historicamente, são tratados como territórios sobre os quais a ordem normativa-institucional impõe, de forma coercitiva e violenta, modos de ser e estar regulados por políticas de controle sociojurídico-espaciais (Mondardo, 2009; Foucault, 1985).

Além disso, entendemos o corpo-território como território de saberes ancestrais (Miranda, 2017), de filosofias populares brasileiras (Simas, *et al.*, 2020) e de conhecimentos afrodiaspóricos do complexo cultural do samba (Sodré, 2019; Sodré, 1998). Isso significa

¹⁴A resistência aqui é a semente que floresce no solo árido da adversidade, é a chama que arde incansavelmente na escuridão da opressão. É a melodia persistente que ecoa nos corações daqueles que se recusam a se curvar diante das injustiças. É a coragem que ergue os caídos, a voz que clama por justiça mesmo quando silenciada. Resistência é a arte de transformar dor em poder, luta em esperança, é a luz que brilha nos olhos dos que ousam sonhar com um mundo melhor e trabalhar incansavelmente para torná-lo realidade.

¹⁵A noção de cruzo implica assumir a potência de uma racionalidade múltipla, aberta à pluralidade de mundos e de linguagens outras. Tal perspectiva opera como prática de desestabilização das autorizações hegemônicas, promovendo gestos de ruptura, resistência e reinvenção, nos quais se inscrevem possibilidades de transformação contínua das formas de existir e de conhecer (Rufino, 2019).

¹⁶Suas bases encontram-se nos saberes produzidos pelos povos indígenas da América Latina e em seus processos de resistência, especialmente nas contribuições teóricas e políticas das mulheres Aymara. Ao longo do tempo, esse referencial passou a ser apropriado e ressignificado por diferentes vertentes do feminismo comunitário e do pensamento decolonial.

¹⁷O corpo-território é uma das contribuições mais significativas do pensamento de(s)colonial para a Geografia contemporânea. Ele não é tratado apenas como uma abstração teórica, mas como uma categoria da prática, utilizada como instrumento de luta e transformação social por grupos subalternos, especialmente movimentos feministas e povos originários. Haesbaert também dialoga com Foucault para lembrar que o corpo está mergulhado em um campo político; ele é marcado, investido por relações de poder e dominação, e utilizado economicamente como força de produção (Haesbaert, 2020).

dizer que esse corpo se projeta nos espaços-tempo que inventa e ocupa, se constituindo, com Miranda (2017), como uma territorialidade em permanente movimento, a incorporar ritos, engendrar a força da *arkhé*, memórias e sabedorias populares relativas ao complexo cultural do samba.

Nesse intuito, também convocamos Leda Martins (2003) para explorarmos o corpo como categoria espacial. Ou seja, o corpo também seria lugar¹⁸, e guardaria em si memórias e conhecimentos inscritos que caminham em direção à alteridade - haja vista que a corporeidade se realizaria, fundamentalmente, no encontro com o outro.

O corpo configura-se, assim, como superfície de inscrição dos acontecimentos¹⁹, e é inteiramente marcado de história (Foucault, 1985). Além disso, é território político e lugar de arte, cultura, memória e ancestralidade. Ao mesmo tempo, é alvo contínuo de violência institucional. Em suma: nele mora o outro, mora o tom e a batida do samba, a memória, a luta, a narrativa, como também o direito e seus abusos.

O que se repete no corpo não é simples reprodução, mas inscrição e recriação: um processo contínuo de transmissão, atualização e revisão da memória, da cultura e do conhecimento. Um corpo, portanto, que é simultaneamente receptáculo do mundo e parte constitutiva dele, que habita a memória ao mesmo tempo em que a produz. Um corpo que espacializa, criando territorialidades, e que, ao mesmo tempo, se apresenta como condição de possibilidade de qualquer território. Sob essa perspectiva, o corpo não se reduz à materialidade pois, embora nela se manifeste uma de suas dimensões, ele também articula aquilo que se denomina imaterialidade - a dimensão invisível que comanda o mundo²⁰.

No entanto, o corpo-território-samba não é somente uma categoria teórica-conceitual. Como pretendemos demonstrar, ela seria, também, uma possibilidade de análise

¹⁸ Embora esse trabalho não se atenha detidamente ao conceito de lugar, vale sublinhar que para Yi-Fu Tuan (2013), o conceito de lugar está vinculado à pausa, enquanto espaço seria movimento. Lugar remete à experiência humana e à construção de sentido no espaço. Diferentemente de uma noção meramente funcional, o lugar emerge quando o espaço é vivido e dotado de valor simbólico. Nesse sentido, pertencimento, memória, afeto e identidade constituem dimensões centrais do lugar, é a partir das experiências existenciais que o espaço se transforma em lugar. Sob a perspectiva fenomenológica, viver no lugar é, antes, experimentá-lo: “Lugar é uma porção do espaço onde está desenvolvido um pequeno mundo: essa porção é dotada de significados, valores e ritmos por aqueles que a experienciam” (De Paula, 2011, p. 118). Vale dizer que a nossa análise é cultural e não propriamente fenomenológica.

¹⁹ “[...] sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito” (Foucault, 1985, p. 29).

²⁰ Como disse Socorro Acioli “É o invisível que comanda o mundo” (2023, p. 171).

interdisciplinar²¹ de saberes e modos de vida subalternizados. Assim, o que chamamos de “imagem operatória” ou “categoria de análise” discutiria a dimensão central da corporeidade como espaço de resistência decolonial sob uma perspectiva ancestral.

O trabalho então é miúdo, é constante e longo (Simas; Rufino, 2020, p. 12). Mas alguém no meio do desespero, na hora do abismo, e no triunfo da morte, sobreviveu, bateu um tambor na fresta e transgrediu pela festa, driblando um projeto de morte, riscando e dando nó (Rufino, 2019), e afirmando a vi(n)da do corpo. Logo, nosso interesse é o corpo e, em especial, o corpo coletivo que samba no mercado com o nome de Chavejaria. Nosso interesse é mais do olhar para um “objeto”, mas senti-lo, com aquele mesmo interesse da criança pelo residual e pelo miúdo²².

Voltar o nosso olhar para os modos de ser e fazer inscritos no corpo parte também da nossa busca enquanto inseridos no Programa de Pós Graduação em Gestão Integrada do Território da Universidade do Vale do Rio Doce (PPG-GIT/Univale)²³. Os estudos desenvolvidos no âmbito deste programa partem da compreensão de que a vida constitui uma totalidade e, por essa razão, orientam-se pela construção de uma perspectiva integradora e participativa do espaço e das dinâmicas de poder que nele estão, abrangendo as dimensões econômica, social, cultural e ambiental (Scheunemann; Oosterbeek, 2012). Nesse horizonte, o corpo ocuparia posição central²⁴, por se situar no centro dessas relações e por incorporar, em sua própria experiência, interações entre tais esferas.

Nessa pesquisa há a inevitável percepção de que o reconhecimento e a potencialização das dinâmicas vividas é o que poderia conferir maior força à espécie humana em um futuro marcado por tantos conflitos e dilemas. O que implica voltarmos nossos olhares aos processos identitários, à cultura, ao pertencimento, à afetividade e à memória presentes no território vivido.

Pensando no território do município de Governador Valadares, em que pese estarmos

²¹E poderia servir como possibilidade para uma análise participativa das rodas de samba que constituíram e constituem o Brasil.

²² Para Simas (2024), é a própria miudeza da vida que vela e desvela nossas gentes e só assim “a gente afaga o tempo, serpenteia a dor e apascenta, entre um tombo e outro, o olhar sobre a beleza do que pode ser o mundo” (Simas, 2013, p. 17).

²³A problemática das identidades culturais passa a constituir um eixo central de análise na GIT, demandando reconhecimento, investigação e, sobretudo, valorização ética. Uma Gestão Integrada do Território, para responder com consistência e inventividade aos dilemas contemporâneos, não deve limitar-se à incorporação das dinâmicas culturais e identitárias, mas também convertê-las em força estruturante para que processos participativos e convergentes se sustentem (Scheunemann; Oosterbeek, 2012).

²⁴ Isso será melhor aprofundado adiante.

em um cenário marcado pela aridez, por violentos conflitos agrários (Ferreira, Moreira, Nogueira, 2025; Nogueira, Ferreira, 2025), pela discriminação, pela desigualdade social-econômica abissal (Santos, 2007) entre outras violências inúmeras²⁵, vislumbramos na roda de samba da Chavejaria um movimento de cultura e resistência²⁶ que carrega em si a memória viva do território, e que segue rodando e produzindo sentidos.

Encontramos na roda sabedorias inscritas no corpo -incorporadas-, filosofias populares (Simas, *et al.*, 2020; Haddock-Lobo, 2020), além de formas de ser e estar em resistência decolonial nesse território que coloca em xeque a lógica da mercantilização e violência que assola os espaços. Por isso, nesta pesquisa queremos deixar em destaque as pedrinhas miudinhas que colhemos junto a esse coletivo que, parafraseando Simas (2013, p. 19), reinventa a vida, civiliza o chão e inventa uma cidadania que foi covardemente negada.

Localizada em um dos corredores do Mercado Municipal de Governador Valadares, bem ali, no beco dos peixes e das hortaliças, de frente pra “Peixaria do Baiano”, colada ao boteco do Ica, a roda de samba da Chavejaria opera, possivelmente, uma inversão simbólica e política, quer dizer, uma pernada (Rufino, 2019).

Essa roda faz emergir uma cadência que se insurge como ponto nodal de resistência e produção de sentidos coletivos de vida outros. Uma roda aberta, firmada na valorização do complexo cultural do samba - ancestral e popular-, plural, que mobiliza afetos, diversidades de corpos, presenças e sentidos de pertença comunitária em um espaço que, desde 1949, persiste em meio a muita bravura, luta e suor dos trabalhadores.

Por essa razão, como dito, nossa pesquisa tem como objetivo geral estabelecer diálogos com a performance artístico-cultural da roda de samba da Chavejaria enquanto incorporação de um corpo-território-samba (Nogueira; Moreira, 2025). Como consequência, as pedrinhas colhidas desse corpo-território-samba da Chavejaria (com)põem a construção desta dissertação.

²⁵ Cidade que, segundo o Atlas da Violência (2024), apresentou a maior taxa de homicídios do estado de Minas Gerais, com 34,6 ocorrências a cada 100 mil habitantes, consolidando-se também como o município mais violento de Minas Gerais.

²⁶ Embora esse trabalho afirme a resistência decolonial da Chavejaria, o reencantamento e produção de outras formas de sociabilidade, isso não significa que esteja situada fora das relações de poder que atravessam a sociedade. Como toda experiência coletiva, a roda também é atravessada por tensões, disputas e contradições, incluindo desafios relacionados à permanência no território, às negociações com instituições públicas e às dinâmicas internas que envolvem gênero, participação e reconhecimento. Reconhecer tais ambivalências não enfraquece sua potência política; ao contrário, permite compreender a resistência não como um estado idealizado ou acabado, mas como um processo contínuo, permeado por negociações, conflitos e possibilidades de captura.

Intuímos, junto a Simas e Rufino²⁷, que esses saberes outros moram na mesma encruzilhada em que os saberes canônicos e acadêmicos estão, sem hierarquizações. Assim, propomos essa “contaminação” entre os aportes teóricos e as pedrinhas miudinhas colhidas dessa roda de samba, para a produção desta pesquisa. Dito de outra forma, estamos a operar a ideia lançada de pedrinhas miudinhas (Simas, 2013) como um modo de fazer e o que observar, isto é, uma metodologia, que valoriza o pluralismo epistemológico e uma ecologia de saberes (Santos, 2007). Isso significa que estamos colhendo e credibilizando um repertório de narrativas e práticas cosmopolitas miúdas²⁸ presentes no cotidiano.

A imagem das “pedrinhas miudinhas”, inspirada em Simas (2013), orienta a postura etnográfica adotada na pesquisa. Em vez de buscar grandes narrativas totalizantes ou explicações universais, a investigação volta-se para os pequenos acontecimentos, para os gestos cotidianos, para as memórias, afetos e experiências aparentemente ordinárias que, quando colocadas em relação, revelam formas de existência e resistência. Trata-se, portanto, de um princípio metodológico de atenção ao detalhe e às narrativas situadas.

Assim, abrimos nossa pesquisa para os corpos da roda, para que, em roda, se achem saberes e narrativas populares, epistemologias subalternizadas que emergem, metaforicamente, da imagem do corpo-território-samba enquanto um corpo coletivo que baixa no terreiro do Mercado Municipal de Governador Valadares com o nome de Chavejaria.

Partimos da hipótese de que a imagem operatória do “corpo-território-samba” pode ser mobilizada como possibilidade de análise da roda de samba da Chavejaria. Uma de suas faces seria a de incorporar a resistência em cada roda, na medida de sua capacidade de reinvenção e de recriação de sociabilidades, bem como na forma como dribla a normatividade e reencanta os espaços, negocia, se abre à diversidade e à pluralidade. Além de valorizar e preservar uma memória ancestral, e sustentar a abertura, em roda, a uma democracia por vir.

Dito de outra forma, o corpo coletivo samba da Chavejaria, nos ensina a viver na dobra do tambor. Ousa tornar audíveis discursividades e narrativas indesejadas e urge lançar

²⁷ Link de acesso:

<<https://pernambucorevista.com.br/acervo/entrevistas/2111-entrevista-luiz-rufino-e-luiz-antonio-simas.html>>.

²⁸ Em uma escala mais miúda, desenha-se um tempo de disputas pelas múltiplas maneiras de ser, habitar e permanecer no mundo. Corpos e experiências que por muito tempo foram silenciados, invisibilizados ou empurrados para as margens passam a inscrever suas narrativas no espaço comum, reivindicando o direito de aparecer, de existir e de produzir outros sentidos para a vida coletiva.

para longe a binaridade eurocêntrica que reduz o corpo a uma máquina de produtividade e desempenho marcando o tempo da síncope - que é, a seu modo, o tempo do outro, que se abre àquele que vem.

A Chavejaria marcaria então o tempo em espiral - o tempo da roda-, um tempo que não tem fim, é início, meio e início de novo (Rufino, 2021a; Santos, 2023).

PERCURSO METODOLÓGICO

Para realizar o diálogo proposto nesta dissertação entre a performance artístico-cultural da roda de samba da Chavejaria enquanto incorporação de um corpo-território-samba, apresentaremos neste capítulo o percurso metodológico que orienta a pesquisa.

Inicialmente, discutimos os fundamentos teórico-metodológicos que sustentam a análise, com destaque para a metodologia crepuscular, capaz de operar na zona de transição entre teoria e prática, e para a encruzilhada como uma abordagem teórico-metodológica do cruzo - que seria, em outras palavras, uma forma de prática interdisciplinar de produção do conhecimento por amarração.

Em seguida, apresentamos o desenvolvimento da chave analítica corpo-território-samba, concebida como eixo interdisciplinar, e também como encruzilhada, capaz de articular o diálogo entre luta por direitos, arte e estudos territoriais

Posteriormente, trazemos os procedimentos empíricos da pesquisa, incluindo a abordagem etnográfica, a observação participante, as entrevistas semiestruturadas realizadas junto à roda de samba da Chavejaria, bem como os registros fotográficos, que constituíram os procedimentos complementares do material empírico. Por fim, indicamos como a categoria corpo-território-samba orientou a análise das narrativas produzidas no trabalho de campo. Isto é, direcionou o olhar para os momentos em que corpo, território e samba apareciam mutuamente implicados nas experiências observadas e narradas pelos participantes.

Assim, a construção desta pesquisa pode ser compreendida a partir de um encadeamento conceitual que articula quatro imagens centrais: o crepúsculo, a encruzilhada, o corpo-território e o complexo cultural-artístico do samba.

De início, indicamos que nossa investigação ancora-se na metodologia crepuscular, desenvolvida ao longo de pesquisas realizadas no âmbito do Grupo de Pesquisa CNPq NIESD (Núcleo Interdisciplinar de Educação, Saúde e Direitos) dentro do Projeto de Pesquisa intitulado “Direito, literatura e reinvenções simbólicas do território: diálogos em tempos neoliberais” na Universidade do Vale do Rio Doce - Univale.

O “crepúsculo”²⁹ é o conceito central para partimos da ideia de que não há privilégios entre nenhuma das disciplinas. Esses três campos - luta por direitos, arte e estudos territoriais - dialogam na fronteira interdisciplinar com características de uma ecologia de saberes, sem hierarquizações (Santos, 2007; Nogueira, 2018).

Assim, estamos operando no entre, no transe, nas fronteiras e margens³⁰ (Mignolo, 2003), voltando-nos à percepção de novos elementos em uma perspectiva ética e política, uma vez que se furta a dar fim à interpretação e entende que o crepúsculo também é um local de invenção, é o local do acontecimento³¹.

Posteriormente, o amadurecimento da metodologia crepuscular, em diálogo com os estudos territoriais, evidenciou que o encontro entre esses campos (direito, arte e território) se estabelece no próprio corpo³². No caso dessa dissertação, os desenvolvimentos da pesquisa conduziram à seguinte categoria: corpo-território-samba.

Bastante distante da maneira como os estudos eurocêtricos tomam a relação com o território, a nossa forma de ser e estar atribui ao espaço vivido uma relação com uma carga simbólica muito mais densa, ao mesmo tempo em que se relaciona com ela de uma forma quase ontológica. Isto é, a relação com o território está ligada ao próprio ser, à identidade e à forma de existir no mundo.

Isso supõe exatamente a impossibilidade de se tratar o espaço como uma categoria racionalmente constituída em abstrato ou apenas de maneira funcional. A relação supõe camadas que singularizam o espaço, impregnado de sentidos, formando laços existenciais, espirituais que ao fim constituem a própria noção de humanidade: o chão compõe a humanidade de quem o habita e o inverso também

Para além disso, o corpo não se encerraria na materialidade. Nela, o corpo tem uma

²⁹ “Nem noite nem dia, nem ciência nem conhecimento vulgar; a ecologia no crepúsculo permite deixar vir - isso porque estamos desde sempre com as portas abertas por via da hospitalidade e com as v(e)ias abertas por via da invenção” (Nogueira, 2018, p. 271).

³⁰ Antes de Mignolo, Derrida escreve a obra “Margens da Filosofia”. Além disso, o entendimento do crepúsculo como acontecimento é uma das conclusões que estão na tese de Nogueira (2018), e nas construções que as pesquisas produziram a partir dela.

³¹ O crepúsculo “[...] é o acontecimento por baixo daquilo que se mostra no horizonte, ou seja, o tempo-espaço da incerteza desse acontecimento” (Nogueira, 2018, p. 260). Por isso, dizemos que esse encontro, em crepúsculo, se porta como uma chance por vir (Derrida, 2009), isto é, uma chance de se ampliar a compreensão e instaurar, talvez, uma epistemologia que seja magnetizada pela alteridade: seja ela viva ou morta, desconstituindo os limites de tempo e espaço.

³² Com “corpo-território”, amparados nas formulações de Eduardo Miranda (2017; 2014) e de Marcos Leandro Mondardo (2009), propomos o corpo como um território jurídico-político e também ancestral. O que significa que tratamos o corpo como um território ancestral que é, também, campo histórico de relações de poder e de disputas materiais, simbólicas e jurídicas que nele se espraia.

dimensão, todavia, combina e arregimenta em si também o que se chama de imaterial ou invisível, como a sua territorialidade em constante movimento (Miranda, 2017). O corpo então atravessa a margem que deseja separar materialidade de imaterialidade e anuncia a amálgama da existência, uma vez que desde sempre tudo para ele conflui.

Quando falamos em direito, partimos do pressuposto de que ele é fruto da cultura e se encontra profundamente entrelaçado às artes, às narrativas e às disputas territoriais (Schwartz; Macedo, 2006)³³. Nesse sentido, as lutas por direitos são também lutas pelas narrativas e pelos modos de inscrever sentidos no território. Com isso, reconhecemos que é precisamente no corpo que essas dimensões se cruzam e se tornam visíveis.

O corpo encarna o direito adquirido e também luta pelo direito requerido, manifestando, assim, uma constelação na qual se expressam dimensões ontológicas do ser humano: sua narração, sua espacialização e sua luta por justiça. Ora, é por meio da performance destes corpos - que ocupam, atravessam, narram e disputam o espaço - que as lutas no campo do direito se efetivam.

Por sua vez, quando trazemos a arte, falamos de um corpo que transporta a arte e necessita de espaço para sua manifestação³⁴. A síncopa do samba exige o corpo e é ele que falta no apelo rítmico da síncopa, que o impulsiona, quase que magneticamente, para que se movimente e jogue no espaço-tempo (Sodré, 1998).

Logo, trazemos as manifestações artístico-culturais do corpo ancestral que teria o samba como “seu dono” (Sodré, 1998): o samba têm no corpo sua interseção e interação fundamental. O samba não como um mero ritmo ou gênero musical, mas sim como sabedoria ancestral encarnada, isto é, modos de pensar, de sentir e de existir no espaço, que permitem a construção de territorializações (Simas, Rufino, 2019; Dozena, 2024)..

Não há humano sem que haja espaço no qual se imponha – tal qual o corpo. Não há humano sem sua dimensão artístico-cultural – tal qual o corpo. Não há humano sem que se suponha o outro, a justiça – tal qual o corpo. Ensejando, assim, que os estudos aqui encorajados se estruturam a partir da categoria de análise corpo-território-samba para que ela possa manifestar, em sua diversidade de manifestações, o crepúsculo da existência: que samba, espacializa e afirma a vida suscitando o outro que vem (Nogueira *et. al.*, 2025a).

³³ Importante realçar aqui as interferências do movimento Direito e Literatura na nossa pesquisa, posto que uma das primeiras tentativas de unir essas realidades - Direito e Arte - veio deste movimento (Schwartz; Macedo, 2006).

³⁴ Arte é vida, vida é movimento e movimento requer espaço.

Logo, o corpo, na via do corpo-território, seria a encruzilhada na qual se situaria o diálogo que ousamos propor entre direito (entendido como a luta por direitos), arte (manifestações artísticas-culturais e suas sabedorias populares e ancestrais) e estudos territoriais (percepção do território corporal).

Para avançarmos, é preciso elucidar que a noção do crepúsculo resgatada por essa metodologia está para a ideia de encruzilhada como procedimento teórico-metodológico, pois não queremos dizer apenas de um campo e/ou local de simples justaposição de saberes, mas sim de um espaço inventivo de elaboração teórica e crítica - estamos no tempo do crepúsculo e no lugar das encruzilhadas (Nogueira, 2018; Simas, *et al.*, 2020).

Diante disso, partimos da premissa de que a encruzilhada insurge como uma abordagem teórico-metodológica do cruzo (Simas; Rufino, 2018) que operaria, então, como: “[...] a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações” (Rufino, 2019, p. 96).

As encruzilhadas, como locais de encontro por excelência dos povos que se afirmam nos cruzamentos de saberes e nas experiências dissidentes, tornam-se espaços férteis para dialogarmos, por exemplo, as narrativas do direito com outras gramáticas: “A encruzilhada é onde se destroem as certezas, é, por excelência, o lugar das frestas e das possibilidades” (Rufino, 2019, p. 122).

Não por acaso, Leda Martins (2003) nos atesta que a cultura negra é epistemologicamente o lugar das encruzilhadas. Logo, uma das possibilidades de compreensão da ideia de encruzilhada como procedimento teórico-metodológico vincula-se à investigação das culturas que são de síncope, e por isso trazemos o samba.

Pela complexa manifestação cultural do samba, o corpo, no tempo da síncope, caçando vazios para serem preenchidos, transgride as tentativas de normatização e planificação dos modos de ser monoculturais e binários, praticando estripulias na encruzilhada enquanto rasura a pretensa universalidade do cânone ocidental (Simas; Rufino, 2018; Rufino, 2019).

Transgredir o modelo ocidental não implica negá-lo, mas encantá-lo, cruzando-o com outras perspectivas, o poder da síncope no corpo reside no cruzo (Simas; Rufino, 2018; Rufino, 2019):

Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo. É no limite entre o que é cruzado, que o catiço pratica seus rodopios

inventivos (Simas; Rufino, 2018, p. 17).

Cruzo é uma prática de reencantamento. Ele se afirma como gesto de transgressão, e não de subversão. Ele não opera pela eliminação do outro nem pela simples inversão das posições entre quem domina e quem é dominado. Ao contrário, age por incorporação, atravessamento e adensamento: engole o outro para transformá-lo em potência, em acúmulo de força vital (axé) e em alargamento de possibilidades (Rufino, 2019; Sodré, 2019): “Deixar-se afetar pelo outro - e permitir que ele se afete também neste processo - é estar disponível para renovar, recriar, inventar o tempo todo - e a todo tempo - a vida” (Simas, 2025, p. 47).

Poderia ser esse cruzamento a própria interdisciplinaridade, haja vista que a interdisciplinaridade, como intervalo, necessita do outro. Djalma Thurler propõe a noção de “encruzilhada de conhecimentos” para pensarmos a interdisciplinaridade como esse diálogo entre campos distintos do saber para a criação de um conhecimento novo e inventivo, capaz de responder a questões complexas. A própria interdisciplinaridade, entendida como uma encruzilhada, seria um procedimento metodológico e científico que atuaria como um contradiscurso a uma ciência hegemônica e positivista que constrói um imaginário catedrático (Cadore *et al.*, 2024).

O saber interdisciplinar seria então o *novum* que habita sem que antes houvesse sido intuído. Dessa constatação, Leda Martins (2003), por sua vez, nos diria que a encruzilhada é geratriz de produção significativa e diversificada:

[...] é lugar racial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influência e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção signica diversificada e, portanto, de sentidos plurais (Martins, 2003, p. 69).

A encruzilhada opera, assim, como categoria que indica encontro, tensão, rupturas, negociação e, essencialmente, invenção, permitindo que os saberes se afetem mutuamente sem se diluírem ou se hierarquizarem - sendo a própria horizontalidade um dos princípios da interdisciplinaridade (Cadore *et al.*, 2024).

Como dito, ao nosso ver, a encruzilhada está para o corpo: o corpo é a própria encruzilhada e tudo para ele conflui. Ousamos propor que o corpo-território, enquanto essa encruzilhada em que se reúnem o direito, a arte e o território, seja esse local de

“confluências e alterações, influência e divergências, fusões e rupturas”.

Quer dizer, reconhecemos que o corpo-território é receptáculo do mundo ao mesmo tempo que o compõe. O corpo habita a memória ao mesmo tempo em que a constitui. O corpo se cria enquanto territorialidade em movimento, ao mesmo tempo em que é condição de possibilidade de qualquer território.

Assim, não deixa de ser uma questão político-existencial. O corpo-território-samba então incorpora em si, como imagem, a arte, a justiça e a espacialidade. Quer dizer, o corpo que desenha território se impõe no mundo enquanto linguagem, aquilo que é próprio de seu ser no mundo, daí que quando se inscreve, colore paisagens, lugares e espaços, narrando sua trajetória através da arte e requerendo justiça.

Para além disso, pensando no corpo-território como encruzilhada, e na encruzilhada como procedimento teórico-metodológico, ousamos olhar para o corpo-território, e no caso, para o corpo-território-samba como esse híbrido teórico-metodológico.

Isto é, ele não é somente uma categoria teórico-conceitual com produção conceitual de alta potência. Ele seria, também, uma possibilidade/modo de análise interdisciplinar de saberes e modos de vida subalternizados que operam a prática do reencanto e, portanto, carregam em si a dimensão de resistência decolonial sob uma perspectiva ancestral.

Quer dizer, o corpo-território-samba não seria apenas um conceito para descrever algo, e funcionaria também como um modo de analisar a realidade. Aqui, propomos que não há uma separação rígida entre pensar (teoria) e fazer (método), o corpo atravessa essa fronteira compondo um passo adiante, um espiral além, e acaba por inaugurar uma espécie de território híbrido.

Podemos intuir que há vida quando o respiro corporal se impõe no mundo. Mas, ao mesmo tempo, o corpo já existe antes mesmo de nascer, no desejo de quem espera. O corpo é ao mesmo tempo matéria (respiração, performance, presença física, etc.) e imaterialidade (memória, identidade, narrativa, afeto etc). Ao mesmo tempo em que lança neste mundo uma dimensão imaterial, o corpo recobra uma espacialização insubstituível; e isso não apenas pelas suas afetações corpóreas e materiais, mas também pela marca invisível/visível que sua existência passa a emanar.

O corpo representa além de tudo a imagem mais significativa de um território. Todo corpo é território pois, ao se dar ao mundo, ele recebe o atrito do outro, constituindo vida e mundo, tanto físico quanto imaterial. Assim, nunca há um corpo só, pois, desde sempre, esse

corpo que nasce traz consigo toda a ancestralidade que o constitui. O corpo é terra, nela habita e é habitado, sendo neste rumo receptor e impulso. Quer dizer, atua como arco e também flecha, uma vez que é condição de seu estar no mundo - arco - e materialização de seu estar no mundo - flecha.

Logo, refletimos que o corpo-território-samba é a metodologia e também a sua própria aparição, na medida em que o corpo-território-samba se coloca como uma imagem metodológica ao mesmo tempo em que o corpo se constitui enquanto territorialidade em permanente movimento no território.

Arregimentando os conceitos de ambos, o corpo aponta uma *meta* - onde deseja chegar - indicando que não é possível desconsiderar o corpo em face dos estudos territoriais e seus dialogantes. Ao mesmo tempo, é um *odos* - um caminho - uma vez que o corpo se coloca no centro dos debates que reconhecem a vivência como fonte de produção de sentidos e conhecimentos, todos eles necessariamente situados, com cor, sexo e gênero. Na mesma direção, há um *logos*, uma razão/fundamento que o sustenta e indica a forma como alcançar uma meta, na medida em que indicamos que tratamos de um corpo ancestral que age pela prática do reencantamento.

No entanto, a distinção interessante é que o mesmo corpo-território-samba que indica *meta*, *odos* e *logos*, também é a imagem a ser observada. É então uma metodologia e uma imagem teórica. Permite captar imagens de vidas subalternizadas uma vez que reconhece na imagem do corpo o próprio elemento que inaugura o território - aquilo que constitui essencialmente um território - relações de poder (Haesbaert, 2018). E uma luta pelo poder está imiscuída de uma luta pelo corpo, não apenas uma luta pela vida corpórea, mas também pela que é invisível. Uma luta que necessariamente reclama uma ancestralidade que acaba por sustentar uma outra visão do próprio elemento corpo.

Pensar assim, seria então motor de um diálogo cosmopolita entre conhecimentos marginalizados e a ciência moderna, abrindo espaço para processos formativos comprometidos com a corporeidade, pluralidade, diversidade e abertura. Nessa perspectiva, o saber deixaria de ser compreendido como instância neutra e abstrata e passaria a ser produzido no cruzamento entre vida/corpo, arte, território, ancestralidade, pluralidade, inacabamento e circularidade.

Por fim, olhar para o corpo-território como esse híbrido teórico-metodológico é reconhecer a oportunidade de ter no corpo a potência de alteridade. Um corpo é sempre uma

imagem da alteridade. Uma imagem que opera em um conceito enquanto metodologia, e quando atua, transforma, construindo uma relação que supera a margem e acolhe a diversidade - a diversidade do corpo não se encerra em um único modelo.

O que se porta como uma chance do por vir, isto é, a dimensão de alteridade que ainda e sempre requer chegada, ou uma possibilidade de repensar o direito a partir das narrativas de corpos que, historicamente, ficaram de fora, ou debaixo, abrindo espaço para um exercício de suspensão crítica da normatividade. Aqui, importa realçar que no livro “Onde o direito não toca” de Nogueira e Ventura (2016) encontramos a premissa que orienta essa pesquisa: uma pesquisa que não passa por um ato de alteridade talvez careça do principal componente do saber, a diferença.

Assim, explorar o que ainda não foi tocado e deixar vir/falar (e escutar) um idioma que ainda não foi traduzido é parte dessa tarefa (Nogueira; Ventura, 2016). O que seria também, a seu modo, a tarefa de escovar a história a contrapelo (Benjamin, 1996), assumindo a manipulação existente sob os horizontes interpretativos e das narrativas em prol dos vencedores/dominadores e em detrimento dos vencidos.

Assim, corpo-território-samba é uma proto-metodologia que, mais que reconhece, anuncia o corpo que vem, que anuncia a dimensão interdisciplinar do território ao torná-lo corpo em diálogo com as mais diversas disciplinas. Quer dizer, o corpo-território-samba é um experimento que se deseja interdisciplinar, uma vez que traz a ciência do samba em diálogo com a noção de corpo-território dos estudos territoriais, junto de toda filosofia das encruzilhadas.

Diante disso, quando se observa a dimensão do corpo, resta clara nossa concepção. No corpo se pode ler toda essa miríade e sorte de manifestações, como o espelho das relações entre direito, arte e território: o corpo é narrativa que sangra, sorri, chora e luta contando sua estória. O corpo se impõe no mundo pela sua manifestação espacial, ele luta, corre, ginga, dribla, batuca, caçando vazios, esquiva, cai, “levanta, sacode a poeira e dá a volta por cima”: ele samba (Nogueira; Moreira, 2025; Moreira *et al.*, 2025).

Nessa direção, para elucidarmos de onde partimos para desenvolvermos a chave corpo-território-samba, no primeiro momento dessa pesquisa, utilizamos de uma revisão teórica narrativa³⁵ para:

³⁵ Cujas elaboração não segue protocolos rígidos de sistematização e a escolha dos materiais não obedece a critérios estritamente padronizados ou replicáveis; ocorrendo de forma intencional e interpretativa, e privilegiando textos considerados teoricamente significativos para o debate em questão (Ogassavara, 2025).

a. Identificar o sistema neoliberal enquanto uma racionalidade, lógica normativa transversal e regime psicopolítico de poder que distorce a experiência do corpo no tempo e no espaço e, assim, projeta espaços-tempo individualizados e descontínuos de erosão de práticas de construção coletiva de vida, tais como os rituais, ritos, cerimônias festivas, religiosas, entre outras formas de encontro. Para isso, foram mobilizados os conceitos apresentados por Pierre Dardot e Christian Laval, Byung Chul Han, Michel Foucault e Jonathan Crary.

Ainda nessa primeira parte, junto às discussões postas por Muniz Sodré, nos aproximamos de sociabilidades que promovem uma ruptura espacial e temporal examinando a forma social negro-brasileira e as culturas de arkhé. Com isso, discutimos como, em contraposição a esse pano de fundo neoliberal, no ludismo da festa, do jogo e da alegria está uma forma de resistência, afirmação da vida e da identidade afro diaspórica e da ancestralidade no território brasileiro.

b. Sob a abordagem do pensamento decolonial, discorrer sobre um projeto institucional de Brasil colonial como uma maquinaria que se fundamenta em uma instância de morte do outro (Simas; Rufino, 2018; 2019). Isso significa que, desde sempre, instituíram-se políticas de silenciamento, aniquilação, encobrimento, subalternização e domesticação de corpos que vibram em outro tom.

Os estudos decoloniais, por sua vez, com toda sua carga de diversas semânticas, se apresentariam sob todas as formas de existir, isto é, dos corpos, que restaram lançados/silenciados para o outro lado da linha abissal (Santos, 2007), e que foram produzidos como o outro do ego detentor do poder. Para isso, nos amparamos nas formulações de Enrique Dussel, Boaventura de Souza Santos, Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino, Rafael Haddock-Lobo, Muniz Sodré e Leda Martins.

Nessa direção, trazemos excertos sobre o conceito corpo-território-samba a partir da dimensão simbólica/imaterial do território, para refletirmos sobre um corpo ancestral que não bambeia e não anda só (Nogueira; Moreira, 2025), que aprendera a inventar a vida nas fissuras desse espaço-tempo neoliberal e colonial que investe sobre ele tentativas sistemáticas de mortandade. Nessa travessia, nos amparamos nas construções de Eduardo Miranda, Marcos Leandro Mondardo, Leda Martins e Paul Claval.

c. Promover um diálogo das vivências, experiências e narrativas colhidas junto à roda de samba da Chavejaria e as reflexões aqui desenvolvidas acerca da categoria

corpo-território-samba. Nesse percurso, ao nos reconhecemos no horizonte de uma pesquisa de caráter decolonial, tornou-se indispensável pensar uma proposta teórico-metodológica que partisse de nossa própria implicação com o movimento social da Chavejaria, tomando como referência as experiências, aprendizagens e afetos produzidos no trabalho de campo (Dulci; Malheiros, 2021).

Como já indicado, a metodologia fundante desta pesquisa se estrutura no crepúsculo da encruzilhada do corpo-território que samba. Assim, para a construção do estudo, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com integrantes do chamado “núcleo duro” da roda de samba da Chavejaria (pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa sob o CAAE nº 91985825.3.0000.5157 / Parecer de Aprovação nº 8.128.656). O material empírico que emerge da Chavejaria, nesse sentido, está a ser analisado por essa chave teórico-metodológica ao mesmo tempo em que contribui para sua própria formulação, sobretudo por vivenciar uma disputa sócio-jurídico-territorial no Mercado Municipal de Governador Valadares.

O saber não é desincorporado (Dulci; Malheiros, 2021). Tal perspectiva exige reconhecemos que uma investigação de orientação decolonial não pode limitar-se ao exame dos fundamentos epistemológicos das teorias mobilizadas. É igualmente necessário elaborar e pensarmos os caminhos teórico-metodológicos a partir da experiência situada com esse corpo coletivo, considerando as aprendizagens e afetos produzidos nas vivências do trabalho de campo.

Assim, no percurso metodológico que temos elaborado, isso implica reconhecemos que aquilo que convencionalmente se denomina “objeto” de estudo se constitui, na verdade, como sujeito participante na própria construção da dissertação. Sua contribuição não se limita à dimensão da *práxis*, e abrange os modos de compreender e significar o mundo que orientam suas práticas.

Ora, se o corpo-território é a encruzilhada para dialogarmos direito, arte e estudos territoriais, temos como hipótese a própria roda de samba da Chavejaria como incorporação do que chamamos de corpo-território-samba, capaz de produzir um arcabouço narrativo cultural para dialogarmos e propiciar o alargamento das gramáticas.

Em outras palavras, a categoria analítica teórico-metodológica do corpo-território-samba nos impinge uma série de elementos. Todavia, é apenas uma fresta para explorarmos algo que sai do vivido. Por isso, quando indicamos que a Chavejaria

incorpora o corpo-território-samba, queremos dizer algo que é vivo e que não se encerra na via conceitual, mas se reatualiza continuamente. Dessa maneira, realizamos um exercício metodológico inventivo que analisa enquanto propõe, visto que o corpo é encruzilhada: uma metodologia exuística, com a boca aberta, adensando o que há de vir (Rufino, 2019).

A aproximação com a Roda de Samba da Chavejaria ocorreu em um momento em que esta pesquisa ainda estava em processo de construção. Em setembro de 2024, durante o 1º Festival de Cultura Popular do Rio Doce, realizado em Governador Valadares, o encontro com o coletivo coincidiu com o amadurecimento de inquietações que já vinham orientando a investigação acerca das relações entre samba, resistência e territorialidade.

Embora a aproximação com a Chavejaria e a participação nas rodas de samba tenham se iniciado anteriormente - isto é, desde o final do ano de 2024 e início de 2025 -, o trabalho de campo formal com as entrevistas foi realizado somente entre janeiro e fevereiro de 2026. Vale dizer que a permanência no campo como parte desse coletivo possibilitou acompanhar de forma contínua as práticas, relações e experiências que constituem o seu cotidiano, contribuindo para o aprofundamento das reflexões desenvolvidas ao longo da pesquisa de campo. Essa permanência possibilitou, ao todo, acompanhar entre vinte e trinta rodas de samba (desde o final de 2024), além de outras atividades organizadas pelo grupo.

A inserção no campo não ocorreu a partir de uma posição de exterioridade. Ao longo do tempo, foram construídos vínculos de confiança, afeto e pertencimento junto aos integrantes da Chavejaria, condição que favoreceu uma aproximação mais profunda com as dinâmicas cotidianas do coletivo. Nesse percurso, houve a participação ativa da pesquisadora nas rodas, incluindo com o canto, a execução de instrumentos de percussão, especialmente pandeiro e surdo, a participação em conversas e o acompanhamento de diferentes momentos da vida coletiva. Para além dos encontros musicais, também houve participação em atividades de organização, ações de divulgação e discussões relacionadas à permanência da roda no Mercado Municipal, transitando entre os lugares de observação e participação.

Em relação ao trabalho de campo, adotou-se a metodologia etnográfica e a observação participante, além da realização de entrevistas semiestruturadas e registros fotográficos, para produzir o material empírico que fundamenta esta investigação.

A pesquisa etnográfica consiste em um método de investigação desenvolvido a partir do trabalho de campo realizado nos contextos cotidianos onde as pessoas vivem e interagem.

Nessa perspectiva, o pesquisador se insere no ambiente social estudado, estabelecendo uma relação direta com os participantes, atuando simultaneamente como observador e participante das dinâmicas coletivas. A etnografia busca compreender as experiências vividas e os sentidos produzidos pelos sujeitos em suas interações, tomando como base a observação das práticas e relações que estruturam a vida cotidiana de determinado grupo (Angrosino, 2009).

Do ponto de vista metodológico, a etnografia se caracteriza por um processo de investigação prolongado e dialógico, baseado no trabalho de campo e no uso combinado de diferentes técnicas de coleta de dados (Angrosino, 2009). Por sua vez, a adoção da observação participante como estilo ocorreu de forma quase inevitável, uma vez que a participação e identificação da pesquisadora na roda de samba da Chavejaria antecedeu o próprio processo de realização das entrevistas.

Tal posicionamento permitiu compreender a observação participante não apenas como uma técnica de pesquisa, mas como uma experiência relacional construída a partir da convivência. Assim, a produção do material empírico ocorreu por meio da presença nos espaços ocupados pela Chavejaria, incluindo o Chaveiro, o Mercado Municipal e outros locais onde a roda realizava suas atividades. Mais do que observar acontecimentos, buscou-se acompanhar processos, relações, afetos, conflitos e formas de organização que constituem o cotidiano desse corpo coletivo.

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas entre janeiro e fevereiro de 2026, no espaço denominado Chaveiro, localizado na Rua Prudente de Moraes, nº 1024, Centro, em Governador Valadares/MG, reconhecido pelos integrantes como um importante local de encontro e articulação da roda. Foram conduzidas, em média, duas entrevistas por semana, todas de forma presencial e em ambiente reservado. Os encontros tiveram duração entre trinta minutos e uma hora, foram gravados em áudio mediante consentimento dos participantes e, posteriormente, transcritos com o auxílio do aplicativo Vibe.

Participaram da pesquisa oito integrantes da Chavejaria (sete homens e uma mulher), selecionados por meio da técnica de amostragem em bola de neve. Inicialmente, foi convidado o presidente da roda, que indicou outros participantes, os quais, por sua vez, sugeriram novos interlocutores. Foram convidados dez integrantes, dos quais oito participaram efetivamente da pesquisa. Não houve recusas formais; duas entrevistas deixaram de ser realizadas em razão de incompatibilidade de agendas. O processo foi

conduzido até o momento em que as narrativas passaram a apresentar recorrência temática, indicando a suficiência do material empírico para os objetivos do estudo.

A produção do material empírico foi orientada por um roteiro de entrevista (Apêndice A), elaborado a partir da revisão bibliográfica desenvolvida ao longo da pesquisa. As conversas foram conduzidas por meio de perguntas abertas que abordaram memórias, trajetórias, sociabilidades, relações entre samba e corpo, práticas de reencantamento e transgressão, resistência e experiências territoriais marcadas por processos de negociação com as relações de poder. Essa abordagem possibilitou que os participantes discorressem livremente sobre os temas propostos, compartilhando suas vivências de forma espontânea e ampliando os sentidos produzidos para além das questões inicialmente formuladas.

Como critérios de inclusão, foram considerados participantes maiores de dezoito anos, residentes em Governador Valadares, integrantes da Chavejaria, pertencentes ao núcleo duro do coletivo, com participação contínua nas atividades da roda e atuação relevante em seus processos organizativos. Além disso, todos deveriam manifestar interesse voluntário em participar da pesquisa e assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Em contrapartida, foram excluídas pessoas que não integravam a Chavejaria ou possuíam contato recente com o grupo, menores de idade, não residentes no município, indivíduos que não manifestaram interesse em participar ou que não assinaram os documentos éticos exigidos pela pesquisa.

Importa destacar que a convivência com a Chavejaria não apenas possibilitou a produção do material empírico, mas também contribuiu para o amadurecimento da própria categoria analítica corpo-território-samba. A proximidade construída ao longo do tempo favoreceu a criação de um ambiente de confiança durante as entrevistas e permitiu acessar dimensões da experiência coletiva que dificilmente seriam alcançadas por meio de uma inserção breve ou estritamente instrumental. Ao mesmo tempo, essa condição exigiu constante reflexão acerca da posição ocupada pela pesquisadora no campo, especialmente diante dos desafios inerentes à articulação entre participação, pertencimento e produção de conhecimento.

Após a realização das entrevistas, realizou-se a preparação do material com a transcrição de todas as falas, por meio de gravador de voz, através do sistema “Vibe”. Após, foi realizada uma leitura panorâmica na qual as imagens/capilaridades que representam o corpo-território-samba foram os pontos de conexão com as narrativas. Esses pontos de

conexão são representados pelas seguintes chaves/categorias: “memória”, “ritual”, “ancestralidade”, “resistência”, “democracia por vir”, “corporalidade” e “alegria”.

Em seguida, passamos para a análise do material empírico utilizando da forma de “análise teórica” que “[...] é o processo de descobrir como aquelas partes componentes se encaixam”, percebendo os padrões que emergiram (Angrosino, 2009, p. 90). Enquanto metodologia, o corpo-território-samba orientou tanto a produção quanto a interpretação do material empírico, direcionando a observação e a leitura das narrativas para as relações entre corporeidade, territorialidade, memória, ancestralidade, resistência, alegria, ritualidade e construção coletiva de sociabilidades.

Enquanto procedimento analítico, o corpo-território-samba operou como uma chave de leitura para a interpretação do material empírico. Em vez de buscar categorias previamente isoladas entre si, a análise procurou identificar os momentos em que corpo, território e samba apareciam articulados nas narrativas, práticas e experiências relatadas pelos participantes.

A partir dessa orientação, foram observados elementos relacionados à memória, ancestralidade, ritualidade, resistência decolonial, corporalidade, alegria e democracia por vir, compreendidos como manifestações possíveis dessa incorporação. Assim, o corpo-território-samba não funcionou apenas como conceito explicativo, mas como operador metodológico capaz de orientar a observação, a organização e a interpretação do material empírico produzido em campo.

O que nos levou a dialogar as narrativas apresentadas dentro de 4 temáticas, a saber: “A Chavejaria: História, memória, ritual e ancestralidade”; “‘Não põe corda no meu bloco’: Resistência decolonial e negociação do corpo-território-samba à repressão institucional”; “Reinvenção de espaços-tempo outros: a fresta da festa e do reencantamento” e “A roda de samba da Chavejaria como incorporação de uma democracia por vir”.

Nessa direção, importa destacar que o corpo-território-samba, como imagem-operatória, não substitui os outros procedimentos mobilizados nesta pesquisa. Essa categoria analítica nos permitiu articular as narrativas colhidas, as vivências e os registros realizados, configurando-se como um horizonte analítico a partir do qual o campo foi vivido, observado e interpretado. Assim, a etnografia, a observação participante, as entrevistas semiestruturadas e os registros fotográficos constituem procedimentos complementares que permitiram a produção do material empírico, enquanto o corpo-território-samba atuou como

chave capaz de estabelecer conexões entre esses diferentes materiais³⁶.

Com o intuito de preservar o anonimato dos participantes, os entrevistados foram identificados por nomes fictícios inspirados em instrumentos musicais presentes no universo do samba. Essa escolha não se restringe a uma estratégia ética de proteção das identidades, mas dialoga com a própria forma como a roda se fez presente ao longo desta pesquisa: sob a batucada, os ritmos, os encontros e as vozes plurais que constituem a experiência coletiva do samba.

Assim, cada narrativa passa a ser evocada por um instrumento. Ressalta-se, ainda, que a atribuição dos instrumentos não ocorreu de maneira aleatória, havendo uma relação - embora sutil - entre os sentidos produzidos nas narrativas e os papéis simbólicos desempenhados por cada instrumento na roda de samba, considerando as sonoridades, intenções e formas de condução que cada um evoca na construção coletiva de uma roda de samba.

Propomos que o samba seja encarnado nesta dissertação. Assim, os resultados são apresentados tal qual a incorporação do corpo-território-samba da Chavejaria se mostrou nestes escritos. Estamos ouvindo a voz dessa incorporação e fizemos um jogo de escrita imagética-sonora com os corpos que falaram, uma vez que o corpo sempre “fala” aquilo que a palavra não alcança. Portanto, nossa metodologia é a própria incorporação da roda.

Vale dizer, por fim, que, como toda pesquisa qualitativa de inspiração etnográfica e decolonial, esta proposta não pretende produzir resultados replicáveis em sentido “positivista”. O que se busca é a explicitação dos procedimentos adotados, dos critérios de construção do material empírico e dos caminhos interpretativos percorridos. Dessa forma, a comunicabilidade e a consistência da pesquisa não se fundamentam na repetição exata dos resultados, mas na transparência do percurso metodológico, permitindo que outros pesquisadores compreendam, debatam e eventualmente mobilizem procedimentos semelhantes em contextos distintos.

³⁶ Vale dizer: a etnografia possibilitou a inserção prolongada junto à roda de samba da Chavejaria; a observação participante permitiu acompanhar as práticas, relações e experiências produzidas no cotidiano da roda; as entrevistas semiestruturadas favoreceram o acesso às narrativas, memórias e percepções dos interlocutores; e os registros fotográficos contribuíram para captar dimensões corporais, espaciais e relacionais que nem sempre se expressam pela linguagem verbal. O corpo-território-samba, por sua vez, operou como elemento articulador desses diferentes procedimentos, orientando a interpretação do material produzido em campo.

2 NEOLIBERALISMO COMO MODO DE SER DOS CORPOS DESENCANTADOS

Para se realizar em coletividade, o corpo que tem o samba como seu dono³⁷ precisou, desde a primeira batucada, tencionar o espaço. O espaço, compreendido como a primeira de todas as condições de vida e medida das demais condições de existência (Ratzel, 2019, p. 115), bem como como instância indiferenciada de movimento e de definição de posições (Tuan, 2013; Sodré, 2019), constitui o palco no qual as experiências humanas se instituem ora em liberdade, ora sob processos de demarcação e defesa. É nesse palco que se materializam disputas tanto no plano da matéria quanto no plano simbólico.

Reconhecer o espaço como palco de conflitos e campo dos fenômenos visíveis e invisíveis nos permite vislumbrar que ele quase nunca se coloca neutro (Claval, 2002). Pelo contrário, nos apoiamos em Claval (2002) para dizer que o próprio espaço é resultado da ação humana que muda a realidade, criando-a e recriando-a continuamente e cotidianamente.

Por outro lado, sob a marca conceitual de território, o espaço geográfico passa a congrega, de modo ainda mais explícito, as relações de poder que o constituem (Haesbaert, 2018). É no território que se travam disputas, violências e guerras simbólicas e materiais, sobretudo contra saberes, conhecimentos e culturas inscritas em corpos que, historicamente, foram subalternizados, domesticados, encobertos e normalizados a partir de uma lógica hegemônica capitalista de gestão e controle do tempo e do espaço.

Nesta pesquisa, nos voltamos às sabedorias inscritas nos corpos daqueles e daquelas que reivindicam a vida na síncopa, no batuque, na brincadeira, na vadiação, na ginga, no drible³⁸, na pernada, na alegria e na fresta da festa (Lira Neto, 2017; Simas, 2024; Rufino, 2019) como fundamentos de resistência decolonial diante da miséria, do “perrengue”, do horror, da escassez e dos projetos de morte institucionalmente consolidados (Simas; Rufino, 2019).

Para isso, partimos da compreensão de que nada existe fora do espaço (Heidegger, 2005) e é nele que o corpo se inscreve, se territorializa e se constitui como existência situada.

³⁷ Para Muniz Sodré (1998), o samba é o dono do corpo e na roda de samba se instala um espaço privilegiado de liberação corporal, sobretudo para corpos negros e corpos subalternizados pela exploração do trabalho, historicamente excluídos da hospitalidade urbana reservada às elites e ao turismo. Nesse ambiente circular, corpo e subjetividade rompem, ainda que provisoriamente, com o peso do árduo cotidiano, produzindo um estado compartilhado sustentado pela batida da síncopa.

³⁸ Inteligência do corpo presente no futebol (Simas, 2021). É o famoso “finge que vai, mas não vai!” inventariado na dimensão da corporeidade, fundado no jogo, na esquiva e na astúcia, em que o gesto anuncia uma direção enquanto prepara outra (Rufino, 2019, p. 126).

Esse espaço, no qual o corpo se produz enquanto ser espacializado, será analisado, neste primeiro capítulo, a partir do pano de fundo de uma racionalidade neoliberal, conforme teorizado por Pierre Dardot e Christian Laval (2017).

Trata-se de um esforço inicial de delinear os contornos do espaço e do tempo em que esse corpo está. Um espaço que resta atravessado por uma razão que coloca em xeque a organização não apenas a economia, mas também dos modos de vida, das subjetividades e das formas de ser e estar no mundo.

Nesta seção, buscamos sugerir que a corporeidade, apreendida pela abertura sensível da roda de samba, tensiona diferentes estratos de um espaço atravessado pela chamada “nova razão do mundo” (Dardot, Laval, 2017). A partir disso, procuramos evidenciar como ela se espraia de maneira transversal, reatualizando lógicas coloniais que enfraquecem forças sociais e encobrem saberes e formas de percepção que escapam ou não se ajustam à sua própria *ratio*.

2.1 O pano “sem fundo” da racionalidade neoliberal como *modus operandi* do capitalismo

A racionalidade neoliberal, compreendida a partir do *modus operandi* do capitalismo contemporâneo, configura-se como um modo específico de governo das sociedades e dos indivíduos. No entanto, para além de atuar na economia, se coloca como uma lógica normativa transversal que atravessa instituições, práticas sociais e, portanto, os próprios corpos (Dardot, Laval, 2017; Laval, 2025).

Embora frequentemente utilizada como sinônimo de liberalismo - ou, como propõe Byung-Chul Han (2018, p. 14), como uma “mutação do capitalismo” -, essa racionalidade passa a se estruturar a partir das intensas transformações vividas pelo capitalismo no período pós Segunda Guerra Mundial, em um contexto que favoreceu o desenvolvimento de um capital progressivamente desvinculado de regulações sociais.

Por partir da lógica da transversalidade, a compreensão do neoliberalismo não pode se restringir ao plano econômico. De modo que, ainda que esteja enraizada no capitalismo, essa racionalidade não se reduz a um simples reflexo da infraestrutura econômica (Laval, 2025). Trata-se, antes, de uma reconfiguração abrangente de poderes e dispositivos que permitiu à razão capitalista penetrar transversalmente “[...] todo o corpo social e a totalidade dos corpos individuais” (Laval, 2025, p. 51): “[...] mostramos que o neoliberalismo poderia ser definido

como uma lógica normativa transversal que enquadra discursos e dispositivos em muitos campos e instituições” (Laval, 2025, p. 50).

Compreendê-la dessa forma rompe com leituras fragmentadas do mundo social que tratam artificialmente cada esfera como autônoma e revela que o poder opera de modo integrado, atravessando múltiplos níveis da vida social, articulando economia, política, cultura e subjetividade sob uma mesma lógica normativa. Por isso que ressaltam os teóricos franceses: “[...] é mais fácil fugir de uma prisão do que sair de uma racionalidade, porque isso significa livrar-se de um sistema de normas instaurado por meio de todo um trabalho de interiorização” (Dardot, Laval, 2016, p. 387): “[...] trata-se de “uma ‘razão-mundo’ cuja característica é estender e impor a lógica do capital a todas as relações sociais a ponto de torná-la a própria forma de nossas vidas” (Laval, 2025, p. 51).

Ao aprofundar a análise desenvolvida na obra “A nova razão do mundo”, Dardot (2025) aponta ainda para o processo de desdemocratização do Estado, o que se constitui como dimensão estrutural da doutrina e da prática neoliberal. Esse processo se manifesta tanto na emergência de discursos explicitamente anti-democráticos quanto na adoção de medidas que subordinam a governança, formalmente democrática, à lógica mercadológica. Um outro efeito evidente é a difusão da ideia de que a participação popular e os mecanismos de deliberação coletiva representam entraves ao livre funcionamento do capital (Laval, 2025).

Nesse cenário, a instabilidade social e política não se apresentaria como fenômeno contingente, mas como elemento constitutivo da própria lógica neoliberal, que é orientada a neutralizar e enfraquecer forças sociais, ideológicas, políticas e culturais que se oponham à ordem do mercado. Para Laval (2025), o neoliberalismo só pode se impor plenamente quando articulado a projetos de neutralização das forças e dos agentes que lhe são contrários.

Esses agentes passam a ser identificados como “inimigos das leis fundamentais da ordem do mercado” (Laval, 2025, p. 54), sendo a lógica da “inimização” a própria marca desse tempo político. Assim, o sistema neoliberal, dentro dessa análise, opera por meio de duas estratégias complementares: o esmagamento violento - por formas tradicionais ou renovadas de fascismo - e a erosão lenta, porém contínua, dos mecanismos e instituições democráticas (Laval, 2025, p. 54).

Diante disso, a racionalidade neoliberal não atua apenas como um arranjo econômico ou como uma técnica de gestão institucional, mas sim como um regime que se infiltra nos territórios, reorganiza os modos de existir e se entranha, sobretudo, nos corpos. Se, como

vimos, o espaço nunca é neutro e pode se constituir como espaço de disputas, dominação e apropriação, é no corpo que essas dinâmicas se inscrevem de modo mais direto, e sensível.

O corpo, enquanto território primeiro (Sodré, 2019), passa a ser atravessado por essa razão normativa que captura o espaço e o tempo, reorganiza as formas de relação e produz subjetividades ajustadas à lógica da concorrência, da competitividade, do desempenho e da autogestão permanente.

Assim, compreender a racionalidade neoliberal exige deslocar o olhar para o modo como o poder opera no corpo, como o governa, o otimiza e o explora, ao mesmo tempo em que redefine suas possibilidades de vínculo, de presença e de vida comum. É nesse deslocamento que se inscreve o escrito seguinte, no qual passamos a investigar o corpo como também um território das relações de poder, tomando as contribuições de Byung-Chul Han (2015; 2018; 2020; 2020a) para pensar como as novas técnicas de dominação atuam sobre a corporeidade.

2.2 O corpo e o poder na era do “sujeito neoliberal”

“O corpo está no centro de toda relação de poder” (Perrot, 2005, p. 447) constitui a epígrafe do artigo “O Corpo enquanto ‘Primeiro’ Território de Dominação: O Biopoder e a Sociedade de Controle”, no qual Mondardo (2009) se apoia nessa formulação para sustentar que o corpo figura como o primeiro território de gestão e, por consequência, de dominação e controle no âmbito das políticas territoriais de organização do espaço geográfico.

Nas discussões postas pelo filósofo e ensaísta sul-coreano-alemão Byung Chul Han (2018) encontramos uma forma particularmente elucidativa de pensar como o poder tem sido exercido sobre esse sujeito que vive sob as rédeas do sistema neoliberal - essa fábrica de “sujeito neoliberal” como nos disseram Dardot e Laval (2017).

Para Han (2018), em tempos neoliberais vigora a crença de que não somos sujeitos - e, por isso, submissos -, mas sim indivíduos livres. Han (2018) nos diz que o indivíduo livre pode ser compreendido como projeto das novas dinâmicas de poder, pois conduzir indivíduos que acreditam ser livres é muito mais eficiente do que governar aqueles que se sentem controlados. Nessa dinâmica, o poder que atua no sistema neoliberal procede de modo silencioso, sem precisar apontar ruidosamente para si mesmo (Han, 2018).

Plasmando-se à psique do indivíduo, o poder assume cada vez mais uma forma permissiva e afável, disfarçando-se de liberdade e ocultando, em passos sutis, mecanismos muito mais eficientes de controle: “O sujeito submisso não é nunca consciente de sua submissão. O contexto de dominação permanece inacessível a ele. É assim que ele se sente em liberdade” (Han, 2018, p. 26).

A compreensão da nova dinâmica de poder, isto é, dessa nova forma de gestão dos indivíduos, é possível a partir do que Han (2018) chamou de psicopolítica. Para chegar a esse termo, o filósofo sul-coreano dá um passo atrás e retoma os conceitos do poder disciplinar e da biopolítica dos estudos de Michel Foucault (1987).

A sociedade moderna, como nos ensinou Foucault (1987), criou o sujeito disciplinar. Esse sujeito se movimenta em um sistema fechado de normas, que o confina e ordena no espaço-tempo. Como argumenta Han (2018), trata-se de uma administração dos corpos, uma demanda que surgiu com a Revolução Industrial e a necessidade de disciplinar o corpo para o trabalho e a produção.

Para tanto, a sociedade capitalista investiu, à princípio, “no biológico, no somático, no corporal”, disciplinando os corpos para a produção mecânica (Han, 2018, p. 39):

Em vez de torturar o corpo, o poder disciplinar o insere em um sistema de normas. Uma coerção calculada perpassa todas as partes do corpo até a automação dos hábitos e a transformação do corpo em uma máquina de produção (Han, 2018, p. 34).

Sob o poder disciplinar, o corpo está imerso, de forma direta, em um campo político institucional, sendo atravessado e moldado pelas relações de poder. A biopolítica, advinda da modernidade industrial, por sua vez, é a técnica de governança do sujeito/sociedade disciplinar, preocupada com formas de produção, reprodução e estatísticas (Foucault, 1987):

[...] as relações de poder têm alcance imediato sobre ele [o corpo]; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (Foucault, 1987, p. 29).

Para Mondardo (2009, p. 10), que apoia suas construções na base teórica foucaultiana, o corpo-território “[...] se reproduz no interior da sociedade de controle a partir do biopoder”.

Esse controle, como o autor nos traz (Montardo, 2009), não se estabelece apenas por meio da coerção direta, mas se constrói pela regimentação do tempo, pela modelagem dos modos de vida, pela normatização das práticas e pela imposição de determinadas formas de perceber e habitar o mundo.

Han (2018), por sua vez, argumenta que a biopolítica já não seria o prisma adequado para descrever o funcionamento do poder sobre um corpo imerso na racionalidade neoliberal. Em seus escritos, o autor nos coloca que o exercício do poder expande-se da esfera corpórea/material para a esfera mental e psíquica (Han, 2018)³⁹. Isso significa que o sistema descobriu a psique como uma força ainda mais produtiva: “o disciplinamento corporal dá lugar à otimização mental” (Han, 2018, p. 40), efeito do que o autor denomina de psicopolítica.

A otimização de si passa a ser a técnica central do neoliberalismo e representa uma nova - e mais eficiente - forma de dominação e exploração, agora dirigida pelo próprio Eu. Nesse sentido, em vez de impor-se uma coerção externa ao corpo, essa lógica garante que o indivíduo, por si mesmo, aja de modo a reproduzir internamente o contexto de dominação e exploração, interpretando-o como liberdade. Isto é, sem estar submetido a um “outro”, o indivíduo crê estar livre⁴⁰.

Para Han (2015, p. 14), nessa nova *ratio*, o sujeito transmuta-se de “sujeito da obediência” para “sujeito do desempenho e produção”, em suas palavras: “[...] no lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação” em prol da maximização da produção (Han, 2015, p. 14).

Um outro efeito dessa racionalidade sobre o sujeito é que esse mesmo indivíduo passa a se tornar “incapaz de se relacionar livre de qualquer propósito”, pois como nos disse Han (2018, p. 10): “[...] entre empreendedores não surge amizade desinteressada”. Diante disso, e no que toca ao nosso trabalho, a própria liberdade passa a funcionar como estratégia do capital para a desintegração dos laços sociais (Han, 2018, p. 10-11).

³⁹ Importa destacar que a compreensão de Han acerca das formas contemporâneas de dominação não pressupõe uma superação ou substituição das contribuições de Foucault. Ao contrário, dialoga com suas reflexões sobre biopolítica, governamentalidade, tecnologias de poder e processos de subjetivação. Nesse sentido, a psicopolítica não substitui a biopolítica, mas complexifica e reconfigura mecanismos de poder anteriormente identificados por Foucault, deslocando o olhar para as especificidades do neoliberalismo contemporâneo

⁴⁰ Esse autor também observa: “Hoje, cada um é um trabalhador que explora a si mesmo para a sua própria empresa” (2018, p. 14): “É a exploração da liberdade que produz o maior lucro” (Han, 2018, p. 12).

Nesse contexto, os paradigmas do “empreendedor de si mesmo” e do “desenvolvimento individual” não apenas reforçam a competitividade, o isolamento e o uso produtivo do tempo, mas também tensionam aquilo que nos torna humanos: a vida em comunidade e em liberdade - ou, em outras palavras, a vida com o outro, o tempo do outro e o tempo da festa; tempos que se opõem frontalmente a essa racionalidade (Han, 2021; Han, 2021a). Para Han:

O sujeito econômico neoliberal não forma nenhum "Nós" capaz de um agir conjunto. A egotização crescente e a atomização da sociedade leva a que os espaços para o agir conjunto encolham radicalmente e impede, assim, a formação de um contrapoder que pudesse efetivamente colocar em questão a ordem capitalista. O socius ["social"] dá lugar ao solus ["sozinho"]. Não a multidão, mas sim a solidão caracteriza a constituição social atual. Ela é abarcada por uma desintegração generalizada do comum e do comunitário. A solidariedade desaparece. A privatização avança até a alma. A erosão do comunitário torna um agir comum cada vez mais improvável. (Han, 2018a, p. 33).

Nesse *modus operandi*, o homem se aliena individualmente no agora e encerra a chance de partilha, continuidade, experiência ritualística e narrativa, ocasionando na ausência do tempo do outro (Nogueira *et al.*, 2023; Han, 2021a):

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).

Podemos imaginar que a reflexão sobre essa transformação na maneira como concebemos a vida - agora atravessada pelas exigências de desempenho, gestão e produção - conduz, necessariamente, à problemática do tempo. Isso porque a própria existência passa a se dar em um ritmo que chamamos de “neoliberalizado”: capturado pela lógica da eficiência e da aceleração ou, nos termos de Cray (2016), em um processo de colonização quase total do tempo humano em favor do trabalho, que reduz necessariamente os espaços de partilha, descanso, pausa e introspecção:

O capitalismo tem um ritmo [...] as atividades e as tarefas necessárias para produzir essas mercadorias ficam cronometradas, contadas, estabelecidas e repetidas *ad infinitum*. O ritmo da vida começou a ser dominado não pelas estações do ano, como o nascer e pôr do sol, mas pelas horas, minutos e segundos necessários para fabricar e vender. A nossa própria experiência com o tempo foi radicalmente transformada (Billet, 2024, p. 43).

Nessa perspectiva, importa destacarmos que o sujeito que ousamos trazer neste trabalho samba. E, ao sambar em roda, esse corpo deixaria, por alguns instantes, a nosso ver, de ser um território da produtividade e do desempenho para tornar-se um território coletivo do samba. Abandonaria o tempo da aceleração e passaria a habitar o tempo da síncopa. E, enquanto território que samba, inventaria possibilidades de organizar o tempo a partir de uma racionalidade que resiste à lógica neoliberal do desempenho, da competitividade e da produtividade.

Por isso, nesse deslocamento, a cadência da síncopa emerge como contraponto à aceleração, isto é, como modo de viver, ser e estar no espaço-tempo que tensiona os imperativos desse sistema e reinscreve o corpo em outras formas de relação, presença e coexistência.

No tópico seguinte, buscamos deslocar o olhar para o samba, compreendido aqui, como dito acima, como um contraponto à racionalidade neoliberal: uma prática corporal e territorial que afirmaria o tempo do outro e, portanto, o tempo do encontro, da coletividade e da ancestralidade, tensionando a lógica da aceleração, da competição e da exploração de si, no invento de outras formas de ser e habitar.

2.3 O individualismo e a erosão da comunidade: o desaparecimento do tempo da festa

Para avançarmos nessa perspectiva, em diálogo com Han (2021a), partimos acima da compreensão de que o sistema neoliberal opera na fragmentação da experiência do sujeito no espaço-tempo e na relação com o outro, criando espaços-tempo individualizados e descontínuos.

Como ressalta o filósofo sul-coreano: “A política temporal do neoliberalismo desfaz o tempo do outro, pois ele não é eficiente” (Han, 2021, p. 20). Para Crary (2016, p. 28) vivemos em um mundo onde a ideia de experiência compartilhada atrofiou, pois vive-se no tempo da indiferença, em que perde-se a capacidade de doação do tempo ao outro.

Associado a isso, vivemos na era do tempo acelerado. Esse fenômeno acompanha, historicamente, a reestruturação em larga escala do trabalho e da produção na década de 1880, quando estabeleceram-se projetos essenciais para o crescimento do capital, quais sejam: a aceleração e o controle do tempo de circulação e de comunicação (Crary, 2016, p. 51; Han, 2021).

Ora, acelera-se o tempo pois, na lógica do mercado, é mais benéfico que se dissolvam estruturas rígidas e fechadas em prol da livre e fluida circulação do capital, das mercadorias e informações. O que é fechado e incabível de aceleração aparenta ser um atraso. Enquanto a eliminação das barragens que regulam, articulam ou ditam um ritmo ao fluxo do tempo é a dinâmica da vez.

Para nos aproximarmos do contexto brasileiro, destacamos o que Muniz Sodré (2019) nos ensina no livro “O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira”⁴¹. Para Sodré (2019, p. 28), fez - e ainda faz - parte das exigências internas da aceleração capitalista a tentativa de eliminação dos modos de enraizamento, como as territorialidades culturais e simbólicas, bem como as relações físicas e sagradas do indivíduo com o espaço que o circunda.

Pode-se dizer, ainda, que o espaço e o tempo é um dos elementos submetido aos cálculos racionalistas do capital: “A articulação com o tempo significa que as novas formas de apropriação e representação do espaço [...] demandam a mutação acelerada de estados temporais [...]” (Sodré, 2019, p. 29).

Paralelamente a um mundo moderno construído sob o primado da aceleração, para Han (2021) também emerge a problemática da ausência de conclusão. E a dinâmica da aceleração sem fim é contrária à conclusão. A conclusão, essencial à vida e a atribuição de sentidos, como nos fala Han, citando Hegel, ocorre quando há início e fim e, justamente pela conjunção dessas temporalidades, forma-se um conjunto dotado de sentido (Han, 2021).

Assim, o verdadeiro mal-estar da temporalidade contemporânea não estaria apenas na velocidade em si, mas naquilo que ela traz: a ausência de conclusão (Han, 2021; 2021a). No entanto, nossa experiência como “empresários de si” voltados à pressão da superprodução frequentemente nos impede de concluir/encerrar. E a ausência de conclusão é uma consequência direta do regime de produção e otimização, que exige que a vida seja permanentemente inacabada e flexível: “O imperativo neoliberal de otimização e desempenho não deixa nada a ser feito. Torna tudo temporário e inacabado. Nada é final ou conclusivo” (Han, 2020, p. 27).

⁴¹ Esse autor examina as formas assumidas pela vida (formas sociais) de certos grupos de descendentes de escravizados no território brasileiro em contraponto com os grupos de dominação (senhores), focando, essencialmente, no terreiro como a forma social negro-brasileira: “[o terreiro] é um lugar originário de força ou potencial social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais” (Sodré, 2019, p. 21).

A própria aceleração dos tempos é a principal causa da incapacidade em darmos uma fechamento verdadeiro às nossas ações/realizações:

A aceleração tem a sua causa na incapacidade universal de concluir [schliessen] e encerrar [abzuschliessen]. O tempo continua se lançando para frente, pois ele não chega em lugar nenhum à conclusão [Schluss] e ao encerramento [Abschluss] (Han, 2021, p. 12).

Consequentemente, vazios emergem ante à falta da construção coletiva de sentidos e significados. Crary (2016, p. 27) adiciona à essa reflexão a crítica de que vivemos na temporalidade 24/7. Isto é, permanentemente conectados 24 horas por dia, 7 dias por semana. Para o autor: “24/7 anuncia um tempo sem tempo, um tempo sem demarcação material ou identificável, um tempo sem sequência nem recorrência [...]” que “[...] solapa a relevância e o valor de todo intervalo ou variação” (Crary, 2016, p. 39).

Privado de fechamento ou “impossibilitado da conclusão”, o sujeito permanece capturado “neste tempo sem tempo, no descompasso [...]” (Nogueira *et al.*, 2023, p. 1867). No descompasso, o humano vê suprimida sua potência inventiva, que depende precisamente do recolhimento, da pausa e do sono - dimensões já apropriadas e neutralizadas pela racionalidade neoliberal (Nogueira *et al.*, 2023).

A esse respeito, Han (2021a) nos fala sobre o “tempo do processador”, um tempo em que se perde todo o ritmo e a cadência que organiza a experiência. Nesse “tempo sem tempo”, desprovido de pausas e de fechamentos, isto é, marcado por uma continuidade de atos “meramente aditivos e sucessórios” cria-se um estado de vigilância contínua que se serve, em tempos neoliberais, para se produzir mais, posto que nunca se passa pelo rito que conclui/fecha/encerra, apenas se adiciona mais tarefas, mais funções: “O regime neoliberal elimina as formas de fechamento e rescisão para aumentar a produtividade” (Han, 2021a, p. 27).

Em oposição à lógica da aceleração, da produção, da competitividade e do tempo útil, situam-se os ritos, os rituais e a festa. Neles, as passagens fundamentais da existência são simbolicamente elaboradas e concluídas, permitindo que cada etapa se complete. Sem essas mediações, as transições se tornam lineares e contínuas, esvaziadas de marcações que distingam um tempo de outro e deem sentido às mudanças experienciadas (Han, 2021).

A próxima seção se debruça sobre a força dos rituais e das festas como inventores do tempo e da liberdade. Os rituais são o que tornam a vida festiva, e quando desaparecem, tornam a vida degradada, reduzida ao esforço para sobreviver (Han, 2021). Nesse ponto, o

reencantamento do mundo pela festa é força salutar contra o narcisismo coletivo: “Na festa, como um jogo, a vida se apresenta [...] Na festa, a vida se refere a si mesma, ao invés de se subordinar a um propósito externo” (Han, 2021, p. 38).

2.4 A força dos rituais e das festas na criação de pontos nodais de ressonância

Os ritos e rituais tem o potencial de manter uma comunidade coesa, aglutinada, gerando aquilo que Han (2021) chama de uma “comunidade sem comunicação”⁴². Isso porque os ritos, como ações simbólicas que alastram-se em valores e ordens partilhadas e reconhecidas, são capazes de manter uma comunidade unida no transcorrer do tempo e das gerações graças à sua mesmice e à sua repetição, permitindo uma durabilidade no tempo (Han, 2021, p. 6).

Em tempos marcados pela fragmentação e pelo esvaziamento de sentido, os rituais e os ritos aparecem como contra-movimento: resiste ao efêmero, cria continuidade e ancora a existência em uma temporalidade compartilhada. Diante disso, é importante considerarmos o tempo do rito como contrário à lógica capitalista. Isto é, o tempo dos rituais implica na suspensão da lógica produtiva, oferecendo um contraponto às exigências contínuas de desempenho e produtividade. Han (2021) afirma que os ritos conferem forma e significado ao tempo, tornando-o passível de ser habitado e inserindo-o em uma estrutura temporal.

Também o tempo da festa, como fundamentalmente oposto ao tempo laboral, pode surgir como uma forma de conclusão e como uma forma de revolução temporal (Han, 2021a). Para ele, o tempo festivo é em si uma forma de fechamento e de realização, pois ele é um tempo parado que permite a durabilidade. Nesse sentido, quer dizer, inaugura-se um tempo outro, que permite durabilidade dos encontros.

Han (2021) também nos sugere que instantes plenos de contentamento e satisfação possibilitados pela festa se configuram como conclusão, pois se basta e repousa em si mesmo. A festa é, ela mesma, uma forma de conclusão. Ela deixa que um tempo inteiramente outro comece (Han, 2021, p. 16). Enquanto Han está a nos dizer sobre o tempo da festa,

⁴² Em outras palavras, os ritos constituem ações simbólicas capazes de transmitirem valores, ordens, sentidos e significados que mantêm a comunidade unida, ainda que não se verbalize sobre eles, estabelecendo relações de reconhecimento mútuo entre os que dele participam. Essa partilha não só garante coesão, como também a permanência de um horizonte simbólico comum que estabiliza a vida, que a confere de sentido à partilha (Han, 2021).

contrastando-a fortemente com o modo de vida dominado pela produção e pelo trabalho, Sodré (2019) está a nos dizer da força que possui a festa, especialmente para as culturas africanas e afrodiaspóricas.

Para Sodré (2019), desde o período da escravidão, o ludismo festivo escapava às finalidades produtivas do mundo do senhor instaurando, pela dança e ritmo, um espaço-tempo outro: “o axé é capaz de gerar espaço” (Sodré, 2019, p. 98).

A música e a dança “[...] libertam as pessoas das solicitações de uma vida útil dirigida por objetivos”, isso porque o som rítmico que se sincroniza com o movimento do corpo permite que ele viva brevemente o que Tuan cita que Straus denominou de “presêntico”, ou seja, o aqui e agora, anulando brevemente os sentidos de finalidade das ações (Tuan, 1982, p. 143).

Na dinâmica do corpo na roda de samba, a percepção sob a qual gostaríamos de discorrer perpassa por imaginar um corpo que, na cadência do samba, instaura uma ressonância com possibilidades de resgatar a dimensão ritualística, que favorece o encontro sem finalidade, a presença real no aqui e agora e a construção de morada no outro, a partir do resgate do tempo coletivo: “Os rituais criam eixos de ressonância que se estabelecem sócio culturalmente [...] Sem ressonância, a pessoa é repelida e isolada em si mesma” (Han, 2021, p. 13).

Assim, por detrás do ludismo descontraído da festa encontramos atos de uma oposição maior à metafísica do princípio da utilidade e a todo o mundo e racionalidade que se constrói a partir deste princípio (Sodré, 2019, p. 118). No tempo da festa a vida volta-se para si mesma, se liberta de finalidades externas.

Para Han, o tempo atual, dominado pela exigência de produzir, elimina essa possibilidade: é um tempo sem festa. O resultado é uma existência empobrecida e processada (Han, 2020):

Na festa, a vida se refere a si mesma, ao invés de se subordinar a um propósito externo. É por isso que o tempo que, como acontece hoje, é totalmente dominado pela pressão para produzir, é um tempo sem festa. A vida empobrece, fica estagnada na mera sobrevivência (Han, 2020, p. 38).

A festa pode instaurar consigo a tranquilidade, e nela, descanso e vitalidade não se excluem, mas se entrelaçam. Para Han (2021), o próprio descanso também pertence à esfera do sagrado, tanto é que no sétimo dia da criação, depois de trabalhar na construção do mundo, Deus descansou e, assim, completou-se a criação: “O descanso sabático concede bênção

divina à criação. Mas não é mera inatividade, ao contrário, constitui uma parte essencial da criação” (Han, 2021, p. 35).

Descanso não tem lugar na dinâmica 24/7, cuja estrutura sempre pressupõe os olhos abertos, hipervigilantes e hiperconectados (Han, 2020; Crary, 2016). O desaparecimento do descanso degrada a vida e isso incide diretamente sobre a potência dos corpos, posto que afeta sua capacidade de existir e de inscrever a sua potência de ser no espaço.

É nesse sentido que, como assinala Sodré (2019), na formação social negro-brasileira, não foi - e não é - apenas a força de trabalho que é roubada dos corpos subalternizados e explorados, mas, essencialmente, sua força vital, que é substancial para que esse corpo seja no espaço, e assim, se territorialize.

Trazemos, portanto, que, por trás do ludismo da festa, está uma forma de resistência e afirmação da identidade negra no território brasileiro pelo corpo em movimento no espaço (Sodré, 2019). O corpo, esse primeiro território de resistência decolonial, morada de experiência de liberdade quando dança, quando brinca e quando bate o tambor, diz o que as línguas não puderam exprimir e inventa um novo espaço-tempo rítmico de vida (Nogueira, Moreira, 2025):

Se a chibata é grito de morte, o tambor é discurso de vida. Eles, os tambores rituais, possuem gramáticas próprias: contam histórias, conversam com as mulheres, homens e crianças, modelam condutas e ampliam os horizontes do mundo. Foram eles que muitas vezes expressaram o que a palavra não podia dizer e contaram as histórias que os livros não poderiam contar e as línguas não poderiam exprimir (Simas; Rufino, 2018, p. 57).

É por isso também que no universo da cultura negra vigora o jogo (Sodré, 2019), que se apresenta como um princípio estruturador da relação entre o ser humano e o mundo, e abre possibilidades de articulação entre liberdade e invenção. O jogo ocupa lugar central nas culturas de *arkhé*⁴³.

Essas culturas, ancoradas no mito, no rito e na tradição, estruturam modos de ver o mundo que não se subordinam ao regime dominante da racionalidade utilitarista. Nesse sentido, seria por meio da dança e do ritmo que se criaria um espaço de movimentação e de invenção capaz de amolecer, umedecer e cadenciar a estrutura rígida, acelerada e disciplinadora do poder colonial: [...] o negro ateve-se ao jogo (culto, música, dança,

⁴³ Arkhé, vocábulo de origem grega, designa uma dimensão ligada à ancestralidade e à potência simbólica: “Não significa início dos tempos, começo histórico, mas eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo” (Sodré, 1998, p. 153).

teatralizações) - que não vive do primado da significação linguística, mas da força dos símbolos- como matriz cultural para a elaboração contínua de sua identidade” (Sodré, 2019, p. 134).

Ao sustentar que a permanência histórica da *arkhé* africana na diáspora engendra uma forma cultural própria no Brasil, Sodré (1998) coloca o terreiro como espaço de reinscrição territorial contínua do legado simbólico africano, configurando-se como expressão social negra por excelência: “a reterritorialização dos africanos e seus descendentes na diáspora passou pelo desenvolvimento de uma nova forma social, o terreiro, lugar onde seria possível a ação e intervenção de um coletivo marginalizado” (Meirelles, 2014, p. 26).

Com esse entendimento, é possível aproximarmos a roda de samba do terreiro, destacando seus vínculos históricos quanto à origem e à forma, e compreendendo a roda como prolongamento dessa matriz ritual, isto é, como manifestação da cultura de *arkhé* afro-brasileira, intrinsecamente vinculada, na tradição negro-africana, ao campo do sagrado dos terreiros (Sodré, 2019; Meirelles, 2014): “[...] a roda de samba representa a reterritorialização em nosso país da matriz simbólica africana constantemente reprimida e marginalizada pelo sistema hegemônico” (Meirelles, 2014, p. 8).

A matriz de todo jogo é o culto aos deuses, isto é, é o ritual sagrado. Um ritual em que vigora a linguagem do corpo, de gestos, imagens, movimentos e cânticos. O jogo, como esse ato ritualístico, é gerador de saberes da cultura africana e afirmador da presença dos deuses, tornando visível a ação e a força dos deuses sobre o povo (Sodré, 2019).

No capítulo que se segue, exploraremos a ideia do jogo, da resistência pela alegria como libertação de potência de vida. Quer dizer, a festa da roda de samba seria ato político decolonial de resistência, não como mera oposição, mas como liberação de potência de vida que resta aprisionada (Parnet, 1988), que operaria a partir do domínio do próprio corpo.

3 “O RITMO DA RODA É O RITMO DO SEU CORAÇÃO”: O SAMBA NO CORPO, A FESTA E O REENCANTAMENTO DO MUNDO

Citando Epíteto, filósofo estoico do século I d.C., Sodré (2019, p. 111) recorda uma passagem em que, diante da ameaça de morte e de exílio, o pensador diz: “Tenho que sofrer o exílio. Mas terei de morrer gemendo? Terei de morrer chorando? Poderá alguém impedir-me de partir para o exílio com um sorriso nos lábios?”. O aspecto relevante dessa referência reside na reflexão de que, mesmo em meio à dor, o escravo se inscreve na cena por meio da ironia do sorriso.

Esse fragmento nos lembra que, em meio ao horror da escravização e da exploração para o trabalho, fez-se necessária um outro tipo de atitude por parte desses corpos, que se colocou sob a forma de alegria como lógica fundadora e como categoria metafísica (Sodré, 2019). Embora esse trabalho não se concentre no pensamento de Deleuze (1992), é interessante aludir à sua exposição quando nos diz que o poder requer corpos tristes. O poder necessita de tristeza porque consegue dominá-la. A alegria, portanto, é resistência porque ela não se rende. A alegria como potência de vida nos leva a lugares onde a tristeza nunca levaria.

Nessa mesma direção, Simas e Rufino (2019), ao abordarem a sabedoria africana, destacam as travessuras dos orixás Ibeji, Taiwo e Kehinde - orixás gêmeos da tradição afro-brasileira que nascem de Oxum e Xangô - que convidam ao reconhecimento da alegria, da brincadeira e do riso como fundamentos do reencantamento do mundo e da liberação da potência de vida.

A tradição nos mostra que, para esses corpos, se travam batalhas que não se organizam pela lógica da dureza ou da negação, do “embate de frente”, mas pela afirmação da vadiação, da alegria da festa como outros princípios e modos de afirmar a vida diante da miséria, da escassez e da morte (Simas; Rufino, 2019):

A tríade de moleques nos lembra que tocar o tambor da invocação do ser criança é também reivindicar a vida como primado das travessias do tempo. Ser moleque, vadio, inventivo, brincante é estar disponível para o mundo tomado pela força radical da existência: a vida (Simas; Rufino, 2019, p. 41).

Os corpos negros e subalternizados que foram marcados - e são até os dias de hoje - pela violência da desterritorialização forçada e da exploração até o fim de sua força precisaram, desde sempre, se reinventar em solo brasileiro. Desde sempre, precisaram jogar com a experiência da escassez e se reconstruir sobrevivendo por entre as circunstancialidades

da vida (Simas, 2024). A própria escravização implicou no processo de desterritorialização, ou seja, um processo de desenraizamento do corpo no espaço, que o fazia experimentar, parafraseando-o, “a morte da origem” (Sodré, 2019, p. 115), o que, implica, por conseguinte, uma diminuição de sua força vital, da potência do ser e da vida.

Aqui mobilizamos a noção de “corpos perdidos”, formulada por Ferdinand (2022), para nomear aquilo que a política do desembarque do navio negro produziu: corpos aculturados, náufragos - separados de sua terra e apartados de seus ecossistemas (fora-do-mundo), violentamente privados de suas histórias e de seus modos de pertencimento. Esses corpos foram despojados de referências fundamentais: suas crenças, língua, nome, religião e arte, bem como dos vínculos com a Mãe Terra, isto é, de tudo aquilo que sustenta e produz a “terrestrialidade”.

Nesse contexto, a criação de instituições associativas constituiu-se como elemento crucial para a resistência de suas práticas e manifestações culturais, funcionando como espaços de reinvenção coletiva e possibilitando a reativação e o deslocamento de identidades que haviam sido dilaceradas e que, mesmo após a abolição, permaneceram marginalizadas e profundamente discriminadas (Simas; Rufino, 2019; Sodré, 2019).

Vale dizer que a categoria “espaço” é importante para compreendermos a questão dos negros no Brasil. Para Sodré (2019), o Ocidente vive em cima do tempo, tem o tempo como seu eixo, como fora exposto no capítulo anterior. O tempo é crucial, seja o tempo do “progresso” ou a aceleração desse tempo. Por sua vez, o espaço foi desconsiderado, o qual, junto com a força da “potência do ser” é fundamental para as culturas que não são hegemônicas, como as culturas da diáspora, que precisavam de territorializar no Brasil (Sodré, 2019).

Nesse sentido, o terreiro de candomblé não é uma instituição apenas religiosa - Sodré diria que “religiosa” não seria a palavra mais acertada, pois é mais religiosidade do que religião - mas sim é uma forma de continuidade de uma forma de ser e estar, de modos de vida e de pensar milenares da África: “[...] o terreiro de candomblé afixava-se como um território capaz de acolher, de modo mais geral, o entrecruzamento dos espaços e dos tempos implicados na sociabilização do grupo” (Sodré, 2019, p. 136).

Um desses terreiros que, como nos diz Sodré (2019) representaram a forma social negro-brasileira, foi àquele pertencente a casa da Tia Ciata, um espaço de coesão das

comunidades afro-cariocas e um dos berços do samba carioca que mostra que, desde que o samba é samba, ele é muito mais do que um gênero/ritmo:

O exercício comunitário da casa da Tia Ciata mostra também que a história do samba é muito mais que a trajetória de um ritmo, de uma coreografia, ou de sua incorporação ao panorama mais amplo da música brasileira como um gênero seminal, com impressionante capacidade de dialogar e se redefinir a partir das circunstâncias. O samba é muito mais do que isso. Em torno dele circulam saberes, formas de apropriação do mundo, inscrição de identidades, modos cotidianos, jeitos de comer, beber, vestir, enterrar os mortos, celebrar os deuses e louvar os ancestrais (Simas; Rufino, 2019, p. 71-72) .

Para as culturas negro afro diaspóricas, a Tia Ciata, essa mulher negra sambista e mãe de santo, desempenhava uma forte liderança comunitária e um protagonismo ímpar em relação à proteção das manifestações culturais no cotidiano dos moradores de toda região da Saúde, Cidade Nova e Gamboa no estado do Rio de Janeiro:

Sua casa e seu terreiro, localizados a essa época na rua da Alfândega, eram santuários nagôs, mas também espaços de proteção social que abrigavam trabalhadores da estiva, pretos velhos, tocadores de tambor, inveterados boêmios e capoeiristas procurados pela polícia (Lira Neto, 2017, p. 32-33)⁴⁴.

Compreende-se que a casa de Tia Ciata assume caráter matricial e se configura como metáfora viva de posições que extrapolam a mera sobrevivência, expressando formas de resistência adotadas pela comunidade negra. Tal espaço revelava, por meio de sua semiótica - isto é, de seus signos, formas e representações-, as forças de sociabilidade que se reconstituíam: “[...] um campo dinâmico de reelaboração de elementos da tradição cultural africana, gerador de significações capazes de dar forma a um novo modo de penetração urbana para os contingentes negros” (Sodré, 2019, p. 138).

Com Lira Neto (2017), é possível compreender que esses espaços coletivos nos quais se realizavam as festas da comunidade negra configuraram-se como frestas, isto é, como brechas e fissuras passíveis de serem habitadas por corpos capazes de tensionar e subverter a lógica de sujeição à dinâmica produtivista do mercado e às normas de comportamento impostas pelos chamados tempos civilizados.

⁴⁴ Sodré (2019) acrescenta à análise a dinâmica estratégica de funcionamento desses espaços. Segundo o autor, na parte frontal realizavam-se, costumeiramente, bailes de polcas e lundus, enquanto, nos fundos, acontecia o samba de partido alto e o batuque, seja em sua dimensão festiva, seja como prática de culto. Tal organização espacial decorria do contexto de perseguição ostensiva ao samba por parte do aparato policial e das políticas repressivas vigentes.

Pensar a partir das frestas, como formula Neto (2017), estabelece um diálogo interessante com o que Simas (2024) denomina de “culturas de fresta”. Por essa expressão, o autor pretende nos mostrar manifestações culturais que emergem como estratégias de dribble e pernada frente ao projeto colonial. Mas mais do que isso a fresta deixa de ser compreendida como simples brecha e passa a configurar uma forma de ser, estar e habitar o mundo.

Trata-se da lógica de movimento de corpos que operam nas fissuras do sistema dominante, mobilizando conhecimentos marginalizados que persistem como práticas de resistência nos limites de uma estrutura social excludente. Nessa perspectiva, o autor defende a necessidade de invocarmos “[...] a sabedoria de fresta das gramáticas subalternas” (Simas, 2019, p. 28), como modos de enunciação e ação historicamente silenciados.

Esses sujeitos produziram - e ainda produzem - , na miudeza do cotidiano, em um contexto mesmo de “perrengue” e de escassez, estratégias criativas para reinventar seus próprios territórios de lazer, liberdade, subsistência e convivência. De modo que reocupam, justamente, espaços rigidamente ordenados pela racionalidade do controle e do trabalho, ressignificando-os a partir das margens, deslocando seus usos e sentidos previamente impostos.

É nesse horizonte que, por exemplo, a umbanda é uma sabedoria de fresta (Simas, 2021a). Ou seja, como um modo de ser que ultrapassa a condição de ser somente de uma religiosidade e constitui um campo de produção de táticas, invenções e saberes de fresta, atravessado por presenças cosmopolitas que afirmam o caráter inacabado do mundo. A partir daí, emergem sensibilidades, práticas e formas de pensamento outras, acionadas como estratégias de enfrentamento nas lutas cotidianas, riscando nas necessidades por respostas políticas contrárias à violência colonial engendrada nas Américas.

Importante dizer que Simas, por ser um carioca apaixonado com a história de sua terra natal, foca, como uma de suas análises, no complexo cultural do samba no território do Rio de Janeiro como também uma cultura de fresta: “[...] a cultura da fresta como meio de reinvenção da vida e construção de uma noção de pertencimento ao grupo e ao espaço urbano” (Simas, 2016, p. 2).

Aqui, precisamos resgatar a incontestável origem africana do samba, como disse Simas⁴⁵:

⁴⁵ Link de acesso: <https://www.instagram.com/p/DSstONBEVtD/>.

[...] o samba é um sistema de organização do mundo das culturas brasileiras de fundamentos africanos. A construção do samba é uma sofisticada aventura de recanto da vida dos descendentes de africanas e africanos no Brasil. O racismo, não custa lembrar, não se manifesta só na impressão da cor da pele, mas também na desqualificação simbólica das culturas e saberes não brancos. Nesse sentido, o samba é um grito de beleza e invenção da vida contra o horror colonial que o racismo implantou no Brasil.

Esse autor evoca o conceito de racismo epistêmico para denunciar a violência exercida àqueles corpos que sambam - os mesmo que fazem a macumba. Uma violência que não compreende seus saberes como “sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes” (Simas, 2024, p. 19):

Há um epistemicídio em curso na cidade. É isso aí mesmo: assistimos ao processo de destruição dos saberes, práticas, modos de vida, visões de mundo, das culturas que não se enquadram no padrão canônico. Relegadas ao campo da barbárie, ou acolhidas como pitorescas ou folclóricas, elas são desqualificadas em nome da impressão de que o hemisfério norte representa o ápice civilizatório da humanidade e de que a história humana só pode ser contada a partir dos marcos e códigos que o Ocidente produziu.

O autor acrescenta que “as culturas historicamente subalternizadas das ruas do Rio reinventaram a vida no vazio do sincopado, sambando, ousando discursos não verbalizados e soluções originais a partir dos corpos em transe e em trânsito” (Simas, 2019, p. 63). Sambando, esses corpos inventaram a festa na fresta como resistência, como liberação de potência de vida, como a própria invenção da vida pelo corpo:

O corpo carnavaalizado, sambado, disfarçado, revelado, suado, sapateado, sincopado, dono de si, é aquele que escapa, subindo no salto da passista, ao confinamento da existência como projeto de desencanto e mera espera da morte certa (Simas, 2024, p. 110).

Na festa do samba se condensam valores afrodiaspóricos e práticas simbólicas: formas de alimentar-se, beber, vestir-se, cuidar dos mortos, amar, confrontar, festejar as divindades e cultuar os ancestrais (Simas, 2024). A festa, como um jogo, como dito por Sodré (2019), reúne e une, e nela a vida se apresenta.

Han (2020) nos fala que a festa é um tempo parado, ou melhor, nela, o tempo se anula. No momento festivo, o tempo deixa de ser uma mera sucessão de momentos fugazes, e nela aprendemos a demorar, aprendemos a dar durabilidade à vida. É nesse entendimento, também, que Sodré (2019, p. 134) nos diz que “[...] a festa assegura a própria passagem de um espaço/tempo a outro”, pois:

[...] ao se relacionar festivamente com o espaço pela dança, pela liberação dos sentidos, o indivíduo modifica sua energia, a sua força pessoal, e seduz a diferença étnica para uma maior sensibilização em face do mundo (Sodré, 2019, p. 135).

Não se trata, contudo, de romantizar a festa como uma experiência unicamente feliz. Há na festa também os corpos que trabalham, que limpam, que suam o suor do trabalho. Ainda assim, quando nos referimos à festa, evocamos sobretudo aquela que nasce do chão, do povo e para o povo, no invento de sentimentos comunitários. Na qual ela própria seria uma prática ritualística, sagrada, que se realiza pela complementaridade das contribuições e pela reiteração e preservação de uma memória originária, dos traços de origem e tradição.

Assim, reconhecemos que no samba, como essa manifestação artística-cultural e festiva oriunda das experiências da diáspora africana, o corpo opera como dispositivo de resistência, reencantamento do mundo e liberação de potência de vida, produzindo brechas na racionalidade produtivista e na temporalidade excludente do projeto colonial.

Nessas frestas, a alegria, o jogo e a circularidade não apenas afirmam a vida, mas também reinscrevem saberes, identidades e territórios historicamente subalternizados, revelando que a festa da roda de samba como um espaço “mítico-político-religioso”, em que, simultaneamente, resistem práticas profanas e sagradas, políticas, epistemológicas e ontológicas de enfrentamento à lógica do desencanto engendrado por um projeto colonial de Brasil ainda em curso, que será melhor explorado a seguir.

3.1 O projeto institucional-normativo de Brasil que “deu certo”

Inicialmente, pesquisar sobre o projeto institucional de Brasil que “deu certo”, como nos provoca Simas (2020), implica compreendermos os processos institucionais de exclusão, racialização e violência, bem como as múltiplas formas de dominação e apropriação cultural, econômica e epistemológica decorrentes da formação colonial do território brasileiro. Trata-se de reconhecer que tais dinâmicas estruturam a própria constituição do Estado nacional e atravessam suas instituições e imaginários sociais:

O Brasil como estado colonial, foi projetado pelos homens do poder para ser excludente, racista, machista, homofóbico, concentrador de renda, inimigo da educação, violento, assassino de sua gente, intolerante, boçal, misógino, castrador, faminto e grosseiro. Somos em parte isso tudo, não? Neste sentido, desconfiamos que nosso problema não é ter dado errado. O Brasil como projeto, até agora, deu certo (Simas, 2020, p. 12).

O colonialismo europeu-ocidental, como um projeto totalitário, foi produtor de um padrão discursivo que investiu controle no tempo, nas experiências e instituiu formas específicas de dominação que operaram simultaneamente sobre o ser, o saber e o poder⁴⁶, convertendo tudo o que lhe é exterior em desvio, atraso ou inexistência: “O colonialismo, como espectro de terror, política de morte e desencanto [...] é um corpo, uma infantaria, uma máquina de guerra que ataca toda e qualquer vibração em outro tom” (Simas; Rufino, 2019, p. 8).

Dussel (1993) identifica o ano de 1492 como o marco inaugural da modernidade e, com ele, o início do processo de invasão, conquista e colonização empreendido pelos europeus na América Latina⁴⁷. Para o autor, esse momento histórico também assinala a constituição de uma suposta “identidade latino-americana”, produzindo a América como o outro permanente do “ego hegemônico” detentor do poder (Maia; Farias, 2019, p. 578).

Quer dizer, o que se deu não foi uma abertura ao desconhecido, mas o próprio encobrimento desse outro, com seus sentidos, afetos, sonoridades, memórias, tradições e contradições. A América não foi reconhecida como uma alteridade que resiste enquanto distinta, mas concebida “como a matéria onde é projetado o ‘si-mesmo’” (Dussel, 1993, p. 36):

O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais) (Dussel, 1993, p. 44).

Nisto consiste, por exemplo, uma antiga querela citada por Simas *et al.*, (2020), quando discorrem acerca de uma disputa/rinha, ou um jogo, entre o Brasil institucional/oficial, que tenta silenciar/encobrir, aniquilar e/ou amansar os corpos, e, de outro lado, o Brasil popular, imerso sob o aquilo que os autores chamam de brasilidades:

⁴⁶ A ideia de “colonialidade do poder”, formulado por Aníbal Quijano (2005), refere-se ao conjunto de dispositivos de dominação que emergem com o colonialismo e se projetam para além dele, organizando, ainda hoje, as formas de vida, por exemplo, na sistemática da divisão racializada do trabalho. Por sua vez, a “colonialidade do saber” seria a captura das formas de conhecer, isto é, a imposição de um regime epistêmico limitante de “perspectivas cognitivas”, modos de produção de sentido, imaginários e universos intersubjetivos, como a cultura (Quijano, 2005). Por fim, a “colonialidade do ser”, termo cunhado por Mignolo e desenvolvido por Néelson Maldonado-Torres, trata da experiência vivida dos seres inferiorizados, que sofrem as tentativas sistemáticas de produção da sua não existência (Dulci; Malheiros, 2021).

⁴⁷ Como permite compreender Mignolo (2017, p. 2): “A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade”, e essa é o lado mais escuro da modernidade.

Não gosto do Brasil; é mais honesto dizer. Eu gosto é da brasilidade, essa comunidade de sentidos, afetos, sonoridades, rasuras, contradições, naufrágios, ilhas fugidias, identidades inviáveis, subversões cotidianas, voo de arara e picada de maribondo, saravá e samba. Coisas que o Brasil, o Estado colonial brasileiro delimitado em marcos territoriais, a burocracia, a república, assim como a monarquia, odeiam. O Brasil é um empreendimento de ódio. A brasilidade é uma reação vital, inovadora, transgressora, contra a mortandade como signo do Brasil (Simas *et al.*, 2020, p. 146).

No caso específico do Brasil, essa lógica colonizadora incidiu sobre corpos que, apesar de violentamente submetidos, continuam a resistir e se reinventar em outra cadência. Um Brasil que, mesmo atravessado pela dominação e por projetos de morte, ginga, samba miudinho, gira e dribla, reconstruindo sentidos de vida a partir dos jogos de corpo.

Interessa-nos lembrar que, nesse processo, a classificação social da população em torno da ideia de raça foi crucial para a legitimação do processo de colonização e dominação estrutural europeia no Brasil. Para Quijano (2005), não houve antes história conhecida do uso desse conceito “raça” no sentido moderno para se referir a estruturas biológicas que diferenciariam grupos em níveis de hierarquia, papéis, inferioridade/superioridade, racional/irracional - e aqui lembraríamos também corpo/alma⁴⁸.

A ideia de raça serviu para como um instrumento durável de dominação, fazendo com que se consolidasse ideias e práticas já antigas para se classificar socialmente e universalmente a população mundial (Quijano, 2005):

Assim, na construção colonial epistemológica, o conhecimento advindo da Europa sempre foi considerado correto, científico, racional e superior, enquanto toda a produção advinda de outra origem geográfica foi configurada como inferior e não racional. A difusão mundial dessa ideia levou ao silenciamento e à invisibilização de outros conhecimentos que não fossem o europeu, principalmente das culturas do sul global, extremamente marginalizada nesse processo (Maia; Farias, 2019, p. 578).

Esse processo está diretamente relacionado ao que Dussel (1993) denomina o “mito da modernidade europeia”, responsável por impor uma forma única e legítima de produção de saberes, normatividade, vivências, organização do tempo, do trabalho e da memória.

As abordagens decoloniais, atravessadas por uma pluralidade/diversidade de sentidos, emergem de modo multifacetado, ancorando-se, sobretudo, nas formas de existência que

⁴⁸ Isso seria mesmo a obsessão cartesiana e dicotômica do conhecimento que valoriza a cabeça e a razão em detrimento do corpo: “Na tradição canônica do Ocidente, o corpo foi encarado com seus ossos, músculos, veias, artérias, cartilagens, diversos órgãos etc.- como uma materialidade desvinculada da mente e inferior a esta [...] o corpo é tão somente uma matéria incapaz de compreender o mundo; tarefa só realizável pelo intelecto” (Simas, 2025, p. 42-42).

foram relegadas e ocultadas, lançadas para aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2007) conceitua como o outro lado da “linha abissal”: “[...] distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha’” (Santos, 2007, p. 639):

As divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha. Esta negação radical de co-presença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal e o ilegal (Santos, 2007, p. 642).

Diante disso, evocamos um pensamento analético que, conforme delineado por Dussel (1986), opera como crítica aos alicerces filosóficos da modernidade que, articulando-se com ideias de invasão, violência, dominação, escravagismo, na pretensão de uma totalidade eurocentrada, promovem o apagamento do outro que, reduzido à condição de “não-ser”, torna-se invisível e subalternizado sob a lógica globalizante da totalidade.

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).

Em diálogo com Simas (2020), aproximamos o pensamento analético à filosofia do reencantamento, entendida como estratégia de afirmação e abertura à vitalidade e à pluralidade do real. O encantamento, segundo o autor (Simas, 2020), dribla as lógicas que tentam apreender a vida em um único modelo, produtivista e utilitário, afirmando a multiplicidade do ser e a incompletude do mundo (Simas, 2020, p. 9): “[...] o encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário” (Simas, 2020, p. 9).

O encanto, então, configura-se como força e feitiço que pluraliza o ser, descentraliza os sentidos e evidencia, nesse movimento, algo que não se fecha nem se totaliza, mas que permanece inacabado, sempre por vir. Melhor dizendo, permanece em uma perspectiva ecológica (Santos, 2007) e de confluência (Santos, 2023), à abertura ao por vir de diferentes modos de ser e de se relacionar com o mundo.

O desencantamento, a seu turno, refere-se ao conjunto de operações que incidiram sobre os corpos negros e subalternizados na tentativa de desvitalizá-los: retirar-lhes a vida, interrompê-la, desraizá-la, desterritorializa-la, silenciando-a e subordinando-a, até fazê-la esquecer as dimensões do vivido e, com elas, da própria vivacidade. Trata-se de um processo que atua diretamente sobre a memória, o corpo e o território, produzindo apagamentos sistemáticos e fraturas na experiência da vida.

Entender o desencanto como uma política de produção de escassez e de mortandade implica pensar no sofrimento destinado ao que concebemos como humano, no deslocamento e na hierarquização dessa classificação entre os outros seres (Simas, 2020, p. 10).

O autor complementa então que "[...] cabe entender o encantamento como ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: afirmação da vida, em suma" (Simas, 2020, p. 6). O que, por conseguinte, implica no reconhecimento e na afirmação da vida - e da vinda - dos corpos subalternizados, em uma ótica de alteridade, como arquivo do saber/conhecimento de memórias ancestrais:

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 (2007), 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 historicamente subalternizados. Essas marcas não são apenas físicas, mas também simbólicas, perpetuando-se na dilaceração da memória e na fragmentação da identidade de um povo (Santos, 2007).

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, 2007, p. 143). Logo, intuimos nos aproximar de

modos de conhecimento que nascem das miudezas e que confrontam as desigualdades estruturais inscritas no sistema normativo, revelando códigos outros, temporalidades alternativas e formas distintas de organização social.

De orientação cosmopolita, o encantamento não opera pela exclusão do outro, mas pela sua afirmação enquanto presença legítima para o encontro e o diálogo. Trata-se de uma disposição que privilegia a coexistência e reconhece a alteridade como condição constitutiva da vida em comum. Ao compreender a vida como um princípio ecológico radical, as diferentes experiências não são percebidas como ameaça ou obstáculo, mas como forças que, quando amarradas, ampliam e intensificam a vitalidade do mundo (Santos, 2023; Simas, 2020).

Para o Simas e Rufino (2018), transgredir o cânone não é negá-lo, mas sim encantá-lo cruzando-o a outras perspectivas:

Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo. É no limite entre o que é cruzado, que o catiço pratica seus rodopios inventivos. Assim, uma educação que busca ser emancipatória, ato de deseducação do cânone e dos seus binarismos, terá de versar no que chamamos de uma pedagogia das encruzilhadas (Simas; Rufino, 2018, p. 17).

Nos dizeres de Nogueira *et al.* (2023, p. 180) “[...] está-se junto de Boaventura ao reconhecer a necessidade de ir além de uma monocultura do saber, ou ainda, de denunciar a primazia do ‘saber científico’ ante o ‘saber não científico’”- aquele que provém dos corpos das ruas, das rodas, das encruzilhadas:

Há em toda essa pluralidade ainda uma dimensão de corporeidade que escapa da mera ideia de motricidade e percebe os corpos como suportes de manifestações de encantamentos, em transes de expressão do que já no corpo mora e de incorporação daquilo que, fora do corpo, nele eventualmente se aconchega e passeia para arrepiar o mundo [...] O corpo encantado é, portanto, aquele que dá um drible no corpo domesticado, adultizado e adulterado pela lógica produtiva do tempo do trabalho. (Simas, 2025, p. 23).

É, portanto, na abertura ao outro - às suas formas de existir, de sentir e de significar - que se torna possível potencializar a própria experiência da vida. Encantamento, então é filosofia que se apoia na corporeidade, no cruzo, na circularidade, na pluralidade, na religiosidade e na ancestralidade como política que se conecta aos princípios da integração entre o ser e o mundo e da reconexão entre os seres (Simas, 2020).

Estamos próximos, então, de abrímos a roda aos corpos que praticam o axé, que se relacionam com o real fundamentados na crença da potencialidade da energia vital que reside nesse próprio corpo, e que também:

[...] reside em cada um, na coletividade, em objetos consagrados, alimentos, elementos da natureza, procedimentos rituais, na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o ritmo etc. — que deve ser constantemente ofertada, restituída e trocada/transformada para que não se disperse (Simas; Rufino, 2019, p. 33).

Em nossos escritos, ousamos propor que, ao se entregar ao axé do samba, ao ritual e à síncopa, esse corpo é tomado pelo encanto, inscrevendo-se na coletividade e no círculo, preenchendo, com seus contornos e movimentos, os vazios deixados por essa razão contemporânea, marcada, como aponta Han (2021), por ultra individualidade, aceleração e ausência de conclusão - em que o ritmo contínuo da produtividade esvazia a cadência natural das coisas:

O ritmo da nossa sociedade – marcado pelo fascínio das máquinas, o ruído dos motores, a precisão dos relógios, a velocidade das informações simultâneas e a procura feérica da felicidade – acelera a vida e nos desacostuma dos homens (Simas, 2013, p. 21).

No samba, porém, o corpo resgata o tempo - o tempo do outro e o tempo da festa - 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 que cria um vórtice de força, no drible e na síncope que se reafirma a existência e a vida, abrindo brechas para a duração e a partilha, escassas no fluxo incessante do presente.

Na próxima seção desenvolvemos uma reflexão que toma o corpo como eixo articulador entre ancestralidade, samba e território, compreendendo-o simultaneamente como lugar de memória, espaço de produção de saberes e território-trincheira de resistência frente às violências da colonialidade.

3.2 O samba como dono do corpo-território

O fio condutor aqui adotado paira sobre um corpo ancestral que não bambeia, que é aquele que dá sustento às reflexões que tecemos na dinâmica da roda e na encruzilhada corpo, samba e território. Esse mesmo corpo que aprendera a bambea a vida nas fissuras desse espaço-tempo capital-colonial do desconforto e da precariedade.

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”. Aqueles e aquelas que driblam o núcleo normativo dessa nova razão do mundo (Dardot; Laval, 2017)- tensionando as desigualdades da instância material que o forçam à marginalização e ao trabalho forçado, que inventam a vida no improviso.

Poderíamos dizer também que vamos de encontro aos “corpos trágicos”. Isto é, aqueles que não se acham nem podem ser compreendidos no seio de uma cultura racista orientada à subalternização dos sujeitos. São corpos que ousam e desempenham papel decisivo na exposição e na crítica da colonialidade (Thürler; Rocha, 2016). Corpos que “passam a ser entendidos e reconhecidos como ‘campos de batalha’, como palco de descontinuidades e de conflitos [...] lugar de disputa de complexas pulsões morais, biológicas e políticas” (Thürler, 2016, p. 16).

Nesta inscrição, convocamos também Leda Martins (2003) que, em seu escrito “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória”, já no título, nos autoriza à percepção do corpo necessariamente como uma categoria espacial, vez que não apenas pela evidência de ser e estar no espaço, mas também por chamar o corpo, lugar, e lugar da memória. Em outras palavras, Martins (2003) reconhece, para além do constructo eurocentrado, o corpo como inventor de saberes, guardião da memória, e espaço no qual a memória se movimenta em direção ao outro: só há corpo no encontro.

Ainda neste sentido, e em atitude de rebeldia face ao colonialismo, a autora recupera, de uma das línguas bantu do Congo, o termo *ntanga*, do qual derivam os verbos escrever e dançar. Logo, quando desejamos pensar nesse corpo da roda de samba, estávamos também performando o pensamento de Martins (2003), que instaura uma leitura potente em face das relações do corpo em performance.

Isso porque o corpo em performance vai além da mera expressão ou representação simbólica de um significado. Ele se torna, sobretudo, um espaço em que 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. E aqui, aliamos ele especialmente ao termo território, uma vez que o território se constitui,

sobretudo nas leituras decoloniais, sob a rasura de uma resistência 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 (Melo, 2021, p. 33).

Resistir para existir, ou seja, (r)existir, 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).

A partir de Leda Martins (2003), em performance, a afirmação da vida nesse corpo possibilita acesso a uma memória ancestral, elemento caracterizador de resistência e inventividade, gíngua e unguento contra o carregamento colonial que deseja tomá-lo como uma espécie de corpo sem corpo, devotado ao desempenho:

[...] compreende-se [o carregamento colonial] 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).

Simas e Rufino (2019) acrescentam:

[...] o carregamento colonial, mais que identificar as múltiplas faces de operações exercidas pela maldição colonial, nos convoca à obrigação, em termos ancestrais, de despachar as obsessões cartesianas e as assentadas em um cristianismo cruzadístico inimigo das diferenças para avivarmos horizontes plurais, cosmopolitas e ecológicos em que a vida seja expressa como força inacabada e por isso impossível de ser capturada por um único sentido (Simas; Rufino, 2019, p. 17).

Mirando as múltiplas faces dessa espécie de “maldição colonial” que assola o território brasileiro, interessa-nos lançar pistas sobre a dimensão simbólica e imaterial do território, que fundamenta o nosso entendimento acerca desse espaço.

Nos estudos territoriais, o território é compreendido a partir de uma dupla conotação: material e simbólica (Haesbaert, 2018). A conotação material refere-se ao sentido concreto de

dominação territorial, próprio da lógica capitalista hegemônica, centrada no controle físico do espaço, na produção e na extração de lucro.

A seu turno, a conotação simbólica e imaterial visa alçar o território do sensível/invisível, e começa a ser pensada a partir da segunda metade do século XX, em consonância com transformações em diversas outras áreas do conhecimento (Haesbaert, 2014). Uma geografia entendida a partir da experiência geográfica do sujeito, que se aproxima das humanidades, da arte e das abordagens fenomenológicas do ser-no-mundo, da relação homem-meio, ou do ser espacializado que supõe o espaço para sua existência (Tuan, 2013).

O olhar sobre o corpo como um território foi possível a partir daquilo que chamou-se de virada cultural dos estudos territoriais, ocorrida no final do século XIX, época mesma do nascimento da Geografia Cultural no seio da Geografia Humana (Claval, 2002) - também chamada de Geografia Humanista, como dito por Holzer (2012).

Até esse momento, a abordagem dos estudos sobre o território se concentrava em uma perspectiva positivista ou naturalista, deixando de fora perspectivas imateriais, subjetivas ou simbólicas. Com isso, ficaram esquecidas também as representações e as experiências da relação do ser e o espaço (Claval, 2002):

O objetivo da abordagem cultural, então, é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas. Essa abordagem integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica (Claval, 2002, p. 20).

No período da geografia clássica - atraída por concepções positivistas e racionais-, ainda que as representações e as experiências subjetivas dos lugares tivessem sido esquecidas de lado, os estudos revelaram que nas relações homem/meio ambiente se inserem aspectos culturais (Claval, 2002). A isso, alinha-se a ideia de que as dimensões relacionais - econômicas, políticas e sociais - nunca existiram como categorias imutáveis e independentes do espaço onde se encontram, pois dependem da cultura no seio da qual funcionam (Claval, 2002).

Assim, falar de territórios, sob a perspectiva da Geografia Cultural e Humana, é falar da significação do espaço para cada indivíduo e da maneira de construir objetos sociais a partir das experiências pessoais e, por isso, a atenção dada ao corpo como fonte de todas as experiências espaciais e relacionais.

O conceito de corpo e corporeidade é central na segunda das três principais perspectivas da abordagem cultural na geografia humana: o estudo da experiência vivida. Essa abordagem, que se desenvolveu a partir dos anos 1970 com a fenomenologia e o renovado interesse pelo sentido dos lugares, foca na experiência direta do indivíduo (Claval, 2008).

Para Claval (2008) é através dos corpos e dos seus sentidos que cada um desenvolve sua experiência de mundo, assim, interessa não somente a visão - que apoiou por muito tempo os estudos da geografia clássica, mas também o olfato, o gosto, tudo interfere na percepção da realidade. Segundo o autor, “Desde o começo dos anos 1980, este campo [da experiência vivida] torna-se um dos mais fecundos da abordagem cultural” (Claval, 2008, p. 22) e o corpo é fundamentalmente o meio pelo qual o indivíduo se relaciona e percebe o mundo.

Daí, como nos trouxe Miranda (2017, p. 118) “[...] o território passa a expor os sentidos dos grupos que o produzem, visibilizando as diferenças, os sentimentos, as contradições, dentre tantas outras tramas ocasionadas pelas relações sociais”. Logo, o objeto de estudo vai se modificando para acolher as subjetividades, para considerar a dimensão emotiva e subjetiva das imagens, das representações, das narrativas e das percepções mentais (Claval, 2008).

Nas palavras de Claval (2008, p. 20), uma das características da abordagem cultural “[...] é a atenção quase exclusiva dada ao indivíduo. O que conta doravante é a experiência direta de cada um, a sua maneira de perceber e sentir as coisas e os seres”. Isso é uma verdadeira revolução, pois a paisagem geográfica deixa de ser aquela planície homogênea e sem vida, sem cheiro e sem gosto, dos economistas e passa a ser habitada por sujeitos concretos - jovens, mulheres, homens e idosos -, com diferentes tons de pele, modos de vestir e formas de falar.

A geografia, assim, se revela como uma ciência das cores, dos sons e dos movimentos, uma disciplina que se volta para a realidade viva, para o espaço vivido (Claval, 2008). Dialogando com Anne Buttimer, Claval (2008, p. 23) continua dizendo que

É preciso debruçar-se sobre os ritmos do ser e sobre seu acordo com o ambiente onde vive. A geografia torna-se uma disciplina das tendências e dos movimentos que enraizam-se no corpo.

O olhar para o corpo nos permite compreender que ele é território no qual a desigualdade, a violência e o próprio direito à vida se tornam visíveis e incontestáveis. Logo, esse 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 território e as disputas de poder socioespaciais que sempre nele repercutem (Haesbaert, 2021). De tal modo que não é despiciendo dizer que o corpo 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):

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 normativos dominantes que se reúnem em rodas de samba contra-hegemônicas, como nos comenta Rufino (2023), que se colocam práticas de terror, precarização e humilhação.

Entretanto, conforme sustenta Sodré (2019), os dispositivos de dominação não lograram êxito em sufocar a criação cultural no interior das formas sociais constituídas durante e após a escravidão. Ao contrário, as performances ritualísticas, cerimônias e festejos - bem como as ações mnemônicas, cinéticas, os padrões, técnicas e procedimentos culturais residuais - foram recriados, reconstituídos e expressos no e pelo corpo (Martins, 2003, p. 67).

Assim, pode ser o corpo-território-samba o primeiro território de (r)existência decolonial, morada de experiência de liberdade, instado e chamado como fundamento e batalha (Rufino, 2023). Nesse momento, o corpo entra na roda, e é em roda que o corpo se expressa em liberdade. Ginga, gira, samba, batuca, canta soluções em coletividade para sobreviver à diáspora a que o corpo foi forçado, insinuando adaptações de sobrevivência nos vazios e em frestas, em meio ao epistemicídio a que é acometido.

Assim, dentro da perspectiva que nos interessa está compreender a roda de samba a partir da espacialidade/espacialização desse corpo, isto é, sua performance. Nos dizeres de Rufino (2023, p. 76) seria necessário, então, “corpo na roda para aprender a gingar com as voltas que o mundo dá”. Afinal, é na dinâmica da roda, no pulsar do corpo e no ritmo do tambor que se inscrevem saberes e memórias, que se transmitem conhecimentos de forma viva e experiencial.

Entendemos, assim, que a dimensão de resistência decolonial reclama o corpo e precisa de um corpo, o mesmo que comporta as dimensões do território vivido que é. O corpo no samba é esse que dá o tom de pulsação aos contornos da roda entre os desafios dessa travessia “neoliberalizada”. O corpo que emerge dessa perspectiva é proveniente do pensar a “corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) resistência” (Haesbaert, 2020, p. 76):

[...] 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).

Para Mondardo (2009), o controle dos desejos e das subjetividades desses corpos contribui para a manutenção da ordem e do poder, pois se moldam os indivíduos de acordo com as necessidades de um mundo em que o neoliberalismo predomina, mais do que nunca, enquanto sistema normativo. Ao controlar o que as pessoas desejam, consomem e como percebem o mundo, o Estado e o mercado garantem uma certa "servidão voluntária" e a reprodução da ordem estabelecida.

Nessa dimensão, o poder atua sobre o corpo não apenas para reprimi-lo, mas também para aprimorá-lo e adestrá-lo, normatizando comportamentos por meio da regulação dos movimentos e dos hábitos. Nesse contexto, o direito ao corpo e à expressabilidade de si não se configura como uma garantia inata ou absoluta, mas como algo permanentemente em disputa, atravessado pelas dinâmicas de poder que regulam a presença e a atuação dos sujeitos no campo social: “[...] o projeto de normatização deste Brasil de horrores, para que seja bem sucedido, precisou de estratégias de desencantamento do mundo e aprofundamento da colonização dos corpos” (Simas, 2020, p. 11).

Então, re-assumindo o controle sobre o próprio corpo através da invenção cotidiana da liberdade, seria possível (r)existir 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.

Para Chaveiro (2014) o corpo é:

[...] 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, 2014, p. 250).

O corpo sangra, sorri, chora, contando sua história, sempre singular. O corpo se impõe no mundo pela sua manifestação espacial, ele luta, corre, ginga, dança, dribla, esquiva, cai e levanta; o corpo encarna o direito adquirido e também luta pelo direito requerido, manifestando assim como uma constelação na qual se expressam dimensões ontológicas do ser humano: sua espacialização e sua luta por justiça (Nogueira; Moreira, 2025; Moreira *et al.*, 2025).

Assim, ter o samba como dono do corpo-território é reconhecer o direito ao corpo na intersecção da luta pelo espaço e por justiça, ora, um corpo sem espaço, inexistente, do mesmo modo, um corpo sem memórias, identidades e afetos, e a possibilidade de expressá-los, sucumbe.

Com a categoria corpo-território-samba (Nogueira; Moreira, 2025) se incorpora uma luta em potência, sendo ela a própria representabilidade de uma democracia por vir, que não se encerra em um modelo normativo e guarda dentro de si, e em roda, suas possibilidades e a chance de reinvenção, de si em si, de si no outro, de (re)encontro de si e (re)encontro no outro. O corpo-território-samba é reinventado a cada vez que resiste para existir.

3.3 O corpo-território-samba nunca anda só

Distante assim do corpo na concepção das caravelas, isto é, afastando-se de um corpo caravelizado, tomado de valor produtivista e capitalístico (Miranda, 2022), pretendemos investigar a imagem de um corpo-território coletivo que samba. Esse brota, feito água na nascente, distante da canalização/caravelização da vida provinda de um projeto institucional de morte e exclusão bem sucedido (Simas; Rufino, 2019).

Trata-se de um corpo-território que resgata valores civilizatórios afro-brasileiros e é portador de uma corporeidade que se configura como campo de saberes oriundos dos terreiros que deságuam nos mais diversos espaços-tempo que ocupa (Miranda, 2017).

Para Miranda (2014, p. 71) a categoria corpo-território:

[...] propicia ao indivíduo entender o que está ao seu redor a partir do seu próprio corpo, de si mesmo, sua posse sobre o seu corpo, assim como uma territorialidade em constante movimento que para onde se desloca carrega consigo toda a bagagem cultural.

É importante esclarecer que esse conceito, que coloca a confluir a dimensão da corporeidade com o território, pode ser lido por vertentes ou ópticas distintas. Em nossa leitura, nos atemos àqueles que compreendem o corpo como um território ancestral, como uma territorialidade em constante movimento que por onde vai guarda e carrega em si seus ritos e evoca o legado da cultura africana, isto é, seus saberes, valores e todos elementos culturais não ocidentais que a constituem (Miranda, 2014).

Dizemos então, amparados na perspectiva decolonial e na sabedoria ancestral afro diaspórica, que o elemento que constitui esse corpo que samba na roda de samba seja o barro. Intuímos, junto à sabedoria ancestral da orixá mais antiga, Nanã, que o barro é elemento primeiro da criação do humano, elemento de onde nascemos e para onde retornamos na morte do corpo.

Essa Orixá, que atua na linha da evolução/sabedoria trabalha com a transmutação. Em nosso escrito, o barro de Nanã é um dos elementos que inspira pensar esse corpo que samba, ou como pretendemos, esse corpo-território-samba, que é barro que se amolda às circunstancialidades da experiência do precário, da exclusão e da violência:

A metáfora do barro que constantemente se renova, é moldável, se realimenta, catalisa, ganha novas formas a partir de saberes ancestrais, engendra possibilidades ilimitadas de recriação e aponta para a continuidade a partir da dinamização da tradição; é o fundamento mesmo do que entendemos como vida com axé (energia vital) (Simas; Rufino, 2019, p. 78).

Como nos apresentou Simas *et al.* (2020), ao mergulharem sobre a potência do corpo e das filosofias populares, a questão do corpo é crucial pois aqui evocamos um corpo que não se adequa àquilo que se espera dele - domesticado ao trabalho e à exploração sem fim de sua força, aqui: “os corpos se mostram, se movimentam, sambam, gritam depois da soltura dos

grilhões físicos que sempre quiseram aprisionar os corpos pretos e indígenas [...]” (Simas *et al.*, 2020, p. 73).

Na perspectiva ocidental, a corporeidade refere-se à forma pela qual o cérebro reconhece e mobiliza o corpo como instrumento de relação com o mundo (Simas, 2021). Contudo, quando pensada a partir das filosofias populares brasileiras - como a filosofia da capoeira de Mestre Pastinha ou os dribles de Garrincha -, a corporeidade assume outro sentido. Ela passa a expressar “a maneira pela qual o corpo fala, brinca, pulsa, domina a bola, ocupa o espaço vazio do campo com o drible, reconhece o som, a ginga e o samba” (Simas, 2021, p. 22), configurando-se como uma forma de reencantar a vida em volta por meio do próprio corpo.

Para Dozena (2024, p. 40): “[...] a dimensão da corporeidade se revela enquanto oportunidade de criação de redes de convivência e solidariedade, traduzindo-se como núcleo primeiro da sociabilidade”.

Portanto, esse corpo ancestral evidencia a potência de saberes de mundo que se assentam nas perspectivas da corporeidade, da oralidade, da ancestralidade, da circularidade, da solidariedade e do comunitarismo (Simas; Rufino, 2018). Tais perspectivas, à luz dos ensinamentos de Antônio Bispo dos Santos (2023), organizam-se como saberes orgânicos e circulares “quebrando o monismo, a dualidade e o binarismo” (Santos, 2023, p. 22).

Por isso que o samba nesse corpo, como cantou Clara Nunes (1992) “Vem desde o tempo da senzala, do batuque e da Cabala. O som que a todo povo embala”. Mesmo escravizado e chicoteado, a partir do seu corpo, o negro africano derramou sua cultura pelo Brasil e festejou para espantar a dor: “E quanto mais forte o chicote estala, e o povo se encurrala. O som mais forte se propala [...]”. A cantora continua: “E nasceram as canções e os mais belos poemas de amor. Os cantos de guerra e os lamentos de dor. E pro povo não desesperar. Nós não deixaremos de cantar. Pois esse é o único alento do trabalhador”.

Os corpos a que falam Simas *et al.* (2020) se adaptam, feito barro, às condições daquilo que se impõe a ele e tira. Podemos dizer que essa também é a sabedoria da ginga viva nesse corpo. A possibilidade de fluidez corporal que possibilita o gingado é o princípio da resistência⁴⁹.

Esse corpo, desde as elaborações de Martins (2004), em performance do samba, traz à tona os elementos da ancestralidade que sempre estiveram inscritos em sua pele e em sua

⁴⁹ Isso será melhor explicado no próximo capítulo.

memória, ainda que soterrados pelas múltiplas violências produzidas pelo pensamento colonial. Esta representação, que chamamos de corpo-território-samba, vem performar em roda e sob toques de tambor, circundando o pensamento colonial e abrindo flancos para desconstruí-lo e rasurá-lo.

É preciso dizer ainda que pretendemos dizer do “samba que nasceu menino pobre”, como cantou Beth Carvalho (1996). Não daquele samba que “agora se veste de nobre no desfile principal [...] onde o mercenarismo impõe a sua gana”. Quer dizer, não é nossa pretensão dizer do samba que “agora é luxo importado”. Ou ainda do samba que “sem sentirmos se aprimorou pelos salões da sociedade, sem cerimônia ele entrou”; que “já não é samba de terreiro” e que “vitorioso ele partiu para o estrangeiro”, como Cartola (1989) também nos cantou.

Com Simas (2014), compreendemos que o samba, ao longo de sua trajetória histórica, foi progressivamente “desafricanizado” e “desmacumbado”, de modo a se tornar uma expressão cultural domesticada. Esse processo permitiu sua assimilação pela indústria fonográfica e sua apropriação pelo Estado, que o instrumentalizou como peça-chave na fabricação de uma identidade nacional baseada no mito conciliador da mestiçagem cordial, orientada mais pelo apagamento dos conflitos do que por seu enfrentamento. Aliás, “desafricanizar”, como nos diz Nei Lopes (2017, p. 26) “[...] era uma missão que as autoridades vinham pondo em prática em nome da modernidade e da civilização.

Por isso, pensamos aqui no samba que é “negro, forte, destemido”, que “foi duramente perseguido na esquina, no botequim, no terreiro”, mas que, apesar de tudo, é feito por um povo que resistiu e ainda resiste (Beth Carvalho (1996). É esse corpo-território-samba insurgente, forjado na dor que, produzindo beleza e alegria, persiste no território em (r)existência, transmutação e reinvenção:

O samba, em suas diversas vertentes, é uma manifestação musical e coreográfica oriunda das culturas afro-brasileiras. A enzima que gerou o samba bebe na célula rítmica dos tambores ancestrais centro-africanos, do Congo e de Angola. Aquela que cruza o mar em virtude da tragédia da diáspora preta e, nas encruzilhadas do Novo Mundo, se reelabora como um empreendimento inventivo de construção da vida no precário. A poderosa manifestação cultural gestada pelos descendentes de africanos foi elevada à condição de símbolo nacional (Simas, 2021, p. 14-15).

Dizemos aqui do samba que é sabedoria encarnada nos corpos que inventam a roda e sambam. Dessa tecnologia de resistência que atravessou o mar, atravessou séculos de dor e agonia. Dizemos do corpo que aprende dançando, que cura cantando, e que resiste celebrando.

Portanto, foi o corpo, e sempre foi o corpo que fez e faz o cruzo desse samba no território. Na encruzilhada do corpo-território, então, encontramos o complexo cultural do samba como uma territorialidade que representa possibilidades de reencantamento e afirmação de políticas de vida (Simas, 2020):

O samba agoniza, mas não morre. Reinventa-se, orbitando entre os signos ancestrais da festa e da agonia. Tributário da grande diáspora africana, soube sobreviver à gramática do chicote e da senzala. Nascido no saracoteio dos batuques rurais, adentrou a periferia dos grandes centros urbanos sem pedir licença (Neto, 2017, p. 19).

Esse samba que, como dono do corpo, é, antes de tudo, coisa de pele. Como canta Jorge Aragão (2008), “Não dá pra fugir dessa coisa de pele. Sentida por nós, desatando os nós”. Quer dizer, é pele e é corpo. O mesmo corpo e a mesma pele que fora - e podemos dizer que ainda é - chicoteada, açoitada e violentada.

Todavia, como Simas e Rufino (2018, p. 57) trazem “[...] a história da escravidão é também [...] uma experiência de reconstrução constante de práticas de coesão, invenção de identidades, dinamização de sociabilidades e vida”, pois: “A chibata que bate no lombo e a baqueta que bate no couro do tambor são as duas faces dessa moeda. Elas conversam o tempo inteiro”.

Passando por todo corpo, há samba com os pés, com as mãos, com os ombros e com os quadris. Faz-se samba em ginga, em giras, em cantigas e em tensionamento de cordas vocais. Em todos os movimentos mobilizadores do *axé* há o corpo; tem tato e tem pele na intenção de fixar-se no presente um corpo que é ancestral e que nunca anda só.

No próximo capítulo propomos um diálogo entre o constructo teórico acima colocado e as narrativas colhidas junto à roda de samba da Chavejaria.

4 O CORPO-TERRITÓRIO-SAMBA: QUANDO BAIXA O SANTO O CORPO SAMBA

Os brasileiros Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo ensaiam justamente um diálogo problematizando a ordem da razão moderna colonial e afirmando a necessidade de transgredir as lógicas dominantes no reinvento da vida, deixando-se interpelar pelo outro em permanente cruzo e reencantamento (Simas *et al.*, 2020).

Ao fazerem a proposta de filosofia popular brasileira (Simas *et al.*, 2020; Haddock-Lobo, 2022), com suas práticas de arruaça, malandragem, drible, ginga, a celebração do jogo e do miúdo, representam um vasto campo de atos de profanação (Agamben, 2007) que constantemente "desativam" as lógicas coloniais e capitalistas que modificam o tempo e o espaço que colocam a existência humana para uma dimensão unívoca do desempenho e utilidade.

Em vista disso, queremos estar muito mais próximos do popular, do povo, do miúdo, do conhecimento popular, das suas gramáticas, saberes e filosofias (Simas, 2013; Haddock-Lobo, 2022). O que, por conseguinte, nos aproxima de uma pesquisa mais ética e até mesmo poética, que desenvolva mais condições de ouvir o povo e menos limites para a construção de saberes.

Nesse caminho, nos achegamos a uma filosofia de vida “arruaçante”, que desconstrói os discursos normativos, que samba (Lopes; Simas, 2015), ginga (Rufino, 2019; 2021; 2023), que negocia e encanta (Simas, 2020), riscando outras possibilidades de mundo nas encruzilhadas da linguagem (Simas *et al.*, 2020; Haddock-Lobo, 2022; Rufino, 2019; 2021), enunciando epistemologias silenciadas pela tradição moderna colonial.

Ainda que o direito, como norma inflexível, e com o uso da força, procure confinar e estabilizar o mundo social (Derrida, 2010), corpos coletivos que sambam vêm para arruaçar essa normatização e redirecionar seus contornos para o resgate do encanto, isto é, daquilo que a razão colonial havia desencantado (Simas, Rufino, 2018; 2019; Simas, 2020).

É esse encanto que vislumbramos nos corpos que compõem o grande corpo da roda de samba da Chavejaria, que estão a nos mostrar o que seriam atos de hospitalidade, de acolhida do outro (Nogueira, 2018), reencanto, resistência, negociação, invenção e de transgressão dos limites postos pelos projetos coloniais.

No interior de um ambiente tradicionalmente dedicado à circulação de mercadorias e à lógica do capital, a roda de samba da Chavejaria opera uma inversão simbólica e política: ali, o que se cultiva é o ritual do samba, um encontro coletivo, gratuito e fundamentado na valorização da roda de samba, ancestral e popular.

Trata-se de uma prática que se propõe aberta, plural e atravessada por valores democráticos, na medida em que abre a roda e acolhe todos que desejam participar, ativando, assim, uma sociabilidade, e até mesmo uma sensibilidade, de rompimento com as dinâmicas individualistas e mercadológicas predominantes.

Dito isso, queremos fazer um exercício que analisa enquanto propõe - a ambiguidade seria uma diretriz e haveria uma contaminação. Por isso, estamos a pensar a Chavejaria sob a chave de análise do corpo-território-samba e, ao mesmo tempo, como fresta para a análise da própria chave: estamos a ouvir a roda. Portanto, os resultados desse diálogo serão então apresentados tal como se a roda da Chavejaria estivesse tocando nesses escritos⁵⁰.

Nessa batucada, ao invés de nomes fictícios, optamos por escolher os nomes de alguns dos instrumentos que compõem essa roda para tocarem abaixo a cadência bonita desse samba da Chavejaria. Ali, o Violão prepara o terreno, trazendo o tom e dedilhando a sonoridade. Ele vem desenhando o caminho por onde o samba vai percorrer. O Tantã, por sua vez, na marcação do compasso e da cadência, dita o tempo, ele é o próprio coração da roda, pois está a ditar a sua pulsação.

Quando o Apito chega, é sinal de que a coisa esquentou e a festa começou. É o estalo do mestre que atravessa toda a percussão dizendo bem alto “firme o corpo” e “preste atenção” que a festa do samba acaba de começar.

A Cuíca com todo seu charme entra “no entre”, falando a língua do samba, ela é a própria voz do samba, ela debocha, chora, geme e dá gargalhadas rítmicas que brincam nos vazios/intervalos deixados.

O Cavaquinho, sempre em diálogo com o violão, traz todo o brilho do agudo, fazendo cortes rítmicos rápidos com aquela palhetada que chama forte o povo pro coro. O Tamborim, por sua vez, faz os desenhos rítmicos com aquele “telecoteco” bonito que joga com o contratempo preenchendo de notas secas as ausências do tempo.

⁵⁰ Trata-se, inspirados em Sodré (1998) de uma leitura conduzida pelo próprio “objeto”, assumindo-se o risco do afeto e da paixão.

E o Chocalho, a seu turno, está sempre junto chacoalhando tudo. Ele é o molho da roda, sem ele pode parecer que “tá seco” demais. Ele traz a continuidade, mantém o suíngue e não deixa o compasso binário do samba cair.

4.1 Corpo-território-samba da Chavejaria: história, memória, ritual e ancestralidade

A história desse movimento de cultura popular conhecido como “Chavejaria” [Figura 1] remonta o final da década de 90 e se inscreve na memória coletiva de seus participantes como um movimento construído a partir de encontros, sociabilidades, amizades e troca de afetos em torno da música, do “gole” e de uns tira-gostos pós expediente laboral.

Abaixo vemos a imagem do signo do coletivo. Esse emblema, em descrição, é predominantemente vermelho e na parte superior lê-se a palavra "CHAVEJARIA" disposta em arco. Ao centro, destaca-se um símbolo formado pela combinação de uma chave e uma foice, ambas estilizadas em tons de prata e preto, inscritas sobre um fundo vermelho quadrangular.

O conjunto remete simultaneamente ao ofício da chavejaria, ao trabalho manual e à dimensão política e coletiva que atravessa a trajetória do coletivo. Nas laterais do emblema, encontram-se duas chaves antigas fixadas verticalmente sobre formas de garrafas de cerveja, acompanhadas de pequenos objetos metálicos, como lacres de latinhas e outros adornos. Essa imagem parece condensar diferentes camadas de significado: trabalho e cultura, memória e pertencimento, congregação em torno de cervejas, política e afeto, relações e identidades ali se condensam.

Figura 01 - Símbolo da Chavejaria.



Fonte: Foto de William Pereira Chambela (2026)

A gênese desse movimento está associada à encontros realizados no espaço do “Chaveiro” [Figura 02 e Figura 04], no centro de Governador Valadares/MG, ao lado do Hotel Rio Branco e nas proximidades dos fundos do prédio da Prefeitura Municipal. A parede desse lugar é preenchida por várias fotografias [Figura 03] que registraram alguns dos encontros mais marcantes dos bambas.

Figura 02 - Lugar do Chaveiro (de fora pra dentro).



Fonte: Foto de William Pereira Chambela (2026)

Figura 03 - Parede do lugar do Chaveiro.



Fonte: Foto de William Pereira Chambela (2026)

Figura 04 - Lugar do Chaveiro (de dentro pra fora).



Fonte: Foto de William Pereira Chambela (2026)

Encontros que, desde sempre, foram também voltados à discussão de temas políticos e ideológicos que atravessavam o contexto urbano valadarense e também o cenário político brasileiro.

Por isso, abrimos a roda com a batida do Violão:

[...] entre o final da década de 90 a gente começou com o “Chaveiro” [se referindo ao espaço]. Porque? A gente trabalhava ali no prédio da Prefeitura, ainda. E no sábado, às vezes, a gente estava por ali, ou não, mais pra frente eu sempre tava. De vez em quando eu ia porque o Jó, o camarada Jó, ele trabalhava no sábado. Ele era o proprietário do hotel, então trabalhava no sábado só até meia-dia e meio-dia ele começava a tomar uma cerveja com o pessoal do chaveiro. Então eu vinha de casa e trazia o violão, andava com o violão para baixo e para cima. Lá no Periquito tinha até uma coisa interessante, quando perguntavam por mim, alguém falava “ah, o homem do violão”[...] a gente tocava aleatório [...] Eu não tocava samba. Mas o Jó era fanático por samba. Eu acho que principalmente pelo que o samba representa. Eu acho que essa coisa interessante, o samba em si, ele já é ideológico. E lá era muito isso. E com o tempo, à medida que o tempo foi passando, foram se juntando outras pessoas dentro daquele espaçozinho lá [o Chaveiro]. Mas assim, de cunho altamente ideológico. Você sabe o que a gente conversava logo no começo? Era sempre sobre política, sobre ideologia.

A batida do violão anuncia então o fim da jornada de trabalho e o início de um outro tempo. Ali se reuniam alguns amigos em um movimento constante de retorno à roda após um dia longo de batente⁵¹. Ali se criava um momento de partilha e também um tempo para debate, pois traziam à tona questões políticas, o aperto de cada dia, a realidade social e econômica que pairava sob o seu território.

Pelos relatos, restou claro o respeito que, desde sempre, fora partilhado nos encontros através do exercício da escuta do outro naquele espaço. Por isso, em diálogo com o Violão, o Cavaquinho deu uma palhetada assim:

Quando eu saía da Secretaria de Cultura... ‘- mais um dia de trabalho terminado... e agora vou tomar uma cerveja’. Pra onde que eu ia? Eu ia pro Chaveiro. Aí no chaveiro, quem tava lá? Os jovens, sentados, com a perna na cadeira. [...] A gente ficava rindo ali [...] Aí quando um pegava o violão...**todo mundo escutava. Começou assim. Todo mundo escutava.** [...] Bebendo cerveja, bebendo cachaça, comendo tira gosto. Aí passava o outro, todo mundo escutava o outro. Então foi um costume desse jeito (grifo nosso).

Diante do solo do Cavaquinho, nos lembramos que a escuta exige o encerramento da fala para que o outro possa vir: “a chegada do outro se dá quando se conclui a fala” (Nogueira *et al.*, 2025, p. 12). Quer dizer, um encontro verdadeiro entre as pessoas somente se dá na

⁵¹ Batente aqui é usado no sentido popular como sinônimo de "trabalho", "serviço" ou "emprego".

suspensão da palavra, pois somente no silenciar-se se abre um intervalo e, portanto, a possibilidade de acolhimento/morada, de instalação e de permanência do outro (Nogueira, 2018).

Não é por menos que: “O ritual do encontro, requer, assim, calar-se. Dar lugar, para que haja morada, habitação” (Nogueira *et al.*, 2025, p. 12-13). A cada ritual do encontro no Chaveiro reinscreve-se uma história de afeto, memória e respeito compartilhado desde o primeiro dos encontros: a roda é olho no olho. Uma coletividade que, como vimos, mediada pela escuta do outro, seria capaz de formar um corpo de ressonância, que não é um eco em si mesmo, mas sim inerente à dimensão da alteridade (Han, 2021, Nogueira *et al.*, 2025).

Marcando e sustentando o compasso desse corpo ressonante, o Tantã, como o coração dessa roda, bateu bem forte assim:

Uma roda de samba, ela é um ritual, né. E é um ritual, assim, em que quem a introduz é sempre um instrumento de corda. E quem mantém o ritmo é sempre o instrumento de percussão. Mas se houver um erro no instrumento de percussão, bagunça todo mundo. Se houver um erro no instrumento de corda, não bagunça tanto. Então a responsabilidade de você manter o ritmo é muito grande. Por isso que todo percussionista, quando está tocando, fica olhando um para a cara do outro.

O Apito, por sua vez, marcando o sinal de que a festa acabou de começar, assim apitou:

[...] [se referindo à roda] Um olhando para o outro, olho no olho, passando a energia ou falando alguma coisa. É uma forma de comunicação através da música. Porque no palco você está olhando para o povo. E na roda não. A roda é um olhando para o outro e dando um toque. Vamos nessa, vamos fazer essa. É diferente. É uma energia diferente. Porque você está olhando, olho no olho, e conversando, pedindo música e falando com o outro de frente. É bem diferente do que você está no palco olhando para frente lá no meio da multidão [...] é mais calor.

Se tem calor, tem corpo. E na roda ninguém lê partitura, o segredo está no olhar. O corpo então gira em torno da roda, não em torno de si mesmo. A roda se instaura como um ponto nodal de encontro, sociabilização e troca de experiências, tendo sempre a música no meio.

A Apito segue ditando o andamento festivo dessa roda:

E no chaveiro, na Chavejaria, no caso, que a gente deu o nome de Chavejaria, a gente reunia lá para falar de política, sobre geral, mas na maioria das vezes era política, a gente reunia para falar aos sábados, e às vezes também no dia de semana depois do expediente e tal, e falava muito de política e tinha sempre a música no meio, porque a música é tudo na verdade, sem a música a vida seria um erro né. E aí a gente ouvia muita música [...] às vezes aparecia algum tocador, e já era melhor ainda. Durante muitos anos foi assim.

Depois que o Violão deu o tom, o Tantã firmou o compasso, o Cavaquinho entrou no diálogo e o Apito deu a ordem de festa, a Cuíca pediu passagem. Esse instrumento tihoso, que fala, chora e debocha, entrou na conversa e deu o veredito: a roda da Chavejaria é a própria “salvação da lavoura”, representando um “negócio único dentro de Valadares”:

A Chavejaria, vamos dizer assim, é a salvação da lavoura, vamos dizer. Eu jamais esperaria encontrar um ambiente que conseguiu aglomerar tanta gente, né? De uma forma orgânica, né? A palavra certa é essa, orgânica. Eu acho que a Chavejaria ficou sendo quase que um marco no sentido assim, que eu jamais pensaria em encontrar um poeta. Eu jamais pensaria em encontrar uma dançarina, um maracatu⁵², de várias formas de expressões ali. Até teatrais que teve no começo, bem no comecinho, teve gente dançando e se expressando de forma teatral [...] Eu acho que a Chavejaria realmente representa um negócio único dentro de Valadares. Que eu jamais ia se esperar que poderia acontecer nesse território tão antigo.

Como ouvimos, embora num primeiro momento o samba não estivesse no centro dessa roda, a música sempre esteve: a musicalidade é parte constitutiva desta roda⁵³. Entretanto, o samba não pediu licença, ele já vinha se insinuando no horizonte simbólico daqueles corpos que se reuniam ali no Chaveiro, muito por conta da insistência apaixonada do camarada Jó.

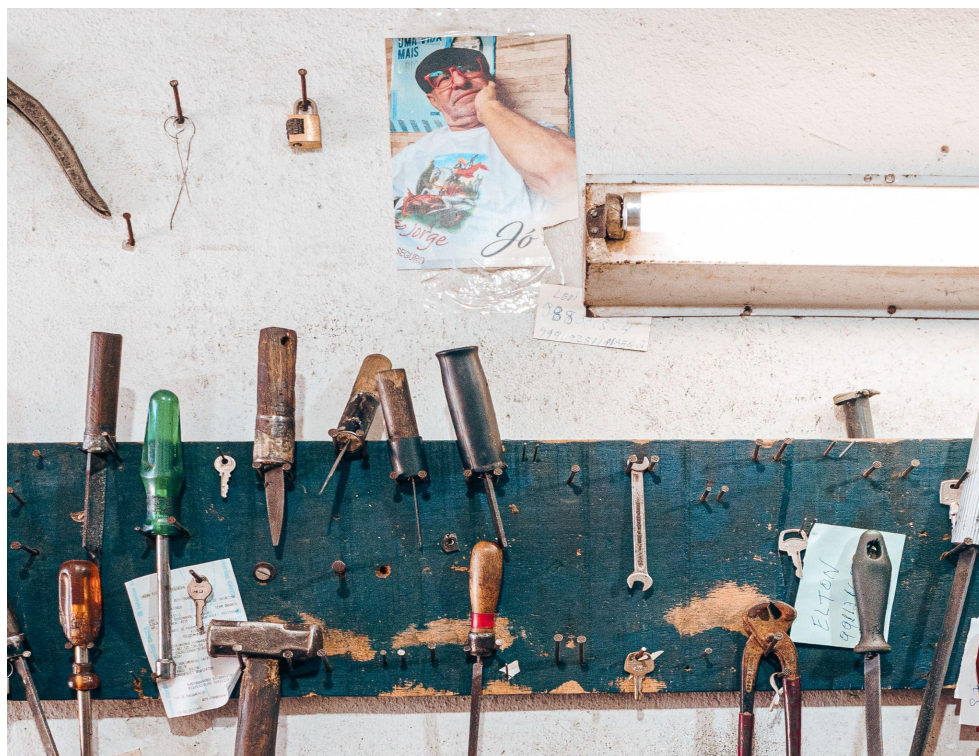
O Jó é a figura de “máximo respeito” para todos que compõem o corpo da Chavejaria [Figura 05]. Ele é como a fundação desse corpo, que mantém a chama da vela acesa.

⁵² Clique aqui para ver o “maracatudo” no mercado:

<https://web.facebook.com/waldeir.fernandessilva/videos/779149827089322/>

⁵³ Cique aqui para ver os bambas no Chaveiro: <https://www.facebook.com/reel/1121339138076658>.

Figura 05 - Parede do Chaveiro com fotografia de Jó.



Fonte: Foto de William Pereira Chambela (2026)

Vendo a fotografia de Jó ali em cima, bem destacada acima das ferramentas de uso cotidiano fica claro para nós que o corpo é também visual. Isto é, ele ocupa a visão e guarda memória na fotografia que o retém, deixando ir até o próximo tempo. Ali bem no alto da parede, foto e corpo ficam destacados na esperança de serem vistos, não serem esquecidos, e de tornarem firme a memória que fez tudo acontecer em resistência à radical produção do esquecimento dos tempos neoliberais.

Portanto, se a Chavejaria hoje tem esse corpo e alma, é porque o Jó botou o pé na porta e plantou o samba no coração de cada um. O samba começou por ele e continua com ele, cuja memória é viva nas rodas, no espaço e nos corações, mesmo após sua passagem em 2024.

Nisso, o Pandeiro entrou de levinho sustentando e integrando forte a voz de todos, dando o seu testemunho assim:

[...] Porque eu sempre... eu tinha tanto respeito pelo Jó, que o meu reflexo sempre foi... "Eu vou ficar calado e ouvir o que o Jó tem para contar", que era muito [...] Deus te deu dois ouvidos e uma boca. Para você ouvir o dobro do que você fala. Então, você... "porra"... então você... Você ficava calado perto do Jó ouvindo aquilo que ele tinha para falar. Era um privilégio. Então... com o Jó sempre foi assim. Na

Chavejaria... engraçado...aconteceu o contrário. O Jó tinha que ficar calado para me ouvir cantar. E o Jó gostou de me ouvir cantar.

Falar da Chavejaria é falar do Jó. O Jó mudou de plano, mas nunca saiu - e nem sairá - da roda. A relação com a memória dele é o que dá liga ao grupo, mostrando que a Chavejaria é feita de presenças que os olhos já não mais veem, mas que o coração sente forte. A conexão com quem já partiu para o outro plano é o que sustenta o chão dessa roda viva.

Em todos os encontros da roda, quando alguém diz “Camarada Jó!”, todos respondem: “-presente!”. “Camarada Jó? -presente!” [Figura 06]. E isso constitui um rito capaz de transmitir valores, sentidos e significados entre os integrantes desse coletivo. Poderíamos pensar também que isso seria então uma técnica de “encasamento” que, em outros termos, transformaria o estar-no-mundo no estar-em-casa (Heiddeger, 2005; Han, 2021).

Figura 06 - Camisa feita em homenagem a Jó.



Fonte: arquivo pessoal.

Invocar o camarada Jó na roda é incorporá-lo no corpo-território-samba da Chavejaria e gerar um sentimento comunitário que a mantém unida, estabelecendo relações de reconhecimento mútuo entre aqueles que dela participam a partir da afirmação da vida de Jó no tempo presente continuamente.

Nas “baixarias”⁵⁴ do violão ouvimos que a ida do “cordão da Chavejaria” - como é denominado também - para o Mercado Municipal foi em função desse grande camarada, o Jó:

Eu não tenho o ano exato, mas quem levou a Chavejaria ao mercado também... Assim, ele já existia. Mas eram coisas que passavam e saíam... Quem levou também foi o Jó, que começou. Que frequentava muito o mercado. Eu acho que talvez lá pelo ano de 2005, 2004, 2006, por aí a fora (...) E essa coisa começou a se fazer em torno do Jó.

O Cavaquinho, dialogando diretamente com o violão, com sua harmonia aguda, dando aquela palhetada, falou assim:

Quando começou ali a gente nem tocava tanto samba. O samba nessa roda de “Chavejaria” entrou mesmo por insistência do Jó. O Jó.. “pelamor de Deus” ele era apaixonado pelo samba. A gente cantava música de protestos políticos, né? A gente cantava, era o Elomar, cantava o Vandré... Mas o samba entrou por conta do Jó.

Em um contexto marcado por dispositivos contínuos de erosão e apagamento da memória coletiva, corrupção das nossas subjetividades, bem como enfraquecimento dos laços afetivos-comunitários, a Chavejaria se apresenta, a nosso ver, como uma guardiã da memória, do ritual e da tradição, pelo que se apoia no jogo - na música, na festa, no ritmo, no movimento do corpo, na circularidade-, para seguir em frente e segurar bem forte o rojão. Quer dizer, a Chavejaria é movimento cultural vivo, que não apenas preserva, mas reinventa a tradição nos rituais de encontro que asseguram sua continuidade no tempo.

Nisso, interessante foi chegar no Chaveiro para fazer alguns registros fotográficos e deparar com um dos membros sentado lendo o “Jornal da Cidade” [Figura 07]. Minutos depois, ao realizarmos alguns registros das fotos que estavam coladas nas paredes do Chaveiro, nos deparamos com uma foto antiga - já rosa de tanto tomar sol - do mesmo membro lendo um jornal que, coincidentemente se chamava “O Tempo” [Figura 08].

⁵⁴ As “baixarias” do violão são os arranjos graves que vão criando um contraponto com a cadência do samba dialogando com os tempos do surdo e do tantã preenchendo os espaços vazios da síncopa entre os acordes.

Figura 07 - Lugar do Chaveiro e leitura cotidiana do “Jornal da Cidade”.



Fonte: Foto de William Pereira Chambela (2026)

Figura 08 - Foto colada na parede do Chaveiro e leitura cotidiana do Jornal “O Tempo”.



Fonte: Foto de William Pereira Chambela (2026)

Os ritos seriam também práticas cotidianas que cravam a tradição de uma cultura “como fio que alinhava a memória coletiva e o exercício do ser” (Simas; Rufino, 2019, p. 77). Logo, esse rito cotidiano de retorno ao Chaveiro - como para sentar, ler o jornal e dialogar sobre as notícias da região - assegura sua continuidade no tempo.

Aprofundando um pouco sobre a tradição e as rodas de samba, apoiamo-nos em Meirelles (2014, p. 13), que define a roda como uma “[...] prática de comunicação não dialógica entre o passado, o presente e o futuro, alimentando gerações que buscam, nessa forma cultural, o resgate e a atualização da tradição [...] eterniza [a roda de samba] o legado ancestral africano contido na cultura do samba”:

[...] a roda de samba é uma das principais vias de comunicação da cultura do samba entre as diferentes gerações – não no sentido comercial, mas no sentido da tradição –, pois é uma de suas práticas mais antigas, carregando consigo referências da matriz simbólica africana, já que seu desenvolvimento está diretamente associado aos primórdios do candomblé (Meirelles, 2014, p. 13).

Um legado que, na voz do Cavaquinho soou assim:

O samba é nosso, mas... a origem do samba, ela é totalmente negra. A gente tem que resistir, além de resgatar, resistir e se empoderar desse produto que é nosso. Desse produto que é nosso, que nós que fizemos [...] mas é ancestral. Os ancestrais, que foram feitos por Donga, foram feitos por vários outros que vieram antes, que sofreram porque não podiam andar com pandeiro na mão, não podia bater um samba do lado que iam ser presos porque aquilo era contravenção.

Por isso, analisar a roda da Chavejaria pela chave de análise do corpo-território-samba é reconhecer que estamos diante de um corpo ancestral que traz consigo toda bagagem cultural de todos aqueles que vieram antes.

Nossa pesquisa se inscreve no horizonte de um corpo que, cantando e sambando para aliviar a dor, exige ser reinventado para além de projetos de fragmentação/desintegração do ser. Insiste no cultivo do tempo do outro e do tempo do jogo e da festa, na produção de narrativas outras com o mundo, mesmo quando ele se apresenta estilhaçado.

A morte engendrada pelos projetos institucionais de desencanto não se limita ao homicídio ou à mera supressão de direitos civis e sociais. Embora seja isso também, aqui temos um entendimento de morte ampliado:

Nesse sistema, mata-se de muitas formas: o esquecimento, a escassez de experiências, o monorracionalismo, o monologismo, o enquadramento em uma única possibilidade de ser, a interdição de saberes ancestrais, o desarranjo das memórias, a vigilância sobre a comunicação, o desmantelamento cognitivo e o encarceramento dos corpos são formas de morte (Simas; Rufino, 2019, p. 44)

É justamente por isso que afirmar a vida daqueles que se foram - como observamos nesse vídeo⁵⁵ - e a ancestralidade viva na roda da Chavejaria emergem como campos centrais de reconstrução existencial de um corpo-território-samba, capaz de ampará-lo e rearticular sentidos de pertencimento territorial frente a regimes que produzem apagamento e descontinuidade (Simas; Rufino, 2019).

O camarada Jó, por muitos anos, com seu corpo na roda, sustentou essa toada comunitária. Ele permanece vivo porque é lembrado na palavra, mas também no corpo da roda. Resistir ao seu esquecimento afirmando a sua vida a cada roda é incorporá-lo. É torná-lo presente e parte constituinte. É uma forma de potencializar o ser, fazer circular o axé e usar da linguagem com responsabilidade em potencializar a vida entre o grupo. É usar a linguagem como “rota de fuga daqueles que são submetidos a esse sistema de poder” (Simas; Rufino, p. 14).

De fato, a roda de samba, que também interpretamos aqui enquanto uma extensão da organização social dos terreiros (Meirelles, 2014; Sodré, 2019), é uma contrapartida às dinâmicas individualizadoras que transformam todas as pulsões e energias em força de trabalho.

A roda de samba da Chavejaria é capaz de realimentar a energia vital (o axé) pelo ritual do encontro e movimentar a força da *arkhé* negra, que constitui a dinâmica essencial da vida; isto é, que é “[...] o próprio movimento de vida” (Sodré, 2019, p. 110). Isso pôde ficar claro abaixo no choro do Cavaquinho:

A canção e a dança para suportar a dor que era do cotidiano. Então, tipo assim, nada mudou, né? Continuamos trabalhando, trabalhando e trabalhando como os nossos ancestrais trabalhavam. Porém, a gente não está apanhando como eles apanhavam. Então a gente tem a dança e o samba, no caso, para poder aliviar essa dor. É isso [...] dos povos que vieram para cá. A gente tem os malês, tem os banto, tem o nagô, então cada um tem o seu canto, né? Minas Gerais por exemplo, quando eles cantavam para aliviar essa dor, tinha as batidas dos tambores [...] É nos tambores que eles achavam resistência. Cantou e dançou alivia. E é pra isso que a gente faz.

“É nos tambores que eles achavam a resistência”. O choro do Cavaquinho traduziu de forma muito simples o que Dozena disse: “os tambores exultam a insubmissão e resistência às agruras da escravização negra, hoje manifestadas pelo preconceito racial estrutural no Brasil” (2024, p. 103). Portanto, nessas formações reside e persiste, sem cessar, um impulso inaugural da força de continuidade do grupo, a *arkhé* (Sodré, 2019).

O Violão, em diálogo com o Cavaquinho, faz sua baixaria:

⁵⁵ Clique aqui para ver a incorporação do “Sr. Lendário”: <https://www.facebook.com/share/v/1D5jnQyPom/>

Acima de tudo, pra mim, em qualquer roda de samba, em qualquer lugar, ela é uma forma de lamento, ela é uma forma de protesto. E em qualquer situação, ela vem carregada de ideologia. É o que os negros faziam nas sanzalas. Essa coisa do cantar. Essa coisa coletiva do cantar. O fato de ser um movimento [referindo-se ao cordão da Chavejaria]... Porque pra mim tudo que surge de forma natural, espontânea, é um movimento. É um movimento que agrega, é um movimento claramente ideológico. Mas não é um movimento que segrega. Porque o samba ele não segrega [...] Mas sempre com essa coisa de... De “perfil”, sabe? De “marcação”: A gente aceita todo mundo, mas nós somos isso [referindo-se a Chavejaria]. O samba é isso.

A Chavejaria, enquanto incorpora um corpo-território-samba, continua estabelecendo um elo entre o mundo invisível e o mundo material, entre o presente e o passado, criando um transe que evoca células rítmicas que resistem ao tempo e atualizam-se a todo instante pelas mãos que tocam, pelos pés que sambam e pelas bocas que cantam.

O Cavaquinho, mantendo a cadência desse samba deu uma palhetada⁵⁶ bem alto dizendo “tudo vem de um lugar só”:

Eles falam: “A música de vocês”...”Essa batida do candomblé”...Sem pensar que vem tudo do lugar só. E a alegria, e a dança, vem daquilo também. Tem os movimentos de Xangô, tem os movimentos de Iansã, tem os movimentos de todos eles. De Zé Pelintra, que no Samba é um mestre. Você vê como é que é chique. Eu falo chique. É bonito. Você vê um passista de samba fazendo aqueles movimentos. [...] Da ginga [...] do malandro que é o Zé Pelintra. Entendeu? Não é esse negócio de sambinha a de ficar pra lá e pra cá? É de malandro. Parece que vai cair e não cai. E você fica esperando ele se esborrachar no chão Então. E tudo é da alegria. Mas isso incomoda. Isso incomoda. Entendeu? Tem que fazer do jeito deles, né? Senão vocês vão preso. Então acho que a tensão toda é em cima disso aí. Pode fazer mesmo. Pode fazer. Mas não pode ser muito preto não. Pode ser mais branquinho um pouquinho.

A alegria incomoda e, como canta Belchior (1979): “a felicidade é uma arma quente”. A alegria cria um corpo ressonante, resistente e pronto para ir à luta. Por isso no universo da cultura negra vige esse jogo (Sodré, 2019), esse movimento, essa dança, que tenciona, que protesta, mas também amolece e umedece (Haddock-Lobo, 2011) a estrutura rígida/seca do poder, relativizando os dispositivos aparentemente inflexíveis:

[...] algo de culturalmente soberano na existência socioeconômica subalterna do negro vinculado, direta ou indiretamente, ao terreiro que poderia ser entendido como uma “lateralidade” espacial (abrir janelas quando as portas estão fechadas) ou como uma flutuação (relativizar os dispositivos, presumidamente inflexíveis, de poder) do tempo social (Sodré, 2019, p. 144-145).

Nestes termos, essa lateralidade nos conduz à questão que estamos a discutir, uma vez que o corpo-território-samba também atua na lateralidade. Quer dizer, ele rasura, pois ele é a encruzilhada que tem Exu como princípio, a boca que tudo come.

⁵⁶ Palhetada é criar um ritmo/levada no cavaquinho com a palheta.

Na encruza vige o sim e o não, a morte e a vida (Rufino, 2019), a transgressão e a remontagem. No samba também: o corpo-território-samba da Chavejaria é a fresta através da qual o outro habita, desconstituindo o eu em direção à sua destinação ontológica, o coletivo: um corpo habitado que habita.

Reconhece-se que, como a rua, o corpo-território-samba institui conexões afetivas, emocionais, ancestrais, criando uma sinergia de símbolos que se intercambiam pelo corpo através de uma linguagem que soçobra à orientação racional, ou seja, “o território torna-se continente de uma densidade simbólica, assimilável não pela racionalidade conceitual, mas sinestesicamente, com corpo e espírito integrados numa atenção participante” (Sodré, 2019, p. 148).

Dessa maneira, pensarmos na Chavejaria enquanto incorporação dessa categoria é reconhecermos um campo de insurgência, onde a memória, a ancestralidade, o ritmo e a corporeidade se entrelaçam para afirmar a vida em meio a projetos de morte, não apenas do corpo matéria, mas de todas as dimensões do invisíveis que o sustentam no mundo.

Se o vadio foi - e continua - historicamente criminalizado como forma de controle dos corpos negros e marginalizados, o corpo-território-samba da Chavejaria, em cordão, expurga o desencante que assola o mundo e reconhece na cadência dialogante do samba uma democracia por vir⁵⁷ (Derrida, 2009), que abre, que acolhe e que permite que o outro entre na roda.

No próximo tópico, buscamos trazer um pouco da luta contínua pelo direito desse corpo que segura forte o rojão e, por conseguinte, das dinâmicas de controle sócio-jurídico-territorial que atravessam⁵⁸ a Chavejaria enquanto incorporação do corpo-território-samba.

⁵⁷ Isso será explorado logo adiante.

⁵⁸ Importa destacar, contudo, que essa roda não se constitui em um espaço idealizado ou apartado das estruturas de poder que organizam a sociedade brasileira. A Chavejaria é atravessada por tensões, disputas e ambiguidades próprias de seu tempo: relações de gênero, hierarquias, práticas patriarcais, expressões de machismo e diferentes formas de negociação com as racionalidades neoliberais coexistem em seu interior.

4.2 Resistência decolonial e negociação do corpo-território-samba à opressão institucional

No seu livro “Pedrinhas Miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros”, Simas (2013) inicia uma discussão que, a seu modo, nos serviu de inspiração para o diálogo que queremos abaixo.

Nesse ensaio, Simas (2013) apresenta o caso do mercado popular Cadeg de Benfca, no Rio de Janeiro, descrevendo-o como um espaço que passava por um “[...] processo de revitalização, ganhando ares de polo gastronômico de ponta, com restaurantes sofisticados e lojas de queijos e vinhos pintando no pedaço” (Simas, 2013, p. 22). Uma das questões problematizadas por Simas e que se aproxima diretamente da nossa reflexão sobre a Chavejaria no mercado é: ao invés de estendermos a economia como uma parte constitutiva da cultura, estamos fazendo o inverso, tornando a cultura parte constitutiva da economia: “O risco do balacobaco, porém, é que a tal da revitalização se transforme em descaracterização e elitização do espaço” (Simas, 2013, p. 23).

Isso significa dizer que a cultura naquele espaço do Cadeg, como apontado por Simas (2013), cada vez mais, vai deixando de ser compreendida como campo de invenção e recriação de formas de vida, de ser e de estar nos espaços, de reelaboração, de pertença e de memória e vai passando a ser tratada como mais um segmento econômico, em que o corpo deixa de ser criador de cultura e se torna mero consumidor.

Na fala do autor, o corpo poderia estar perdendo sua capacidade de inventar, narrar, dançar, rezar, de ocupar aquele espaço - e pertencer àquele espaço - que estaria se tornando um local de experiência adquirida: o sujeito não vive a cultura, passa a consumi-la.

Quer dizer, com o mercado se adequando à lógica econômica neoliberal, ocorre, possivelmente, a transformação de modos de vida em experiências vendáveis: “[...] esse campo [economia] que, quando determinante, nos define como meros consumidores, alheios ao processo de elaboração de formas de vida e desumanizados, por conseguinte” (Simas, 2013, p. 23).

De modo semelhante ao contexto analisado por Simas (2013), trazemos para este trabalho o que acontece no cenário valadareense: a incidência do projeto de revitalização, denominado “Nosso Mercado”, apoiado por setores empresariais e sustentado pelo discurso de “desenvolvimento” e “progresso”.

O projeto se apresenta nos moldes dos chamados programas de revitalização urbana que, não raros orientados por uma racionalidade econômica e capitalista, tendem a promover processos de descaracterização, elitização e, paradoxalmente, a própria desvitalização dos espaços. Em consonância com Simas (2013), compreendemos que vitalidade é precisamente aquilo que não falta nos mercados.

Intuímos essa perspectiva quando observamos a apresentação de uma maquete em tamanho real deste projeto na Expoleste 2025 de Governador Valadares, um evento amplamente divulgado como “a maior e mais relevante plataforma de negócios do leste mineiro”⁵⁹.

Em um vídeo de apresentação do projeto, a apresentadora diz: “Quem falou que mercado municipal é sinônimo de bagunça... de popular... tá enganadíssimo. Mercado Municipal é sinônimo de boa gastronomia, de boas lojas e de boas coisas”⁶⁰.

As expressões utilizadas na demonstração e divulgação do projeto não nos soam aleatórias. Muito pelo contrário, chegam aos nossos ouvidos simbólicas e representativas de uma ideologia neoliberal hegemônica a incidir transversalmente nos espaços. A fala da apresentadora, ao nosso ver, associa o mercado municipal à “bagunça” e “popular” de modo conotativo.

Por isso, o mercado, na concepção dos projetistas, deveria ser o oposto: “lugar de boa gastronomia”. Nos incomodou o dito “popular” ser visto como bagunça, sujeira ou algo ruim. E a isso, respondemos: o mercado não “é nosso”, o mercado é do povo. E lá sempre foi lugar de reorganização comunitária e reinvenção de possibilidades para existir diante do precário.

Para além disso, extraímos do jornal “O Olhar”, site de notícias de Governador Valadares e região, a fala do novo presidente do mercado, eleito para o biênio 2024/2026, que diz⁶¹: “muitos ainda não despertaram para essa ‘galinha dos ovos de ouro’ que é o Mercado.

Esteticamente, o projeto de revitalização do Mercado Municipal apresenta-se, à primeira vista, por meio de símbolos que evocam a “modernidade” e o “progresso”. A maquete em tamanho real exibida na Expoleste 2025 expõe a nova identidade visual

⁵⁹ Link de acesso:

<https://jornaldacidadevalesdeminas.com/mercado-municipal-de-valadares-e-bananicultura-de-sao-geraldo-da-piedade-sao-destaque-na-expoleste-2025/>.

⁶⁰ Link de acesso: <https://www.instagram.com/p/DKHwFauuWMt/>.

⁶¹ Link de acesso:

<https://oolhar.com.br/novo-presidente-do-mercado-municipal-quer-que-local-volte-a-ser-referencia-comercial/>.

minimalista pretendida: painéis coloridos, reluzentes, com letreiros grandes que anunciam o espaço como “ponto gastronômico”.

Para o Chocalho, isso é o que chamou de “shoppilização do mercado”:

Estou indo para o mercado, primeiro que você pensa, é um espaço aberto, onde há maior circulação e onde você encontra povo. Aí quando eu falo de povo eu não estou falando de segregação de ricos e pobres não, é povo. Onde você tem uma relação de pertencimento, onde todos que vão se sentem bem [...] o que caracteriza o mercado é aquilo que integra todo mundo. Se você... às vezes, você não gosta do estilo de alimentação, mas aí tem o artesanato, tem a feira, e inclusive o samba. Então assim, o que eles estão querendo fazer é “shoppilizar” o mercado. Isso não é mercado, isso é shopping. Vamos pegar agora, é claro, que nós defendemos que dentro do simples precisa se ter estrutura e garantir todas as questões de higiene, de procedimento... mas isso dentro do simples [...] **O problema do pobre é o rico invejar as coisas do pobre". Então veja aí, eles invejaram o espaço do povo, e agora eles querem SHOPPILIZAR [...]** Então, aí tudo que o pobre usa, o rico vai e apropria, aí o pobre não aguenta mais (grifo nosso).

Nesse contexto, uma das questões que emergem desse processo e que muito nos afetou, foi o cerceamento do cordão da Chavejaria de ocorrer no Bar do Ica [Figura 09 e Figura 10], localizado no mercado. Essa roda de samba de cultura popular - que reúne boêmios, violonistas, pandeiristas, percussionistas, presenças, vozes de corpos que entoam o compasso binário do samba -, foi barrada de ocorrer ali⁶².

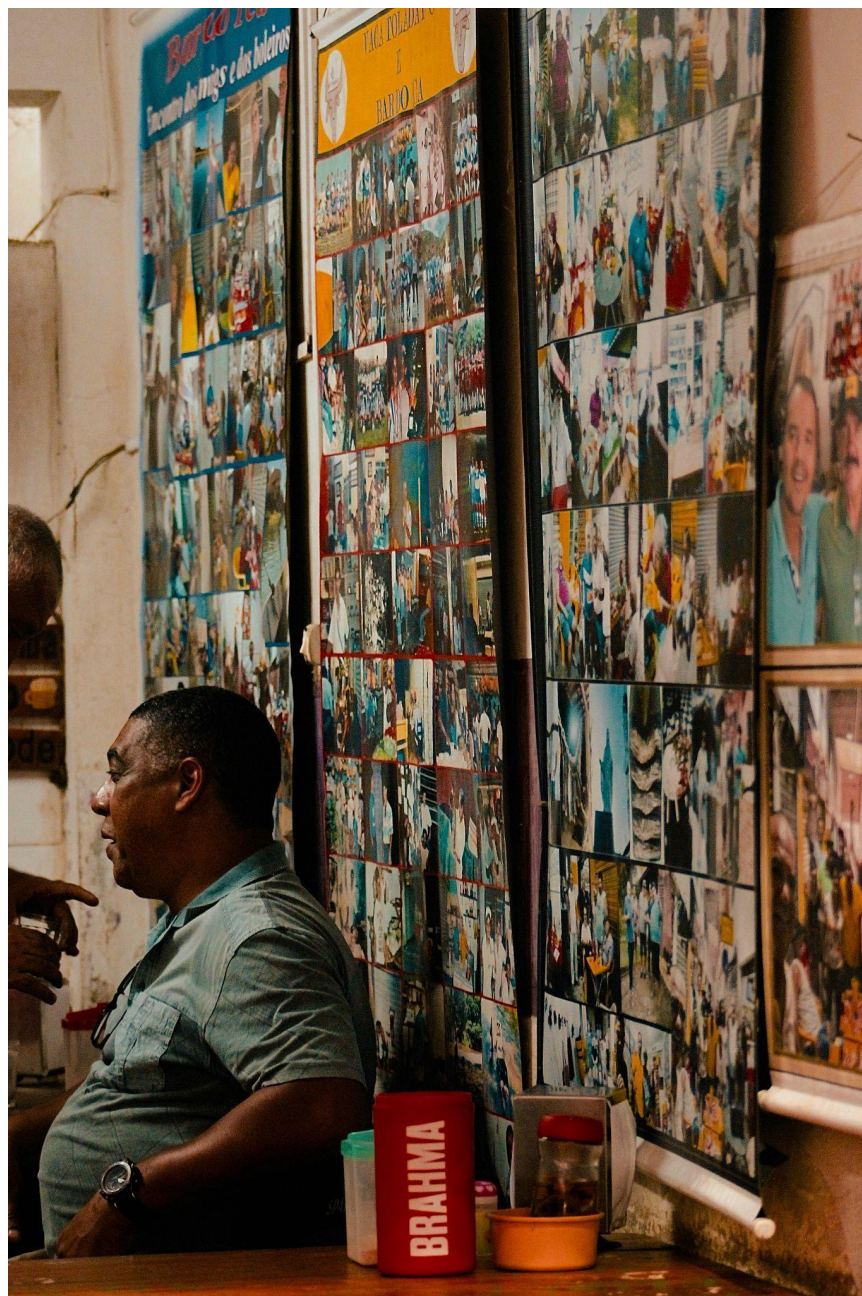
O Apito assim sinalizou o breque⁶³:

[...] quando a gente começou lá no bar do Ica... [...] A gente só queria, tipo assim, divertir, ter um momento de diversão, porque a gente tem tanta, né? Tanta correria e... Aí fomos lá pro mercado nessa época, e era tão bom, assim, o samba era, poxa... E a gente tomava cerveja, a gente fazia o samba e tal, o povo participava, como eu falei pra você. Só que, com esse... Do jeito que o cara fez aí, a forma que ele fez, que ele usou para acabar com samba, porque ele já vinha falando, ele falava, ele chegava lá, falava alguma coisa e tal, mas não... Mas não... Como que se diz?... O mercado fechava mais tarde, ele não tinha como fazer nada, né? Aí colocou essa lei dele lá pra fechar às duas horas, que é pra acabar com o samba. Indiretamente, né? Queria era acabar com o samba. E a gente ficou órfão desse samba aí lá no mercado, que pra nós era muito bom. E estamos até hoje, né? Apesar de que nós estamos lutando aí pra ver se volta, estamos até hoje sentindo a falta desse samba e... Inclusive, até o povo todo perde, né? Perguntam se vai ter, se vai voltar (grifo nosso).

⁶² Clique aqui para ver a roda no Mercado: <https://www.facebook.com/reel/727255251958631>
<https://www.facebook.com/watch/?v=1817518868695398&rdid=M784f7a4rEVkGAWY>

⁶³ O termo breque, no samba, é usado para dizer das paradas que são feitas ao longo da música, que é retomada logo em seguida sem perder o andamento.

Figura 09 - Foto da parede do Bar do Ica, localizado no Mercado Municipal de Governador Valadares-MG.



Fonte: Foto de Mariana Cândido Cassim (2024).

Figura 10- Foto da parede do Bar do Ica, localizado no Mercado Municipal de Governador Valadares-MG.



Fonte: Foto de Mariana Cândido Cassim (2024).

Figura 11 - Chavejaria no Mercado Municipal de Governador Valadares-MG.



Fonte: Arquivo pessoal (2025).

Não à toa, todos ficaram “órfãos” do samba, quer dizer, refêns de uma política de morte/desencanto. O cordão da Chavejaria foi refém de um projeto colonial de estratégias sistemáticas de aniquilação: “[...] um conjunto de práticas que geram genocídio, epistemicídio e semiocídio e aniquila cotidianamente corpos, conhecimentos e linguagens plurais (Simas *et al.*, 2020, p. 156).

Por óbvio, como entou Beth Carvalho (1996) “Onde o mercenarismo impõe a sua gana, e o sambista que não tem grana. Que que acontece com ele? Não brinca mais o carnaval”. Ocorre que o samba, na visão “neoliberalizada” de mundo, desobedece a nova “lei” ou diretriz interna do mercado municipal, isto é, o regimento interno de seu funcionamento, a

respeito do qual, o samba deverá seguir, caso queira ocorrer: “organizado” e circunscrito à horários e circunstâncias pré estabelecidas e pré autorizadas.

O Violão continua dando o tom do samba nos dizendo que os problemas giram em torno de “questões legais”:

[...] Todos os problemas que tem ali são questões legais, por exemplo: o que é do mercado, o que não é do mercado. O que é público, o que não é público. Você tinha um monte de saídas agora. Inclusive, tão lá na prefeitura agora pedindo.

Para o Cavaquinho, isso não deixa de ser uma questão política, haja vista que, essa mesma situação de repressão/silenciamento e tentativa de organização desse corpo coletivo se assemelha às violências sofridas por muitos outros corpos sambistas que já pisaram nesta terra:

E talvez... Por isso que eles estão querendo agora... organizar, mas estão querendo organizar o movimento e organizar... inclusive... ter um controle. Controlar até as falas. E isso é questão política também. É o que a política... fez com... João da Baiana... Com Donga... Com quem tocava samba... Com a tia Ciata... É o que eles tão querendo fazer [com o samba da Chavejaria]. Vamos fazer um samba aqui... mas, não pode ser esse samba que vocês fazem. Isso aí não pode acontecer. Não pode acontecer, não. Faz um samba mais... Mais branco.

Como fica explícito na crítica feita pelo Cavaquinho, pode até ser que aceitem um samba no mercado, desde que seja um samba “mais branco”. O que não deixa de ser um reflexo e ecoar, ainda nos dias de hoje, a ideologia do embranquecimento forjada pelas elites, que historicamente constrói o negro e sua cultura como incompatíveis com a modernidade e o “progresso”, estigmatizando tudo o que é identificado como “popularesco” (Sodré, 2019):

Na levada do Violão, ouvimos que o que acontece é o seguinte:

Em relação ao que acontece no mercado hoje... [...] meu pensamento não é “simplezinho” acerca disso [...] Para mim, aquilo ali tem um certo caráter de limpeza... de limpeza étnico e ideológico.

Não é por acaso que, em um passado não tão distante, algo semelhante ocorreu nas reformas urbanas no Rio de Janeiro, como a Reforma Pereira Passos, que nos rememora a imposição de padrões civilizatórios europeus em nome de um processo de modernização. O que não deixa de ser um processo de “desculturação” das massas (Sodré, 2019):

[...] a Reforma Pereira Passos - que abre o caminho para inovações como luz elétrica, cinema, grandes lojas, instalações sanitárias - implica tanto a mudança de hábitos no Rio de Janeiro quanto a imposição de uma tendência à europeização homogeneizante de padrões culturais (Sodré, 2019, p. 120).

Esse processo é marcado por dois movimentos centrais: (i) a tentativa reiterada de extirpar as manifestações culturais das populações negras, que produziam espaços de frutificação dos laços de sociabilidade, solidariedade e convivência comunitária; e (ii) o projeto de “civilizar” à moda europeia, isto é, de impor um padrão de comportamento considerado adequado à consolidação do Brasil no processo de expansão capitalista internacional (Simas, 2016).

Nesse sentido, tratava-se da “tentativa de excluir das áreas centrais e aniquilar a cultura das populações descendentes de negros escravizados, em uma cidade que se pretendia cosmopolita [...] para se inserir no processo de expansão capitalista” (Simas, 2016, p. 3).

Em meio a esse contexto de políticas de desencanto dos espaços, foi possível observar na roda da Chavejaria a incorporação de um valor civilizatório afrodiaspórico que Sodré (2019) denomina de “lógica da transação” ou “acerto”: “[...] na cidade moderna (o terreiro e seus desdobramentos litúrgicos-festivos) caminham no sentido da transação, da negociação ou do ‘acerto’” (Sodré, 2019, p. 106) como estratégias para sobreviver.

Quer dizer, em vez de questionar ou brigar, se negocia, fazem-se acordos com esse sistema explorador, aproveitando-se do que é possível da troca, da oportunidade; da fresta que se abre. Isso se vê:

Quando os negros faziam ou fazem coincidir as suas celebrações litúrgicas com as datas de determinadas festividades cristãs, ou quando permitiam a associação de algumas de suas divindades com análogos católicos, na verdade procediam a essa lógica transacionanalista do “acerto” (Sodré, 2019, p. 106).

Isso também pode ser considerado como a força do axé que, conforme descrito por Sodré (2019), não implica “lutar contra alguma coisa”, mas conferir autoridade ao povo. Trata-se, portanto, não de uma força reativa, mas de uma orientação sobre como o grupo deve se conduzir no sentido de constituir um perfil próprio de protagonismo nesse jogo, cultuando a permanência daqueles que compõem o mesmo corpo.

É, portanto, a força da permanência que sustém, agrega e unifica a imagem do grupo como um corpo coletivo. Essa sabedoria encarnada, ou melhor, incorporada no corpo-território-samba da Chavejaria ficou clara quando o Violão insiste pela manutenção de um “perfil” do samba da Chavejaria:

Porque pra mim tudo que surge de forma natural, espontânea, é um movimento. É um movimento que agrega, é um movimento claramente ideológico. Mas não é um movimento que segrega. Porque o samba ele não segrega [...] Mas sempre com essa

coisa de... De “perfil”, sabe? De “marcação”: A gente aceita todo mundo, mas nós somos isso [referindo-se ao cordão da Chavejaria]. O samba é isso.

Essa mesma atitude em prol da negociação dos espaços aparece no toque do Pandeiro, que nos remete àquilo que Sodré (2019) chama de “lateralidade”, melhor dizendo, dessa flutuação entre as circunstancialidades (em relação com as coisas do mundo e os seres)⁶⁴ para relativizar os dispositivos, presumidamente inflexíveis, de poder:

Eu acho que... Que essa galera que está dando essa gourmetizada no mercado, atrai mais visibilidade, isso não é ruim. Mas o nosso samba atrai muito mais visibilidade e diversidade. Diversidade de olhares também, pluralidade. E é precioso. Mas tá sendo ... do jeito que tá sendo conduzido o processo não tá somando, tá... conflitando, e não é pra conflitar. Então o que a gente tem que fazer... Eu acho que a gente tem que vestir a pele de cordeiros, e fingir de cordeirinhos, para poder continuar promovendo a boa música e a diversidade [...] eu acho que não precisa.. eu acho que a melhor forma de ganhar um conflito é não lutar.

A melhor forma de ganhar um conflito, como ouvimos do Pandeiro, não é lutar, é saber negociar com as instâncias de poder para continuar promovendo a boa música e a diversidade. Desde as origens, podemos nos lembrar que o samba dependeu desse “equilíbrio gingado” (Simas *et al.*, 2020) para sobreviver.

Isso ficou forte na marcação do Tantã:

Acabamos de falar sobre a ruptura de regras. Que é uma característica do samba. Então tá bom. Não é só a característica do samba. É uma característica da cultura negra. A cultura negra, a capoeira era feita nas fazendas, nos engenhos. E passando como se fosse uma dança. Para poder resistir às regras. O candomblé, para sobreviver, ele pegou os santos do candomblé para relacionar com os santos da igreja católica. Para poder sobreviver. Então a cultura negra, de uma maneira ou de outra, que sempre foi uma cultura escravizada. Ela tinha que ser, ela tinha que romper com as normas. Para romper com as normas, tinha que ser assim.

Aqui vemos a manifestação da ginga do malandro seu Zé Pelintra, que é, aliás, o próprio princípio da pelintração. Seu zé, nas bandas de cá, bota calçado para continuar descalço: “O malandro vive dentro de uma canoa que balança, e por isso um de seus princípios ontológicos é o do ser que vive em estado de “equilíbrio gingado” para não cair dentro d’água” (Simas *et al.*, 2020):

⁶⁴ Aqui, pensando um pouco sobre as circunstancialidades, nos lembramos que “O ser se constitui, portanto, por essa circunstancialidade composta pelos entes (as coisas do mundo) e os seres, os quais se dispõem de determinada maneira relacional. É a partir desse entendimento que Heidegger pensa o estar-com e o estar-entre características do ser-aí, que se constitui a partir dessa posição relativa circunstanciada. Somos em relação aos objetos, às pessoas, a nós mesmos, sempre em dado espaço temporalizado” (Marandola Jr., 2014, p. 234).

O Pelintra não bate de frente com a rádio patrulha e sabe a hora de ficar parado. Ao dizer que não oferece resistência e coragem porque “não merece o preço”, age como o malandro batuqueiro do samba da Salgueiro de 2016, que em vez de dizer “bate de frente pra ver” preferiu o “vem pro meu samba pra ver”. Levar o jogo para o seu terreiro, para a sua casa, é um princípio da pelintração. O objetivo do malandro, afinal, não é o de derrotar o oponente, tarefa impossível, mas jogar assumindo o protagonismo do jogo, propondo gramáticas corporais e sonoras que o oponente é incapaz de dominar. Adequar-se para transgredir, **gingar para se equilibrar**, levar o jogo para seu terreiro [...] (Simas et al., 2020, p. 78, grifo nosso).

Tal compreensão aproxima-se daquilo que Nogueira (no prelo, 2026) propõe ao pensar o corpo-território como um ato metodológico. A ginga ensina uma forma outra de lidar com os conflitos: não pela rigidez dos ângulos retos da modernidade, nem pela dissolução das tensões. Ao contrário, pela capacidade de mantê-la, de manter o jogo aberto, deslizando, improvisando e inventando outros caminhos diante das circunstâncias. Trata-se de habitar a tensão sem necessariamente resolvê-la, reconhecendo que cada conflito demanda uma maneira própria de cuidado e elaboração.

A ginga do corpo-território-samba funciona como operador analítico para compreender as formas pelas quais a Chavejaria negocia com as relações de poder. Ela não é entendida apenas como movimento corporal, mas como um modo de ser que permite improvisar, deslocar conflitos, criar estratégias de permanência e resistir sem necessariamente confrontar o poder de maneira frontal. Assim, a ginga torna-se uma capitalidade dessa categoria que permite interpretar as formas de adaptação, negociação e invenção observadas no trabalho de campo.

A roda da Chavejaria inventa e improvisa espaço entre tambores, tamborins, cavaquinhos, amigos, corredores: “Seus praticantes são aqueles que, no ir e vir, fazem desses lugares da cidade mais do que meros caminhos de passagem: eles a produzem enquanto lugar de improvisos e soluções” (Simas *et al.*, 2020, p. 69).

A Cuíca emitiu um agudo bem forte dizendo que o que marca essa roda é a improvisação. A Chavejaria cria soluções imprevisíveis para resistir e dar continuidade à tradição:

A Roda da Chavejaria talvez seja a roda mais democrática de samba dentro de valadares, eu não sei em outros lugares. O que aconteceu? Por que? Ela incorporava quem não sabia tocar. E tem essa coisa diferenciada de tentar incorporar a pessoa que tá afim de se expressar, mas que não sabe tocar, ou que tem um pouquinho de informação, mas... Tem medo também, né? Então foi muita gente aparecendo, assim, no sentido de... no sentido improvisado. A Chavejaria, a improvisação é a palavra que acho que define muito. Invenção, improvisação, define muito a

Chavejaria [...] Então improvisação acho que é a palavra mais certa mesmo pra definir essa roda de samba da Chavejaria.

Com Sodré (2019), compreendemos que dois traços fundamentais da musicalidade africana e afrodiaspórica são a repetição e a improvisação. Repetir - isto é, retornar àquele instante e àquele ato - consiste em provocar a manifestação de uma força realizante. Trata-se de ingressar no jogo do encanto, daquilo que resiste ao efêmero. Nesse sentido, a repetição aproxima-se do mito, na medida em que implica a reiteração de uma mesma forma, ainda que aberta à variação, o que, por sua vez, reanima a comunidade e retorna a uma matriz comum, à *arkhé*.

A improvisação, por sua vez, é aquilo que ativa uma margem mítica de negação de uma temporalidade produtiva, pois acentua o aqui e o agora, a força da vida presente, o que dá para fazer dentro das possibilidades do momento. O jogo musical negro nos conduz a recusar o tempo coercitivo e unidimensionalizado pelo capitalismo e criar outro (Sodré, 2019).

No tópico seguinte, realçamos a performance coletiva dessa roda da Chavejaria de reinvenção de espaços-tempo em que a festa opera como resistência decolonial.

4.3 Performances de reinvenção de espaços-tempo outros: a fresta da festa e do reencantamento

A roda de samba, manifestação ancestral da cultura do samba, se propõe como um encontro circular em que se canta, dança e se toca esse ritmo, com palmas, batucadas, gingadas e coro (Lopes; Simas, 2015). A partir dos ensinamentos de Sodré (1998), compreendemos o jogo de corpo da roda de samba como a expressão do *continuum* africano no Brasil e forma de resistência cultural.

Mais do que “mera sobrevivência consentida”, esse corpo em roda representa um sistema próprio de afirmação da identidade negra, articulando estratégias de resistência a redução do corpo a um objeto de trabalho:

Nos quilombos, nos engenhos, nas plantações, nas cidades, havia samba onde estava o negro, como uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano (Sodré, 1998, p. 12).

Nogueira *et al.* (2025) sugestiona que a arte de viver - que aqui diríamos reinvenção de sentidos coletivos de vida (Simas, 2024) - estaria ligada diretamente com a dimensão e a capacidade de jogo, que, fugidio da produção, e para além da cobrança do desempenho, solicita ao humano o jogo sagrado de si, sair do tempo do trabalho e entrar no tempo do jogo. Portanto, “dar-se a vida seria dar-se ao jogo forte” (Nogueira *et al.*, 2015, p. 14);

O Apito então soou bem forte: havia samba desde os tempos de senzala como uma forma de alegrar e resistir.

Se você não está bem, se você ouvir um samba, muda, né? muda a sua feição, te anima, né? Às vezes faz esquecer de muita coisa. Talvez um momento que você está passando. O samba... Ele veio lá igual veio da senzala, né? Do sofrimento do povo e tudo. Mas sempre foi uma forma de alegrar, né? E eu acho que o samba é para tudo, é... Ele resistiu, ele existiu, ele está aí e vai continuar para sempre.

Inventando um centro de força em roda, isto é, um vórtice espiritual, o corpo em samba incorpora outras camadas de significados, símbolos e formas de expressão. Nisso, a síncopa e a ginga surgem como elementos de sua performatividade.

Conforme explica Sodré (1998, p. 11), a síncopa consiste na "ausência no compasso da marcação de um tempo (fraco) que, no entanto, repercute noutro mais forte". No samba, a síncopa exerce um papel fundamental, instigando destreza corporal ao sambista para mover-se de modo a preencher o espaço de vazio rítmico por meio da marcação corporal - seja com palmas, balanços, meneios ou dança.

Há, na síncopa, também chamado de “missing-beat”, um chamado de movimento ao corpo para compensar a ausência temporal com os movimentos/contorções corporais no espaço (Sodré, 1998). O Apito então sinaliza que a alegria no samba circula e se retroalimenta bem forte. Você não consegue ficar parado, “o samba bate firme no coração”:

[...] O samba faz você mexer, na verdade. Por exemplo, se você está ouvindo uma música, um samba, você não consegue ficar parado. Ou você bate o pé, ou bate a mão. Tem tudo... Como que eu posso dizer? [...] Você dança, o movimento do corpo para lá e para cá. Tudo isso é muito legal. É, tem... Você começou a ouvir e não tem jeito. Você não para. Você bate o pé, ou bate a mão, ou você dança, ou você chama alguém para dançar, para sambar, mexer. [...] O samba bate firme no coração. É muito diferente. O samba é... Não sei, viu? É mágico. Sem explicação, na verdade.

Para Sodré (2019), na síncopa está o poder mobilizador da musicalidade afro diaspórica nas américas, que apela para o movimento corporal do negro para que ele não se reduza a um simples objeto a ser explorado, e para que ele jogue. Por isso, um dos

fundamentos da síncopa é dizer o não dito, é caçar vazios para preencher com o corpo e o canto:

O problema é que somos educados não apenas para ignorar, mas para desprezar as culturas de síncope, aquelas que subvertem ritmos, rompem constâncias, acham soluções imprevisíveis e criam maneiras imaginativas de se preencher o vazio do som e da vida com corpos e cantos (Simas, 2024, p. 28).

É caçando ou vazios para preencher esse tempo e recuperá-lo que há a ginga, outro fundamento desse corpo em roda de samba. A ginga - esse movimento inapreensível, sabedoria do entre, como aponta Rufino (2019) - é uma das muitas invenções que lançam corpo e gesto no vazio deixado pela síncopa. Trata-se de um gingar aprendido entre práticas de resiliência e transgressão: “os seres submetidos às lógicas de opressão desse sistema são inventores dos jogos de corpo, palavra e ritmo” (Rufino, 2019, p. 9).

Não se trata, portanto, de um saber inato, mas de um saber cultivado ao longo de experiências que se codificam em processos educativos próprios: “A ginga, o drible, o andar de viés, a cintura desprezada [...] são saberes aprendidos” (Rufino, 2019, p. 66) para jogar um jogo que é jogado de forma tão desigual:

A saída para o jogo que é jogado de forma desigual é a ginga. Uma escrita corporal própria das sabedorias que tiveram de explorar as dobras e apostar nos dizeres negaceados como a sua maior cartada. É, viver não é brincadeira. Talvez por isso os praticantes desses saberes tenham transformado as formas de invenção na precariedade em jogo, verso e vadiação. Saídas lúdicas praticadas nessas bandas que reconfiguram a lógica da disputa em favor do mais fraco. A arte do mais fraco é, então, também a arte da ginga (Simas *et al.*, 2020, p. 70).

É nas encruzilhadas que os corpos praticam os espaços, gingham e inventam saberes insurgentes (Rufino, 2019), criando formas de resistência que tensionam um espaço marcado pela racionalidade neoliberal:

A sapiência está na artimanha de, quando se bota um pé, se tira o outro; se coloca o pé, tira a mão e vice-versa, daí nasce o jogo de corpo, a ginga, o rolê, o drible e a negaça. Assim, fingindo que vai para um lado, corre para o outro, o jogo de corpo é sanfonado, quando se quer, fica grande, quando não, se amiúda. 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)

Todo esse jogo de corpo é feito sob aquilo que Simas (2024) nos chama de gramática dos tambores. Para o historiador, no idioma dos tambores há um potencial educativo vigoroso pois eles contam histórias, ampliam horizontes de vida e expressam aquilo que, por vezes, as palavras não alcançam: “Há uma sofisticada pedagogia do tambor, feita dos silencio das falas

e da resposta do corpo, fundamentada nas maneiras de ler o mundo sugeridas pelos mitos primordiais” (Simas, 2024, p. 28).

Na expressão do corpo, 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 reanima a existência.

O ritmo opera como um canal de ligação entre o presente e as ancestralidades, entre o corpo e a dimensão espiritual (Sodré, 1998). Como afirma o autor, “todo ritmo a que [o corpo] adere leva-o a reviver um saber coletivo sobre o tempo, onde não há lugar para a angústia, pois o que advém é a alegria transbordante da atividade, do movimento induzido” (Sodré, 1998, p. 21).

Todos os jogos de corpo, nesse sentido, constituem um modo de integração com o mundo. A música, por exemplo, não se apresenta como função autônoma ou isolada, mas como parte de um processo comunicacional no qual o sentido emerge da interação entre palavras, objetos, crenças, giras, gingas, mitos e ritos (Sodré, 2019).

Como observa Billet (2024, p. 63), “a música não pode mudar o mundo, mas pode, no entanto, mudar a nossa experiência com o espaço que nos rodeia”. E a música que resiste, resiste justamente por sua capacidade de reencantar as gerações e assim reescrever continuamente um saber coletivo no tempo, como marcou o Tantã:

[...] a música popular brasileira e o samba que é inserido nela, elas têm uma característica de resistência, até no sentido que quando a música é boa, ela resiste eternamente. São músicas eternas, elas resistem ao tempo pela qualidade musical. E é por isso que elas reencantam as pessoas. Entra geração, e sai geração, isso é o que é reencantar. [...] Uma visão que eu vejo de resistência é exatamente essa. Só resiste, a música só é resistente quando ela consegue reencantar gerações. Então, ela resiste naturalmente. E aí, volto a dizer, resiste porque consegue sempre reencantar as pessoas.

Com base em Bourdieu (1983), Dozena (2024) destaca que esses arranjos sociais, como a roda de samba, configuram micro espaços simbólicos: espaços que se manifestam na apropriação dos territórios por via da musicalidade, ritmicidade e corporeidade. Essas práticas, muitas vezes marcadas por comportamentos desviantes e transgressores, 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.

É na roda que o corpo e espírito, como nos diz Meirelles (2014, p. 169) “[...] transcendem as agruras do cotidiano, em um êxtase coletivo na batida da síncopa”. Nesse intuito, os corpos se apropriam do território 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, grifo nosso).

Dessa forma, ao dançar, cantar, girar, gingar, driblar e batucar, o corpo-território-samba não apenas se expressa, mas também constrói territorialidades: “[...] o samba como mais do que um gênero musical: ele é também um modo de pensar, de sentir, um gênero ou estilo de vida que permite a construção de territorializações” (Dozena, 2024, p. 58).

Pela chave do corpo-território-samba, podemos reconhecer que uma das faces da Chavejaria é atuar em gira, circundando o pensamento colonial e neoliberal com o intuito de desconstruí-lo, disputando as visões hegemônicas institucionalizadas sob o espaço urbano, colocando o corpo na experimentação do aqui e agora tornando audíveis discursividades indesejadas e permitindo ver o que foi - e ainda é - encoberto.

Ao se apropriar dos bares, das ruas e do próprio mercado municipal, o corpo coletivo da roda de samba da Chavejaria territorializa o espaço e instaura o tempo da festa, afirmando-o como espaço de pertencimento do povo. Essa apropriação não ocorre de forma utilitarista, mas se constrói a partir de uma espontaneidade que: “[...] permite um contraponto ao artificialismo da realidade, por meio de uma postura humana que atua como contra-finalidade” (Dozena, 2024, p. 41).

Por isso, a cuíca, parafraseando a canção de João Bosco, adverte: “não põe corda no meu bloco”:

[...] O dinheiro é protagonista, você tá aplicando uma coisa, você tem que ter um lucro. A Chavejaria tenta se esquivar disso, né? De uma forma assim que não vai ter... não põe corda no meu bloco. O negócio é não pôr corda no meu bloco, é deixar ser o mais espontâneo possível. A medida do possível, né? Então, por exemplo, que nós fizemos lá na praça da estação ... a música foi uma coisa muito mais controlada, né? De definir que música ia tocar e nem todo mundo pôde participar apesar de ter sido bastante democrático. Muita gente tocou ali, todo mundo tocou ali. Mas tinha uma regra, que são coisas da própria estrutura do negócio. Mas dentro do mercado, não. Dentro do mercado nunca teve regra. Todos ali dentro que era... A expressão

máxima da Chavejaria foi o mercado. Então ali dentro eu acho que nunca vi ninguém falando "vai ter que tocar essa ou essa música", né? Jamais teve isso.

Das sociabilidades e festividades que na roda se engendram emergem especificidades culturais e retorna-se à matriz:

O jogo musical negro implica uma negação desse tempo coercitivo, unidimensionalizado pela ética protestante do capitalismo. Pelo tempo que se escande ou se repete, como no ritual, reanima-se o sentimento de comunidade e, reiterando-se formas duradouras, retorna-se à matriz, à Arkhé (Sodré, 2019, p. 133).

Não por acaso, com Sodré (2019), vimos que a dança e o ritmo criam um espaço próprio. Quando se está na roda, se relacionando festivamente com o espaço pela dança e pela liberação dos sentidos, o indivíduo modifica sua energia e alimenta sua força pessoal, por isso que o samba “[...] atua como referencial ético e moral, capaz de amparar os sambistas diante de uma realidade social por vezes excludente” (Dozena, 2024, p. 46).

No contratempo, o Tamborim marca justamente isso:

[...] pra mim o samba...tanto na mente como no corpo é uma terapia imensa. Esse momento é um momento único que a gente vive. Isso refere às pessoas que gostam do samba. Viu? Geralmente tem no samba até um relacionamento mental. Você se relaxa, você não tem preocupação quando você está numa roda de samba. E quando você está sambando, principalmente, né. É aquele ato maravilhoso. Por isso eu vivo no samba. Até hoje, enquanto Deus me der vida e saúde, eu vou continuar envolvido no samba [...] E eu gosto muito de estar presente junto com eles, entendeu? Sempre que estou no meio desse lá, pra mim é uma emoção boa, agradável, me sinto muito bem [...] eu acho que todo mundo que vai pra roda de samba deveria procurar se movimentar, mexer com o corpo, porque além de ser um preparo físico ótimo, relaxa bastante a mente [...] onde tem um samba eu quero me remexer, eu quero fazer um samba sapateado. E o dia que não puder fazer isso, eu vou ficar com tristeza danada, pode ter certeza.

Ler a roda da Chavejaria enquanto incorporação de um corpo-território-samba permite reconhecermos que naquele estado o corpo e o espírito se deslocam das pressões ordinárias da vida e alcançam um outro estado de ser compartilhado, produzido pela cadência sincopada. Diante disso, o que também expressaria a *arkhé* afro-brasileira nas rodas contemporâneas é a disposição para a alacridade, que é “[...] a alegria que envolve a unidade dinâmica entre músicos e pessoas ao redor, numa experimentação única do aqui e agora” (Meirelles, 2014, p. 170).

Ainda que muitas letras de sambas se organizem em torno de narrativas de dor e saudade, persiste a experiência afirmativa do tempo da festa (Meirelles, 2014; Han, 2021a). Nisso, o Cavaquinho assim solou:

A característica do samba é a alegria. Mesmo cantando tristeza, você fica alegre no samba. Já notou isso? Mesmo cantando a tristeza, você fica alegre no samba. Porque o ritmo faz isso. [...] É como dançar o samba. Se você tá sambando, é impossível você estar triste [...] Então a relação que tem da música com o corpo é essa. Mesmo na tristeza o corpo está num movimento de alegria.

Justamente porque instauram um “outro princípio de relacionamento com o mundo” (Sodré, 2019, p. 136), que escapa às finalidades produtivas, que tais práticas passam a ser desqualificadas. E essa alegria vivida coletivamente é convertida em sinal de desvio, vagabundagem ou desordem.

Toca o choro Cavaquinho:

Quando você fica alegre, o pobre, quando fica alegre, ele é vagabundo. Se ele está feliz por alguma coisa, ele parou de trabalhar, fez um churrasquinho, ele é vagabundo. [...] Mas é por conta disso. Como a capoeira também. A capoeira também foi criminalizada por quê? Porque era um momento de alegria, de cultivar a cultura e a religião. E aí, eles sofreram e o samba vem falando sobre isso. De sofrimento e de alegria. “Eu canto o samba porque eu sou assim, eu me sinto contente. Eu vou ao samba porque longe dela eu não posso viver” [...] resistência pura.

Todavia, a vagabundagem e a vadiagem são valores, saberes e práticas contracoloniais libertadoras: “[...] vagabundagem é afeto libertador, para quem aprende a olhar de soslaio e deslizar, gingar pelas frestas de um pensamento que não se pretende grande, mas que reconhece que toco pequeno é que arranca a unha colonial [...]” (Simas *et al.*, 2020, p. 18-19).

Logo, interferindo nas coordenadas temporais e espaciais, o jogo produzido pela dança cria um espaço próprio: não se trata de um espaço espacializado, mas de um espaço especializante (Sodré, 2019), capaz de ampliar a presença humana e as possibilidades de inscrição e de espacialização no território, de maneira que se vá procurando jeitos próprios de se caminhar.

Nesse mesmo horizonte, o tambor reconhece o corpo e com ele interage como instrumento relacional com o mundo, fundindo-se ritmicamente ao próprio corpo. Trata-se de uma unidade indissociável; “é tudo uma coisa só”, como observa Simas (2021, p. 22). E o ritmo, à sua maneira, ordena o corpo no espaço-tempo: “[...] através dele [ritmo] junta-se o que estava separado, isto é, indivíduo e cosmos” (Sodré, 2019, p. 124).

Assim, reconhecemos que o corpo-território também configura-se como território do ritmo (Sodré, 2019): um ritmo que integra corpo e espaço e instaura, antes de tudo, um regime temporal distinto do cronológico e da produtividade, produzindo até mesmo um “território original”, que, como bem marca o Tantã, atrapalha os interesses do capital:

O território do mercado é um território original, de onde nasceu, né? Isso foi uma ideia criada pelo Jó. Uma roda de samba com essas características democráticas e por causa dessas características as pessoas começaram a se aproximar e gostar. A liberdade de pegar um instrumento para tocar, mesmo não sabendo tocar e tal. E isso vai crescendo e à medida que vai crescendo, atrapalha, ajuda por um lado e atrapalha por outro os interesses do capital.

Trata-se, portanto, de uma roda que instaura o tempo da festa (Han, 2021), que escapa à hegemonia do trabalho e rompe com o sistema fixado pela territorialização dominante:

A festa em tempos de crise é mais necessária que nunca. A gente não brinca, canso de repetir isso, e festeja porque a vida é mole; a turma faz isso porque a vida é dura. Sem o repouso nas alegrias, cá pra nós, ninguém segura o rojão (Simas, 2024, p. 79).

A festa é um dispositivo de recomposição vital, já que “destina-se, na verdade, a renovar a força” (Sodré, 2019, p. 125). Nesse horizonte, a dança, o ritmo e o rito operam uma territorialização sagrada do corpo, por meio da qual o indivíduo é reconectado a uma energia de ordem cósmica.

Isso significa que é uma força que não se reduz ao plano individual, mas que emerge do pertencimento à uma totalidade integrada, na qual corpo, espaço e sentido se articulam. Portanto, a música e a dança manifestam-se como potência de vida realizante, capaz de atualizar e sustentar a força que constitui o próprio estar-no-mundo.

Todos esses jogos de corpo constituem estratégias de abertura/conquista de espaços produzidas pela interação do corpo com eles. Trata-se de uma abertura que não se realiza pela imposição da força, mas pelo trabalho nos interstícios, o que equivale, também, a ocupar os espaços pelas frestas (Simas, 2020) e pela lateralidade (Sodré, 2019).

O Apito sinaliza isso por meio da noção de “brecha”, isto é, das pequenas fissuras que a roda da Chavejaria encontra para instaurar o samba:

[...] Eu gosto tanto que eu me esforço pra caramba pra ver se consigo fazer o samba. E às vezes, "ah, não vai dar, não vai dar". E eu carrego os instrumentos do mesmo jeito, estou sempre com eles no carro, sempre com eles no carro. E, "ah, hoje não vai ter, não vai ter". Aí um pouco aparece, um pouco aparece a brecha, o samba faz isso. Um pouco aparece, "ah, vamos então", "vamos". Aí vai lá, dá um sambão danado... aquilo parecia que não ia dar nada naquele dia. Daí um pouco. Ficou bom demais.

Portanto, essa roda de samba, como um corpo coletivo que se manifesta artístico-culturalmente, constitui uma possibilidade de resistência decolonial. Resistência que aqui entendemos não como mera oposição, mas como “liberação de uma potência de vida que estava aprisionada”, como disse Agamben (2018, p. 11) ao comentar do verbete *resistance* do

Abecedário deleuziano. Quer dizer, incorpora resistência ao liberar uma vida represada pelo trabalho, com:

[...] certa nobreza de encarar a vida encurralada ao tempo em que se esforça para fugir e expressar, viver e afirmar a vida muito além do bem e do mal, estar vivo e produzir, essa sina de seres desejantes que necessitam reinventar a qualquer custo a vida, e diante das baixezas de nosso tempo, o seu terreno existencial (Thürler, Rocha, 2016, p. 87).

Concomitantemente é uma resistência decolonial, pois entendemos a descolonização como fenômeno encruzado (Simas; Rufino, 2019) que implica transgressão e abertura ao por vir, perspectivada como a face dos poderes de Exu: movimento, diversidade, transformação e reinvenção.

No tópico seguinte, incorporamos a dimensão política do corpo-território-samba como espaço de abertura à alteridade e de invenção de uma democracia por vir. Interessa-nos, a partir do diálogo com a desconstrução derridiana, examinar como essa prática corporal e territorial pode ser pensada como fresta de afirmação e abertura ao por vir.

4.4 A roda de samba da Chavejaria como incorporação de uma democracia por vir

Como nos permite reconhecer com Haddock-Lobo ao refletir sobre a desconstrução de Jacques Derrida, o corpo-território-samba intui um pensamento por vir, úmido (2007), pois sua resistência se articula através da valorização de identidades marginalizadas e da afirmação de um outro, ou seja, de uma outra herança cultural de etnia negra⁶⁵ - elementos que encontram eco nos conceitos de alteridade.

Isso tudo remete à marca da relação com o outro, isto é, àquilo que persiste mesmo na ausência, haja vista que o corpo carrega em si o rastro de suas origens. E carregar sua origem sem perder o horizonte da matriz simbólica originária, ainda que conviva com a diversidade e integre as diferenças, é a principal característica do jogo negro (Sodré, 2019).

Isso nós ouvimos do Violão: “Ele [se referindo ao samba] já nasceu com sentido de inclusão. Ele veio das senzalas com sentido de inclusão. Pulou das senzalas para as ruas com esse sentido de inclusão [...] não é um movimento que segrega. Porque o samba ele não

⁶⁵ Aqui, ressalta-se que, como Sodré (1998), também compreendemos que, embora sua característica mestiça, que mistura influências africanas e europeias, a musicalidade do samba fermentou especialmente no seio da população negra após a abolição.

segrega [...] Mas sempre com essa coisa de... De ‘perfil’, sabe? De ‘marcação’. A gente aceita todo mundo, mas nós somos isso [referindo-se à Chavejaria]”.

Assim, a dimensão por vir do corpo-território-samba atua como instância de possibilidade e de fresta à alteridade. Ela baixa no terreiro da roda de samba como mais um dos impossíveis derridianos e se desdobra, se quisermos, para uma face de promessa na medida o por vir mantém o que chamamos de democracia em estágio de ainda se efetivar⁶⁶, o que a colocaria, portanto, em um estado de constante des-construção de si para sua própria efetivação (Nogueira; Moreira, 2025).

O por vir anuncia que a democracia ainda nunca será porque permanecerá aberta àquele que vem:

O “por vir” [“à venir”] não significa apenas a promessa, mas também que a não existirá nunca, no sentido da existência presente: não porque será diferida, mas porque permanecerá sempre aporética na sua estrutura (força sem força, singularidade incalculável e igualdade calculável, comensurabilidade e incomensurabilidade, heteronomia e autonomia [...]) (Derrida, 2009, p. 168-169)

Para além de uma noção equivocada de futuro, o por vir derridiano estaria mais corretamente percebido se tivermos em conta que ele não se resumiria ao futuro ou a um desdobramento, pois o amanhã pode sempre ser apenas uma repetição do hoje. E pela via desse inacabamento, atua como instância de possibilidade para a vinda do outro, à espera, do outro que vem: um por vir corpo que samba.

O corpo-território-samba da Chavejaria, portanto, incorpora a dimensão do por vir derridiano, o que fica evidente quando soa o Apito:

O samba é democrático porque, pra mim, né? Isso é o meu pensamento. Porque você... Qualquer um pode tocar, qualquer um pode aprender. Qualquer um pode aparecer na roda [se referindo a roda da Chavejaria], se não souber tocar, pode cantar. Se não souber cantar, pode tocar. É uma democracia pra mim, o samba. É outra coisa. Não escolhem cor, gênero. É só saber e entrar na roda. E se quiser aprender também, quiser somar cantando, quiser somar dançando... Então, pra mim, isso é democrático. Cada um pode fazer o que quiser da forma que quiser.

Nesse sentido, o movimento decolonial, por assim dizer, sustenta-se na premissa de desencobrimento e da vinda do outro em exterioridade (Dussel, 1993; 1986). Isso significa

⁶⁶ Nas palavras de Cruz e Nogueira (2018, p. 23) “Nesta primeira volta, o por vir indicaria que o outro, aquele ou aquilo que vem, permanecerão sempre vindo, ou seja, não há que se falar em uma chegada da democracia, nem, tampouco, que aqui ela se efetivou, o apelo do por vir mantém a democracia em tom crítico de si, e isso, é o mote para o acolhimento irrestrito das novas formas de existências que porventura ainda e nunca e hoje, não estarão e estiveram e estão acolhidas”.

trazer à tona aquilo que foi encoberto por séculos e de escancarar todo o processo de aniquilamento de subjetividades ao qual os corpos negros e subalternizados foram - e ainda são - submetidos.

Nessa estrada, em chave derridiana, convoca-se desde sempre o anúncio de um tempo por vir - ou ainda um tempo da síncope se quisermos - quer dizer, de uma democracia por vir, tal como enunciada por Derrida (2009). E, portanto, reconhecer a Chavejaria como incorporação do corpo-território-samba é perceber como essa roda abre frestas para uma democracia por vir reconhecendo a pluralidade das existências e considerando formas outras de estar no mundo que escapam à essa racionalidade.

Riscamos que o pensamento da desconstrução de Derrida é, desde sempre, alinhado ao que se chama de pensamento decolonial. Quer dizer, Jacques Derrida, em conferência realizada no Rio de Janeiro, pouco antes de sua morte, sugeria aos povos de cá que se ocupassem com suas próprias questões, tendo ele próprio dito, em sua última entrevista, aquilo que de agora em diante passamos a rasurar: “[...] a desconstrução é um empreendimento em geral que muitos consideram, com toda razão, como um gesto de desconfiança com relação a qualquer eurocentrismo” (Derrida, 2005, p. 41-42).

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, 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 que está sempre vindo.

O corpo como território primeiro (Sodré, 2019) luta pelos seus direitos e clama por justiça e, portanto, pela chance de narrar e criar. O corpo é arte, justiça e necessita de espaço para se efetivar: o corpo território é a chave que desata o nó da invisibilidade, da ausência de linguagem e da necessidade da luta – com força, sabedoria e arte. Assim, o corpo-território-samba se apresenta como uma possível fresta do encantamento do mundo diante das marcas do colonialismo, o que seria mesmo a senha da dimensão da democracia por vir, que está à caminho, em ginga, em roda, e em gira.

A democracia por vir, nesse sentido, baixa como mais um dos impossíveis derridianos e se desdobra, se assim quisermos, sob a face da promessa. E é pela via do inacabamento do tempo espiral dessa roda que gira e continua girando que se constitui o por vir.

Na roda, como dito, um dos fundamentos desse corpo é a síncopa, que manifesta-se na “ausência no compasso da marcação de um tempo (fraco) que, no entanto, repercute noutro mais forte”. A síncopa convoca a destreza corporal do sambista, que se move para preencher os vazios rítmicos por meio da marcação do próprio corpo - seja pelas palmas, pelos balanços, pelos meneios ou pela dança. Há, na síncopa, um chamado dirigido ao corpo: compensar a ausência temporal com o movimento no espaço.

Nesse ponto, ousamos reconhecer que a síncopa é, ela própria, o chamado e o espaço que convoca o outro que vem. Um espaço que acolhe quem chega, mas que logo se esvazia, permanecendo à espera de outro. Do mesmo modo opera a democracia por vir: enquanto promessa sempre rasurada, sempre por cumprir, ela se estrutura como espera, como espaço vazio que, ao ser preenchido, imediatamente se abre novamente.

O outro é quem constitui a chance de inauguração de mundo no espaço. Não há, por conseguinte, território sem alteridade, seja ele percebido material ou simbolicamente. Não há sequer imaginação sem alteridade, posto que imagina-se exatamente na brecha, no hiato, no intervalo, que são outros sempre.

Tanto a síncopa quanto o por vir não se organizam na linearidade entre presente e futuro, mas na lógica do acontecimento que se impõe com urgência a cada batida - para o bem do samba, do corpo, da democracia e, por que não dizer, da própria vida.

Pensar a encruzilhada corpo-território-samba como incorporação do por vir é reconhecê-lo em sua potência de invenção: não como forma já dada ou estabilizada, mas como lugar aberto, disponível à chegada do outro e de sua sabedoria, à irrupção de novas formas de vida.

O Tamborim marca o tempo da síncopa e, portanto, do por vir assim:

Mas o samba é isso. O samba é população, entendeu? É pra todos os gostos, é pra todo mundo. Não tem escolha no samba. Você é preto e não pode entrar, você é branco e não pode entrar, você é da classe média, ou da classe baixa, você não pode entrar. Não existe. O samba é pra todo mundo. O samba foi feito pra todo mundo, pra abraçar todo mundo, como se fosse o Senhor Jesus abraçando seu filho. O samba é isso, o samba é alegria, é harmonia. Então eu acho uma covardia muito grande, querendo impedir a Chavejaria, de fazer as apresentações dentro do mercado [...] o samba tem tudo a ver com a democracia. Porque fala muita coisa a respeito da democracia. O samba resumindo é a voz do povo. Entendeu? A gente tem o direito de livre expressão na letra. Antigamente não podia fazer isso. Então eu acho que o samba e a democracia correm pro mesmo lado. Entendeu? Porém, porém, algumas pessoas procuram dificultar esse relacionamento.

Nestes termos, a democracia por vir aparenta dialogar com a própria encruzilhada na qual se encontra o corpo-território-samba, o qual muito além de se apresentar, representa. Ou

seja, se mantém na espectralidade, entre o visto e o não visto, aquilo que ri e chora, que é dentro e fora, vivo e morto.

Quer dizer, empresta essa chave analítica toda a sorte de alteridade que um pensamento não binário resta assentado, ora, do mesmo modo que o samba canta mazelas, dissabores e tristezas, é esta mesma composição que permite aquilo que Simas (2019; 2020) e Rufino (2019) chamam de reencantamento que, “exugindo” de dentro da precariedade, canta invenção, que é co-irmão da resistência.

Assim, se vê o corpo enquanto território da encruzilhada pela qual trafega a contradição, a partir do qual se irrompe o invento e no qual se manifesta o precário. Por isso, e por conta de ser sempre potência, ou por vir, é que se encontram esses temas: o corpo-território-samba recolhe se abrindo quando é sentido pela senha da democracia por vir. Ele é receptáculo das contradições e ao mesmo tempo condição de possibilidades, guardião da contradição, essa última, sua fantasia para deixar desfilar um humano que vem, a democracia que vem, à espera de si enquanto se abre ao outro, própria da batida sincopada.

A questão do corpo-território imprime assim um constante ir e vir dessa relação, desde uma concepção material com a qual o corpo se põe em espaço, como também, sob uma rasura invisível, diria, imaterial, com a qual o corpo inscreve em si aquilo que supostamente não é materializável.

Por conseguinte, o corpo expressa toda a gama de lutas que formam um conceito de território, traz em si as marcas do lugar que descansa, como também, o lugar que sente terror, está em relação com o visível e por vezes é amoldado pelo invisível, muitas vezes instado por ele.

A incorporação de um corpo-território-samba pela Chavejaria é reconhecer as interseções da narrativa, da luta pelo espaço e por justiça, ora, um corpo sem espaço, inexistente, como um território também. Do mesmo modo, um corpo sem narrativa, memórias e afetos, sucumbe, um território também. De maneira semelhante, um corpo sem justiça se destitui dessa forma de existir, como também um território sem justiça se torna barbárie.

Um e outro se convocam para uma luta em potência, na qual cada narrativa se constitui, encarna, luta, sorri, chora, goza, transcende - corporificando o que vem. O corpo-território-samba não se encerra em um modelo e guarda dentro suas possibilidades sempre a chance de reinvenção, de si em si, de si no outro; o por vir corpo-território é

reinventado a cada vez que resiste, como aquilo que nunca se acaba, mesmo quando desaparece.

5 IN(CONCLUSÃO)

À guisa de conclusões, esse trabalho partiu da inquietação-pergunta acerca de quais maneiras a roda de samba da Chavejaria incorporaria o corpo-território-samba. Essa categoria híbrida, teórica e de análise interdisciplinar, por meio da metodologia crepuscular e encruzilhada, opera “no entre” das articulações entre a luta pelos direitos, arte e estudos territoriais tendo o corpo como ponto de encontro. Isso porque, como compreendemos acima, tudo conflui para o corpo, ele é o nosso território primeiro.

Por isso, tivemos como objetivo central estabelecer diálogos com a performance artístico-cultural da roda de samba da Chavejaria enquanto incorporação de um corpo-território-samba.

Como consequência, as pedrinhas colhidas desse corpo-território-samba da Chavejaria compuseram a construção desta dissertação e a arte contaminou essa pesquisa do início ao fim, que também é um início.

Partimos da hipótese de que a imagem operatória do “corpo-território-samba” poderia ser mobilizada como possibilidade de análise da roda de samba da Chavejaria pelo que uma de suas faces incorpora resistência decolonial a cada improviso, reinvenção e recriação contínua de sociabilidades ao mesmo tempo em que preserva a memória e cultua a força da ancestralidade.

Isso porque, a relação do corpo com o território pode se estabelecer sob várias faces que se estabelecem por relações de poder entre os atores que compõem a trama territorial, ou seja, no seio das relações cotidianas estabelecidas entre os indivíduos que vivem em um determinado espaço e desenvolvem lutas, e, portanto, constituem territórios que orbitam desde uma luta pela terra, como também por uma luta pela memória, pelos direitos, pelo pertencimento, pela identidade, pelo modo de ser.

Por isso, vimos também que esse corpo-território-samba negocia e transaciona com as dinâmicas de poder que o cercam mantendo a sua essência que, ao fim e ao cabo, é a abertura da roda ao por vir - que convoca na síncopa àquilo ou àquele que vem - e à diversão, essa última que compartilha a mesma raiz da palavra diversidade, “divertere”, virar em diferentes direções - “dis” para o lado e “vertere” virar - que, ao fim e ao cabo, “é caminho de alargamento do mundo” (Simas, 2026).

Portanto, no território corporal coletivo da roda, como essa encruzilhada em que se

situam a luta por direitos e as manifestações artísticas-culturais, vislumbramos um espaço aberto à circulação de sentidos, práticas e modos de conhecimento outros: o corpo-território-samba se desdobra na dobra do tambor, se reinventa e se rasura o tempo todo, como a encruzilhada.

Por isso mesmo, esse corpo que dança, samba e ginga em roda, que representa essa unidade, se espacializando e criando dimensões espaciais e temporais outras (Sodré, 2019) - pode ser força de resistência decolonial e alçar possibilidades outras de lutar pelo seu direito, fazendo do pouco, muito, neste território árido de Governador Valadares.

A Chavejaria, que se compõe pelo barro de Nanã, recoloca a umidade pela afirmação da vida. Sempre à espera daquele que vem, dos corpos que vem, com os instrumentos dispostos à mesa para quem desejar entrar. Então, entre na roda conosco e comece a sambar.

Peço licença para colocar esse versos finais em primeira pessoa. Isso se faz necessário aqui nas (in)conclusões: ainda não consigo colocar tudo o que a Chavejaria me atravessou em palavras. Elas ainda não alcançaram o que minhas mãos conversavam o tempo todo com a pele do tambor. Tudo que sinto, vejo e escuto na Chavejaria têm saído pelo meu jogo de corpo. Sobretudo, porque ritmo e corpo se fizeram um só em mim, e a festa que isso gerou me reintegra no espaço: é essa a maneira de lutar contra o carrego colonial e neoliberal que se sustenta no controle da cultura, do gênero, mas também da sexualidade, do conhecimento e da subjetividade, no desencanto das nossas vidas.

As palavras podem até não vir, mas eu sei que sinto; e isso foi o que me colocou de pé pra deixar a tristeza pra lá⁶⁷, pois pelo batuque eu sempre dou fim ao meu pranto e começo a cantar⁶⁸.

⁶⁷ Link de acesso: <https://www.facebook.com/reel/2243349526144546>.

⁶⁸ Referência à música “O Surdo” de Alcione.

EPÍLOGO

Ao longo desta dissertação buscou-se compreender a roda de samba da Chavejaria como incorporação de um corpo-território-samba. Mais do que uma categoria teórica, argumentou-se que o corpo-território-samba constitui também uma possibilidade teórico-metodológica de leitura de rodas de samba, capaz de tecer diálogos entre a luta por direitos, as manifestações artístico-culturais e o território. Nesse sentido, os acontecimentos que sucederam a defesa deste trabalho sugerem que a incorporação de um corpo-território-samba não se encerra no plano conceitual nem nas páginas escritas de uma dissertação. Ela continua a acontecer porque é uma pesquisa viva.

Uma semana após a defesa desta dissertação, a roda de samba da Chavejaria enfrentou mais um episódio de repressão relacionado à ocupação do espaço público. Durante uma atividade cultural realizada no município, no bairro Santa Rita, uma denúncia anônima classificou a roda como "baderna", motivando o acionamento da Polícia Militar. Cinco viaturas policiais foram deslocadas ao local e a atividade acabou sendo interrompida. O episódio suscitou questionamentos acerca da proporcionalidade da intervenção estatal e da ausência de diálogo prévio para a mediação da situação.

Mais do que um acontecimento isolado, o fato evidencia a permanência das disputas territoriais analisadas ao longo desta pesquisa. As tensões em torno da presença do samba nos espaços urbanos seguem revelando conflitos relacionados ao direito à cidade, ao uso dos espaços públicos, ao reconhecimento das manifestações culturais populares e à legitimidade de determinadas formas de ocupação territorial.

Em termos de negociação e resistência, enquanto episódios como esse revelam tentativas de contenção e controle dessa expressão cultural, também é importante mencionar os movimentos voltados ao seu reconhecimento e preservação. É nesse contexto que se insere a mobilização pela patrimonialização do samba em Governador Valadares, compreendida não apenas como um procedimento administrativo de seu registro no Livro de Registro dos Bens Imateriais, mas como uma luta pelo direito à memória, pela valorização das narrativas afro-brasileiras e pela permanência de formas coletivas de produzir vida, cultura e pertencimento nas ruas do Mercado Municipal deste município, nas rodas, nas festas, nos encontros e nas experiências cotidianas desse território valadarense tão hostil, violento e discriminatório.

A mobilização em torno da patrimonialização da Roda de Samba da Chavejaria em Governador Valadares se inscreve em uma luta mais ampla pelo direito à memória e pela valorização da ancestralidade e de saberes que permaneceram, e ainda permanecem, à margem dos espaços considerados legítimos de sua produção.

Se ao longo desta dissertação buscou-se delimitar a roda de samba da Chavejaria como espaço empírico privilegiado, articulando-a à categoria analítica proposta como incorporação de um corpo-território-samba, os acontecimentos posteriores à defesa parecem reafirmar que essa incorporação: a história continua sendo contada, o território continua sendo disputado e a luta por direitos continua sendo travada. Talvez seja precisamente nesse movimento que o corpo-território-samba revele sua dimensão metodológica mais profunda: não apenas interpretar o mundo, mas participar de sua reinvenção.

Nessa perspectiva, pesquisar não significou apenas produzir interpretações sobre a Chavejaria. Significou acompanhar processos em curso, deixar-se afetar pelos acontecimentos, compartilhar temporalidades, construir vínculos e reconhecer que as narrativas produzidas não pertencem exclusivamente à pesquisadora, mas emergem de uma elaboração coletiva: emergem do encontro nas encruzilhadas.

Nesse sentido, uma pesquisa comprometida com o corpo-território-samba como metodologia — isto é, como possibilidade de análise interdisciplinar de saberes e modos de vida em sua dimensão de resistência decolonial e ancestral — não poderia limitar-se à descrição de um fenômeno cultural. Ela exigiu um engajamento em ato, que implicou, simultaneamente, (i) contar uma história; (ii) narrar um território; e (iii) participar de uma luta por direitos.

Contar uma história significou reconhecer que cada corpo traz inscrita uma memória, uma trajetória e uma forma singular de existir no mundo. O material empírico produzido junto à roda de samba da Chavejaria não são meros depoimentos ou ilustrações empíricas de conceitos. Ao contrário, constituíram as pedrinhas miudinhas colhidas, os modos de elaboração de mundo, saberes encarnados e experiências que atravessam raça, gênero, classe, ancestralidade e pertencimento territorial. Nessa perspectiva, a pesquisa não se realizou *sobre* corpos, mas *com* corpos que falam, cantam, dançam, lembram e resistem.

Narrar um território, por sua vez, implicou compreender que o espaço não existe como dado neutro ou cenário passivo da ação social. Ousamos renunciar à plataforma de neutralidade que a ciência moderno-ocidental ergueu para invisibilizar suas próprias marcas

de violência. O Mercado Municipal, o Chaveiro, as ruas e os lugares de encontro da roda emergiram como territórios vividos, atravessados por afetos, memórias, disputas e negociações. O corpo-território-samba permitiu perceber que as experiências espaciais da Chavejaria não podem ser dissociadas das relações de poder que tentam regular, mas também das estratégias de invenção e permanência que o coletivo produz cotidianamente.

Por fim, participar de uma luta por direitos significou reconhecer que o conhecimento produzido nesta pesquisa não é exterior às disputas que analisa. A defesa do samba da Chavejaria como patrimônio cultural imaterial junto à Prefeitura de Governador Valadares, a reivindicação pelo direito à memória, a resistência às tentativas de silenciamento e repressão e a afirmação do direito à cidade não constituem apenas temas de investigação, mas processos vivos dos quais a própria pesquisa passou a fazer parte.

Nessa direção, o corpo-território-samba revela-se como uma metodologia em ato: uma forma de conhecer que se produz no encontro entre narrativas, territórios e lutas, assumindo que pesquisar é também tomar parte nas disputas pela possibilidade de outros mundos e de outras formas de vida sempre por vir.

REFERÊNCIAS

ACIOLI, Socorro. **Oração para desaparecer**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **O fogo e o relato**: ensaios sobre criação, escrita. São Paulo: Boitempo, 2018.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGONIZA mas não morre. Intérprete: Beth Carvalho. Compositor: Nelson Sargento (Nelson Mattos). In: De pé no chão. Intérprete: Beth Carvalho. São Paulo: RCA/BMG, 1996. CD, lado A, faixa 12 (3 min).

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**: coleção pesquisa qualitativa. Bookman Editora, 2009.

ALGUÉM me avisou. Intérprete: Dona Ivone Lara. Compositor: Dona Ivone Lara. In: Sorriso Negro. Intérprete: Dona Ivone Lara. Rio de Janeiro: Warner Music Brasil Ltda, 1981. CD, lado A, faixa 3 (3 min).

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

BENZAQUEM, Júlia Figueredo. Reflexões a respeito da ideia do conceito de (r)existências do Sul. **Estudos de Sociologia**, v.2, n.20, 2014.

BILLET, Alexander. **Abalar a cidade**: música e capitalismo, espaço e tempo. Tradução de Caio Silva do Carmo e Maria Luiza de Barros. São Paulo: Sob influência Edições, 2024. 188p.

BRASIL Mestiço, Santuário da Fé. Intérprete: Clara Nunes. Compositor: Paulo Cesar Pinheiro e Mauro Duarte. In: Brasil Mestiço. Intérprete: Clara Nunes. Rio de Janeiro: EMI Records Brasil Ltda, 1992. CD, lado A, faixa 7 (3 min).

CADA CANTIM. “O nosso mercado na Expoleste foi um sucesso!” [...]. Governador Valadares, 27 mai. 2025. Instagram: @cadacantim. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DKHwFauuWMt/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=N Tc4MTIwNjQ2YQ==> . Acesso em: 20 ago. 2025.

CADORE, Caroline Bresolin Maia et al. A formação e a prática interdisciplinar no Brasil: uma entrevista com Djalma Thurler. **INTERthesis**: Revista Internacional Interdisciplinar, v. 21, n. 1, p. 1-15, 2024. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/10032579.pdf>> . Acesso em: 12 out. 2025.

CLAVAL, Paul. “A volta do cultural” na Geografia. **Mercator: Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, CE, ano 1, n. 1, p. 19-28, 2002. Disponível em:

<<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/view/192/158>>. Acesso em: 10 mai. 2025.

_____. Uma, ou Algumas, Abordagem(ns) Cultural(is) na Geografia Humana? In: Espaços culturais: vivências, imaginações e representações. SERPA, Angelo (Org.). Salvador: EDUFBA, 2008.

COISA de pele. Intérprete: Jorge Aragão e Acyr Marques. Compositores: Jorge Aragão e Acyr Marques. In: NEGRO COR. Intérprete: Jorge Aragão e Acyr Marques. Rio de Janeiro: Fina Flor, 2008. CD, lado A, faixa 12 (3 min).

COMENTÁRIO a respeito de John. Intérprete: Belchior. Compositores: Belchior e José Luis Penna. In: Era Uma Vez um Homem e Seu Tempo. Intérprete: Belchior. Rio de Janeiro: Warner Music Brasil Ltda, 1979. CD, faixa 12 (3 min).

CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**. Ubu Editora LTDA-ME, 2016.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza; NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa. O Segredo Da Democracia, O Por Vir Do Sertão Que Segue (N)a Carta De 1946. **Revista de Estudos e Pesquisas Avançadas do Terceiro Setor**, 2018. Disponível em: <<https://portalrevistas.ucb.br/index.php/repats/article/view/10347>>. Acesso em: 15 mar 2025.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. São Paulo: Boitempo editorial, 2017.

DE PAULA, Fernanda Cristina. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. **Geotextos (Salvador)**, v. 7, p. 105-126, 2011. Disponível em: <<http://observatoriodageografia.uepg.br/files/original/bfe6c9cbfde8fd8786070b9305988855be96bcd6.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2024.

DERRIDA, Jacques. **Aprender finalmente a viver**. Entrevista com Jean Birnbaum. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne Editora, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Vadios dois ensaios sobre a razão**. Coordenação científica da edição, tradução e notas Fernanda Bernardo. Tradução de Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo. Revisão da tradução Fernanda Bernardo, Hugo Amaral. Coimbra: Terra Ocre- unip. Lda, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

DESDE que o samba é samba. Intérpretes: Caetano Veloso e Gilberto Gil. Compositor: Caetano Veloso. In: TROPICALIA 2. Intérprete: Caetano Veloso. Rio de Janeiro: Polygram/Philips, 1993. CD, faixa 12 (3 min).

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.

DULCI, Tereza Maria Spyer; MALHEIROS, Mariana Rocha. Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. **Revista Espirales**, v. 5, n. 1, p. 174-193, 2021. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/80876212/Um_giro_decolonial_a_metodologia_cientifica.pdf>. Acesso em 15 nov. 2025.

FERREIRA, Lucas Campos; MOREIRA, Leticia Vasconcellos; NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa. NAS TERRAS DO RIO SEM DONO: A NECROPOLÍTICA AGRÁRIA ECONÔMICA NOS CONFLITOS AGRÁRIOS NO VALE DO RIO DOCE.. In: **Anais do Congresso Internacional de Direitos Humanos**. Anais...Campo Grande(MS) UCDB, 2024. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/xxi-cidh-2024/887936-NAS-TERRAS-DO-RIO-SEM-DONO--A-NECROPOLITICA-AGRARIA-ECONOMICA-NOS-CONFLITOS-AGRARIOS-NO-VALE-DO-RIO-DOCE>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 5 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FORTUNA, Carlos. (Micro) territorialidades: metáfora dissidente do social. **Terr@ Plural**, v. 6, n. 2, p. 199-214, 2012. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/tp/article/download/3278/2988/>>. Acesso em: 21 jun. 2024.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido**: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: NAU, 2011.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Caminhos, encruzilhadas, ponteiros e feitiços para uma filosofia popular brasileira. **Comparative Cultural Studies - European and Latin America Perspectives**, v.7, n. 14, p. 31–44, 2022. Disponível em: <https://oajournals.fupress.net/index.php/ccselap/article/view/13462>. Acesso em: 29 out. 2025.

HADDOCK-LOBO, Rafael. ENCRUZILHADAS FILOSÓFICAS: OUTROS CAMINHOS PARA UMA FILOSOFIA POPULAR BRASILEIRA. **(SYN) THESIS**, v. 14, n. 3, p. 130-141, 2021. Disponível: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/synthesis/article/view/65840>>. Acesso em: 15 out. 2025.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Rogério-Haesbaert/publication/342342357_DO_CORP>

[O-TERRITORIO_AO_TERRITORIO-CORPO_DA_TERRA_CONTRIBUICOES_DECOLONIAIS/links/642ec70c609c170a13fb4191/DO-CORPO-TERRITORIO-AO-TERRITORIO-CORPO-DA-TERRA-CONTRIBUICOES-DECOLONIAIS.pdf](https://nais.links/642ec70c609c170a13fb4191/DO-CORPO-TERRITORIO-AO-TERRITORIO-CORPO-DA-TERRA-CONTRIBUICOES-DECOLONIAIS.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2025.

HAESBAERT, Rogério. **Viver no limite:** território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Editora Bertrand Brasil, 2018.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade:** sobre o giro (multi) territorial/de (s) colonial na América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

HAN, Byung-Chul. **O desaparecimento dos rituais:** uma topologia do presente. Tradução de Gustavo Santos. Barueri: Editora Vozes, 2021.

_____. **Favor fechar os olhos:** em busca de um outro tempo. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021a.

_____. **Sociedade do cansaço.** Editora Vozes Limitada, 2015.

_____. **Psicopolítica:** O Neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

_____. **No Enxame:** perspectivas do digital. Tradução: Lucas Machado. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018a.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo.** 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.

HOLZER, Werther. **A geografia humanista:** uma revisão. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Geografia cultural: uma antologia I. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/6142>>. Acesso em 12 dez. 2025.

SCHEUNEMANN, Ingelore; OOSTERBEEK, L. **Gestão integrada do território:** economia, sociedade, ambiente e cultura. Rio de Janeiro: IBIO, 2012.

LAVAL, Christian. De a nova razão do mundo à escolha da guerra civil e além: retrospectiva de uma caminhada teórica. Tradução de Jean-François Deluchey. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 8ª Região**, Belém, v. 58, n. 114, p. 47–58, 2025.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Dicionário da história social do samba.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2015.

LUIZ ANTONIO SIMAS. “O diverso é divertido [...]”. s.l, 19 mar. 2026. Instagram: @luizantoniosimas. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/DWC6eyMAVXD/>>. Acesso em: 20 mar. 2026.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira; FARIAS, Mayara Helenna Veríssimo de. Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América. **Interações**, Campo Grande, v. 21, n. 3, p. 577-596, 2020.

Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/inter/a/wbtt55LdndtrwfkvRN5vqb/?lang=pt>>.
Acesso em: 10 out. 2025.

MARANDOLA, JR. Eduardo. O lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia (orgs). **Qual o espaço do lugar? Geografia, Epistemologia e Fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003. Disponível em:
<<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/download/11881/7308>>. Acesso em 15 jun. 2025.

MELO, Thiago Pessoa de. Sobre o conceito de (r)existências do sul. **Revista Caboré**, [S. l.], v. 1, n. 4, p. 27–39, 2021.

MEIRELLES, Paola Orcades. A roda de samba como prática de comunicação intertemporal: herança viva da tradição. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p. 180. 2014.

Mercado Municipal de Valadares e Bananicultura de São Geraldo da Piedade são destaque na Expoleste 2025. **Jornal da Cidade**: Governador Valadares e Região Leste de Minas. 21 mai. 2025. Da redação. Disponível em:
<<https://jornaldacidadevaldesdeminas.com/mercado-municipal-de-valadares-e-bananicultura-d-e-sao-geraldo-da-piedade-sao-destaque-na-expoleste-2025/>>. Acesso em: 30 ago. 2025.

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

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **O Corpo-território De colonial**. In: Doris Cristina Vicente da Silva Matos, Cristiane Maria Campelo Lopes Landulfo de Sousa (org.). Suleando conceitos e linguagens: decolonialidades e epistemologias outras. 1.ed. Campinas: Pontes Editores, 2022.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural. **Élisée-Revista de Geografia da UEG**, v. 6, n. 2, p. 116-128, 2017. Disponível em: <revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/6621>. Acesso em: 15 nov. 2025.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. "O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral": os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo Afoxé Pomba de Malê. 2014. 180 f. **Dissertação (Mestrado Acadêmico em Desenho Cultura e Interatividade)** - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.
Disponível em:
<<http://tede2.uefs.br:8080/bitstream/tede/97/2/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20Eduardo%20O%20Miranda.pdf>> Acesso em: 06 nov. 2025.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Rachar e despençar o corpo-território. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, v. 7, n. 1, p. 467-487, 2021. Disponível em:
<<https://www.e-publicacoes.uerj.br/riae/article/view/54972>>. Acesso em: 10 out. 2025.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, p. e329402, 2017. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&form>>. Acesso em: 20 ago. 2025.

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. Disponível em: <<https://www.arquivo.bocc.ubi.pt/pag/mondardo-marcos-o-corpo.pdf>>. Acesso em 20 mai. 2025.

MOREIRA, Letícia Vasconcellos; NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; DE PAULA, Fernanda Cristina. BATE, GIRA, GINGA, SAMBA: tensões do corpo-samba em tempos neoliberais. **Anais do CIDIL**, 2025.

NETO, Lira. **Uma história do samba**: as origens. Editora Companhia das Letras, 2017.

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. Disponível em:

<http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S1982-596X2022000301863&script=sci_arttext>. Acesso em: 12 dez. 2024.

NOVAES, Edmarcius Carvalho; NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; RODRIGUES, Suely Maria. Uma topologia do presente: cenas dos (não) rituais de vida contemporânea. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 39, p. 1–24, 2025. DOI:

10.14393/REVEDFIL.v39a2025-75340. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/75340>. Acesso em: 27 fev. 2026.

Novo presidente do Mercado Municipal quer que local volte a ser referência comercial. **O Olhar**: Governador Valadares e Região Leste de Minas. 19 set. 2025. Redação. Disponível em:

<<https://oohar.com.br/novo-presidente-do-mercado-municipal-quer-que-local-volte-a-ser-referencia-comercial/>>. Acesso em: 30 ago. 2025.

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.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; GUIMARÃES, Diego Jeangregorio Martins; FARIA, Fernanda Nigri. **Direito e literatura enquanto ecologia de saberes: um diálogo entre Boaventura de Sousa Santos e Jacques Derrida**. In: ROHRMANN, C. A.; RIBEIRO, I. P. (Org.). Direito, literatura e culturas jurídicas I. 13. ed. Florianópolis: Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito, 2023, v. 1, p. 177-194. Disponível em: <http://site.conpedi.org.br/publicacoes/w7dsqk3y/q3w3kr96/qM78Za36sxK9MHm5.pdf>.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; MOREIRA, Letícia Vasconcellos. BATE, GIRA, GINGA, SAMBA: o corpo-samba-território como uma categoria de análises decoloniais entre Direito, Arte e Território. **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**, v. 1, n. 31, p. 97-117, 2025. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/23305>>. Acesso em: 10 dez. 2025.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; FERREIRA, Lucas Campos. CRIMINOLOGIA RADICAL E LITERATURA: SELETIVIDADE PUNITIVA NA OBRA NAS TERRAS DO RIO SEM DONO. **Revista Jurídica (0103-3506)**, v. 1, n. 81, 2025. Disponível em: <<https://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/7062>>. Acesso em: 20 dez. 2025.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa. Exu: o orixá da desconstrução. In: Cristiane Brandão Augusto; João Ricardo Dornelles; Rogerio Dutra dos Santos; Wilson Ramos Filho. (Org.). *Novas direitas e genocídio no Brasil*. 1ª.ed. São Paulo: Tirant Lo Blanch, 2021, v. 2, p. 357-365.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; VENTURA, Nathália. **Onde o direito não toca**. Editora Newton Paiva, 2016.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; MOREIRA, Letícia Vasconcellos; SILVA, Brunno Carlos Barbosa da. “É o invisível que comanda o mundo”: diálogos entre Direito, Literatura e Estudos Territoriais a partir de “Oração para desaparecer”, de Socorro Acioli. **UNITAS: Revista Eletrônica de Teologia e Ciência das Religiões**. v. 13 n. 1, p. 89-108, 2025a.

OGASSAVARA, Dante *et al.* Trilhas metodológicas para a revisão narrativa: orientações pragmáticas para sua elaboração. **Ensino & Pesquisa**, v. 23, n. 3, p. 308-318, 2025. Disponível em: <<https://periodicos.unespar.edu.br/ensinoepesquisa/article/view/10317>>. Acesso em 12 jan. 2026.

PARNET, Claire. O abecedário de Gilles Deleuze. **Dirigido por: Pierre-André Boutang. Recuperado de** <http://aquileana.wordpress.com/2011/02/07/gilles-deleuze-el-abecedario>, 1988.

PEREIRA, Carlos Olavo da Cunha. **Nas Terras do Rio Sem Dono**. 2 ed. Rio de Janeiro/RJ: Record, 1990.

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

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

RATZEL, Friedrich. O ESPAÇO DA VIDA [LEBENSRAUM]: UM ESTUDO BIOGEOGRÁFICO (PARTE II). **GEOgraphia**, v. 21, n. 46, p. 120-130, 21 out. 2019.

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

_____, Luiz. **Vence-demanda:** Educação e Descolonização. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

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

_____, Luiz. Epistemologia na Encruzilhada: Política do conhecimento por Exu. **Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 19–30, 2021a. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/abatira/article/view/13339>. Acesso em: 4 mar. 2026.

SCHWARTZ, Germano; MACEDO, Elaine. Pode o Direito ser arte? Respostas a partir do direito & literatura. In: **XV Congresso Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito–CONPEDI**, Manaus. 2006. p. 1013-1031.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas:** ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros. MV Serviços e Editora LTDA-Mórula Editorial, 2013.

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, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no Tempo.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento:** sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas:** Uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 14 ed., 2025.

SIMAS, Luiz Antonio. "[...] O samba é um sistema de organização do mundo das culturas brasileiras de fundamentos africanos [...]". Rio de Janeiro, 25 dez. 2025. Instagram: @luizantoniosimas. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/DSstONBEVtD/>>. Acesso em: 3 jan. 2026.

SIMAS, Luiz Antonio. Dos arredores da Praça Onze aos terreiros de Oswaldo Cruz. **Revista Z Cultural**, ano XI, n. 01, 2016. Disponível em: <https://revistazcultural.pacc.ufjf.br/wp-content/uploads/2016/04/DOS-ARREDORES-DA-PRA%C3%87A-ONZE-AOS-TERREIROS-DE-OSWALDO-CRUZ_-UMA-CIDADE-DE-PEQUENAS-%C3%81FRICAS-%E2%80%93-Revista-Z-Cultural.pdf>. Acesso em: 20 out. 2025.

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

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

TEMPOS Idos. Intérprete: Cartola. Compositor: Cartola (Angenor de Oliveira) e Carlos Cachça (Carlos Moreira de Castro). In: PRANTO DE POETA. Intérprete: Cartola. São Paulo: RCA, 1989. CD, faixa 6 (3 min).

THÜRLER, Djalma; DI ROCHA, Fabio. O que pode um corpo de rua? Experimentações vadias e potencias nomadizantes. **Ambivalências**, v. 4, n. 8, p. 81-100, 2016. Disponível em: <<https://ufs.emnuvens.com.br/Ambivalencias/article/download/6000/5027>>. Acesso em: 20 dez. 2025.

THÜRLER, Djalma. **O corpo trágico na cena contemporânea: this body matters**. Bolsa FUNARTE para Formação em Artes Cênicas, Salvador, 2016.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. (Trad. Livia de Oliveira) São Paulo: Eduel, 2013.

TUAN, Yi-Fu. **Geografia Humanística**. In: CHRISTOFOLETTI, A. (Org.). Perspectiva da Geografia. São Paulo: Difel, p. 143-164, 1982.

VISUAL. Intérprete: Beth Carvalho. Compositor: Neném e Pintado. In: De pé no chão. Intérprete: Beth Carvalho. São Paulo: RCA/BMG, 1996. CD, lado A, faixa 2 (3 min).

APÊNDICE A – ROTEIRO ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Você poderia falar um pouco sobre a sua história com o samba e, especificamente, falar um pouco da sua relação com o samba da Chavejaria?

Como você definiria uma roda de samba? Quais as principais características que você percebe nesse corpo coletivo da roda?

Você poderia falar um pouco sobre como compreende a relação entre o samba e o corpo?

Você considera o corpo no samba uma forma de (r)esistência e reencantamento? Por quê?

A partir da sua vivência na Chavejaria, você acredita que esse coletivo constitui uma forma de tensionamento e (r)esistência nesse território?

Você poderia falar qual é, para você, a relação entre samba e a democracia? E como você definiria uma roda de samba que se pretende democrática?

Em que momentos você sente que o samba e a roda de samba se torna um espaço de liberdade ou de transgressão com normatividade vigente, isto é, de quebra e ruptura com a normas/regras vigentes?

Você poderia falar o que você sente quando está no meio da roda? Como isso atravessa seu corpo?

Qual você acha que é a relação entre a roda de samba da Chavejaria e o Mercado? Dentro disso, qual sua percepção sobre o projeto de revitalização “Nosso Mercado” que está a ocorrer no Mercado Municipal?

Você gostaria de falar mais alguma coisa que não foi perguntada e/ou dita aqui?

APÊNDICE B – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O corpo-território-samba: um diálogo a partir das vivências na roda de samba da "Chavejaria"

Pesquisador: LETICIA VASCONCELLOS MOREIRA

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 91985825.3.0000.5157

Instituição Proponente: Fundação Percival Farquhar/ FPF

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 8.128.656

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram retiradas do documento "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2583579.pdf", datado em 01/09/2025 e PB_PARECER_CONSUBSTANCIADO_CEP_7956269.pdf, datado em 07 de novembro de 2025.

"INTRODUÇÃO: [...] a herança coronelista e escravagista ainda permeia os comércios locais, as igrejas, as praças e os monumentos construídos nesta cidade, que exaltam as memórias de um passado de clientelismo, exploração e exclusão social. No entanto, diante de um cenário árido, discriminatório e excludente que marca a realidade social deste município, há iniciativas que se contrapõem a essa lógica e propõem outras formas de existência e convivência. O coletivo da Chavejaria, em um dos estreitos corredores do Mercado Municipal de Governador Valadares, se porta como uma delas. Quem se aproxima, a metros de distância, sente a vibração dissonante do tambor que emana desse espaço, que se insurge como ponto de resistência e de produção de sentidos outros.

HIPÓTESE: Sustenta-se que a roda de samba da Chavejaria, compreendida como corpo-território-samba, constitui-se em ponto nodal de prática decolonial, capaz de tensionar a racionalidade neoliberal e colonial. Tal experiência se caracteriza por sua abertura ao que e a quem chega, promovendo encontros que impulsionam formas coletivas de resistência,

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000, BLOCO-C4 - Campus 2
Bairro: Universitário **CEP:** 35.020-220
UF: MG **Município:** GOVERNADOR VALADARES
Telefone: (33)3279-5575 **E-mail:** cep@univale.br

UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF



Continuação do Parecer: 8.128.656

reencantamento da vida, fortalecimento do sentimento de pertencimento, incorporação de uma democracia por vir e produção de saberes que confrontam processos de exclusão e gentrificação nos espaços urbanos. METODOLOGIA: A metodologia do projeto será organizada em duas etapas: i) delineamento do estudo e revisão bibliográfica narrativa, e ii) pesquisa de campo com a Roda de Samba da Chavejaria. A primeira etapa caracteriza-se como pesquisa qualitativa exploratória, com procedimento bibliográfico, fundamentada na análise de fontes secundárias, como livros, artigos, teses e dissertações, com o objetivo de reunir informações relevantes sobre corpo, território e práticas simbólicas do samba, construindo base teórica sólida. A segunda etapa consiste em pesquisa empírica exploratória, realizada por entrevistas semiestruturadas, com o objetivo de compreender como os integrantes da Roda de Samba da Chavejaria vivenciam o samba como corpo-território e prática de (r)existência decolonial no Mercado Municipal de Governador Valadares. As entrevistas terão caráter conversacional, abordando memórias, sociabilidades, práticas de reencantamento da vida, desafios enfrentados, conquistas, referências culturais e experiências territoriais. O entrevistador atuará como instigador, estimulando respostas espontâneas e aprofundadas, de modo a revelar significados atribuídos à prática do samba enquanto expressão estética, política e comunitária. A coleta de dados ocorrerá no espaço denominado "Chaveiro", território simbólico do grupo, em dias e horários previamente combinados, garantindo privacidade, conforto e segurança. O primeiro contato será com o líder do coletivo, a fim de apresentar os objetivos e viabilizar a entrada em campo. O "Chaveiro" não é apenas cenário, mas território constituído pela roda, espaço de encontros e socialidade que potencializa a confiança e a riqueza dos relatos. As entrevistas serão gravadas em áudio e poderão ser registradas por fotografias, assegurando a fidedignidade das informações. O universo da pesquisa compreende os participantes do "núcleo duro" da roda, frequentadores assíduos e referências históricas. A amostra será não probabilística, obtida por meio da técnica de "bola de neve", iniciando-se com informantes chave que indicarão novos participantes até alcançar saturação teórica, quando novas informações se tornarem redundantes.

CRITÉRIOS DE INCLUSÃO: Serão incluídos na pesquisa os participantes que atenderem aos seguintes requisitos: Pertencer à uma espécie de "núcleo-duro" da Roda de Samba da Chavejaria, isto é, assumir há certo tempo uma posição na composição da roda; Residir na cidade de Governador Valadares/MG no momento de sua participação na pesquisa; Possuir idade mínima de 18 anos e ser civilmente capaz, respondendo por seus atos da vida civil;

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000, BLOCO-C4 - Campus 2

Bairro: Universitário

CEP: 35.020-220

UF: MG

Município: GOVERNADOR VALADARES

Telefone: (33)3279-5575

E-mail: cep@univale.br

UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF



Continuação do Parecer: 8.128.656

Demonstrar disponibilidade para participar da pesquisa; Desempenhar papéis significativos na condução ou organização da roda de samba, assegurando diversidade de posições ocupadas (canto, coro, instrumentos, entre outros); Aceitar voluntariamente participar da pesquisa, assinando o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Anexo B); Assinar o Termo de Cessão de Direitos de Imagem e Voz (Anexo C).

CRITÉRIOS DE EXCLUSÃO: Serão excluídos da pesquisa os indivíduos que se enquadrarem em uma ou mais das seguintes situações: Não participar da Roda de Samba da Chavejaria e/ou ter conhecido a roda há pouco tempo; Não residir na cidade de Governador Valadares/MG no momento da coleta; Não possuir a idade mínima de 18 anos ou não ser civilmente capaz; Não aceitar participar voluntariamente da pesquisa; Recusar-se a assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Anexo B); Recusar-se a assinar o Termo de Cessão de Direitos de Imagem e Voz (Anexo C)."
(PB_PARECER_CONSUBSTANCIADO_CEP_7956269.pdf, págs. 1-3)

Objetivo da Pesquisa:

"OBJETIVO PRIMÁRIO: Investigar, a partir de uma dimensão interdisciplinar, encruzilhada e derridiana, entre filosofia popular, arte, e estudos territoriais, bem como sob a rasura do corpo-território, se e como o corpoterritório-samba da Chavejaria, ao ocupar o Mercado Municipal de Governador Valadares, pode se manifestar como (r)existência contra-hegemônica e abrir caminhos para uma democracia por vir.

OBJETIVO SECUNDÁRIO: (i) Perscrutar os aportes teóricos do neoliberalismo, enquanto racionalidade, forma de governamentalidade e regime psicopolítico de poder; (ii) Promover interlocução entre as abordagens do pensamento descolonial como forma de desconstruir a colonialidade epistêmica e normativa, tratando de vivências e experiências a partir de corpos-territórios subalternos; (iii) Estabelecer um diálogo entre os estudos territoriais latino-americanos sobre o corpo-território e a performance corporal do samba, em vistas à construção da categoria corpo-território-samba; (iv) Cotejar o construto teórico com as narrativas e percepções do coletivo da roda de samba da Chavejaria, mapeando incorporações de (r)esistência e reencantos no Mercado Municipal; (v) Conjecturar a categoria corpo-território-samba como uma categoria de (r)esistência política descolonial, a incorporar as possibilidades de uma democracia por vir." (PB_PARECER_CONSUBSTANCIADO_CEP_7956269.pdf, págs. 3-4)

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

"RISCOS: Por se tratar de uma pesquisa com seres humanos, os riscos desta investigação são principalmente intelectuais, psíquicos e culturais, de nível mínimo a baixo. Eles decorrem da

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000, BLOCO-C4 - Campus 2
Bairro: Universitário **CEP:** 35.020-220
UF: MG **Município:** GOVERNADOR VALADARES
Telefone: (33)3279-5575 **E-mail:** cep@univale.br

UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF



Continuação do Parecer: 8.128.656

exposição dos participantes ao resgate de memórias pessoais e experiências vividas na Roda de Samba da Chavejaria, bem como da necessidade de refletir sobre práticas, significados e trajetórias que mobilizam emoções, intimidade e vínculos comunitários. Além disso, os sujeitos podem sentir insegurança quanto às respostas consideradas apropriadas, diante da expectativa de produzir relatos sinceros sobre suas experiências corporais, territoriais e simbólicas. Para minimizar esses riscos, a pesquisa seguirá estritamente os princípios éticos descritos nas Resoluções CNS nº 466/12 e nº 510/16, garantindo que a participação seja voluntária, podendo o participante interromper ou desistir da entrevista a qualquer momento. Qualquer pergunta que cause constrangimento ou desconforto poderá ser recusada, e o entrevistador poderá passar para a próxima questão. A privacidade, integridade emocional e bem-estar físico dos participantes serão respeitados, assegurando um ambiente confortável e seguro para a expressão de memórias, percepções e vivências. Os participantes serão informados previamente sobre os objetivos, metodologia e procedimentos do estudo, incluindo registros em áudio, fotografia e materiais produzidos, por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que também garante os direitos de imagem e voz. Antes da divulgação pública de quaisquer resultados ou materiais produzidos, os participantes terão acesso prévio ao conteúdo e poderão expressar concordância ou discordância quanto aos aspectos técnicos e à apresentação de suas falas. Não haverá custos para participação nem oferecimento de vantagens financeiras; entretanto, caso algum dano decorrente da pesquisa seja comprovado, os participantes terão direito a ressarcimento, a ser efetuado da forma mais conveniente para eles, preservando a possibilidade de buscar indenização pelas vias legais, se desejarem. Dessa forma, a pesquisa busca assegurar que os participantes possam compartilhar suas experiências do corpo-território-samba, incluindo práticas de (r)existência, sociabilidades e memórias territoriais, sem exposição indevida, promovendo a produção de conhecimento com respeito à subjetividade, cultura e espiritualidade dos sujeitos.

BENEFÍCIOS: Como benefícios da pesquisa, destaca-se que a contribuição dos participantes ocorre de forma coletiva, pois suas narrativas possibilitam refletir sobre caminhos para a implementação e o aprimoramento de políticas públicas voltadas a pessoas que integram rodas de samba. Além disso, o resgate das memórias dos integrantes da Chavejaria contribui para o registro da história da comunidade local, permitindo que os próprios sujeitos contem sua trajetória e rompam barreiras de preconceito, constituindo um arcabouço de saberes situado que valoriza a história e a cultura de Governador Valadares. A organização, análise e sistematização dessas informações permitirão a disseminação do conhecimento dentro e fora

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000, BLOCO-C4 - Campus 2

Bairro: Universitário

CEP: 35.020-220

UF: MG

Município: GOVERNADOR VALADARES

Telefone: (33)3279-5575

E-mail: cep@univale.br

**UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF**



Continuação do Parecer: 8.128.656

da universidade, fortalecendo direitos humanos, coletivos e demais organizações civis que atuam na temática, como os conselhos de direito. Ademais, os resultados da pesquisa podem subsidiar a proposição de medidas culturais, incluindo a valorização da Roda de Samba da Chavejaria enquanto patrimônio cultural local, similar ao reconhecimento da roda de samba de Belo Horizonte como patrimônio cultural oficial da cidade. Tal reconhecimento contribuiria para a preservação das práticas, memórias e territorialidades associadas à Chavejaria, consolidando sua dimensão simbólica, política e social, ao mesmo tempo em que reforça o sentido de pertencimento e a visibilidade da comunidade que a sustenta." (PB_PARECER_CONSUBSTANCIADO_CEP_7956269.pdf, págs. 4-5)

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

"Trata-se de um estudo observacional, exploratório, de corte transversal, com abordagem qualitativa, voltado à análise da roda de samba da Chavejaria enquanto expressão do corpo-território-samba e prática sociocultural de (r)existência decolonial. A população-alvo corresponde aos participantes dessa roda, com amostra composta por aqueles que integram o chamado 'núcleo duro' e frequentadores assíduos desde a sua origem, que permanecem como referências vivas na composição da roda, seja na execução de instrumentos, seja no canto e coro. Estes sujeitos não apenas participam, mas também desempenham papel ativo na manutenção e condução da roda, garantindo a continuidade de seus códigos, saberes e modos de sociabilidade. As entrevistas abordarão dimensões históricas, afetivas e performáticas, buscando compreender como os participantes percebem o papel da Chavejaria na preservação de memórias coletivas, na transmissão de saberes populares e na produção de um espaço-tempo de reencantamento da vida." (PB_PARECER_CONSUBSTANCIADO_CEP_7956269.pdf, págs. 5-6)

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Vide campo "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Recomendações:

Vide campo "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Trata-se de uma resposta ao parecer consubstanciado CEP n.º 7.956.269 datado em 07/11/2025.

PENDÊNCIA 1: CRONOGRAMA - O cronograma do estudo não está adequado, pois não informa o

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000, BLOCO-C4 - Campus 2
Bairro: Universitário **CEP:** 35.020-220
UF: MG **Município:** GOVERNADOR VALADARES
Telefone: (33)3279-5575 **E-mail:** cep@univale.br

**UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF**



Continuação do Parecer: 8.128.656

ano em será desenvolvido. Sendo assim, solicita-se a adequação do cronograma, com o compromisso explícito do pesquisador de que o estudo será iniciado somente a partir da aprovação pelo Sistema CEP/Conep (Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.3.f).

RESPOSTA: Foi adequado o cronograma inserindo-se o ano em que será desenvolvido (p.37). Além disso, foi inserido o compromisso explícito do item 3.3.f da Norma Operacional CNS nº 001 de 2013 (p.37). Também foi incluído de igual forma no arquivo *¿Cronogramaassinado_.pdf¿*.

ANÁLISE: Pendência atendida.

PENDÊNCIA 2.1: DIVULGAÇÃO DOS RESULTADOS - Solicita-se inserir no projeto detalhado a garantia do pesquisador de que os resultados do estudo serão divulgados para os participantes da pesquisa e instituições onde os dados foram obtidos (Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.4.1.14).

RESPOSTA À PENDÊNCIA 2.1: Foi inserido na p.46 do projeto detalhado que os resultados do estudo serão divulgados para os participantes da pesquisa e instituições onde os dados foram obtidos, de acordo com a Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.4.1.14)

ANÁLISE: Pendência atendida.

PENDÊNCIA 2.2: DIVULGAÇÃO DOS RESULTADOS - Solicita-se que seja incluída no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido a garantia de acesso aos resultados da pesquisa pelos participantes (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso VI).

RESPOSTA À PENDÊNCIA 2.2: Foi inserido na p.4 do TCLE bem como na p.47 do Projeto a garantia de acesso aos resultados da pesquisa pelos participantes, de acordo com a Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso VI. (Destacado em amarelo)

ANÁLISE: Pendência atendida.

PENDÊNCIA 2.3: DIVULGAÇÃO DOS RESULTADOS - Solicita-se incluir no Processo e no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido o compromisso da pesquisadora em divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível ao grupo ou população que foi pesquisada (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 3º, Inciso IV; Artigo 17, Inciso VI).

RESPOSTA À PENDÊNCIA 2.3: Foi inserido na p 47 do projeto (*¿brochura.pdf¿*) e no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido ("TCLE.docx") (p. 4) o compromisso em divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível ao grupo ou população que foi pesquisada, de

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000,BLOCO-C4 - Campus 2

Bairro: Universitário

CEP: 35.020-220

UF: MG

Município: GOVERNADOR VALADARES

Telefone: (33)3279-5575

E-mail: cep@univale.br

**UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF**



Continuação do Parecer: 8.128.656

acordo com a Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 3º, Inciso IV; Artigo 17, Inciso VI.

ANÁLISE: Pendência atendida.

PENDÊNCIA 3.1: TCLE - Solicita-se incluir no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido a justificativa da pesquisa, em linguagem clara e acessível, aos participantes da pesquisa, respeitada a natureza da pesquisa (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso I).

RESPOSTA À PENDÊNCIA 3.1: Foi inserido na p. 2 do TCLE e na p. 45 do projeto a justificativa da pesquisa, em linguagem clara e acessível, aos participantes da pesquisa, respeitada a natureza da pesquisa, de acordo com a Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso I.

ANÁLISE: Pendência atendida.

PENDÊNCIA 3.2: TCLE - O Registro de Consentimento Livre e Esclarecido e Esclarecido deve informar os meios de contato com o CEP (como o endereço, e-mail e telefone nacional), assim como os horários de atendimento ao público.

Também é necessário apresentar, em linguagem simples, uma breve explicação sobre o que é o CEP. (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso IX). Solicita-se adequação.

RESPOSTA À PENDÊNCIA 3.2: Foi inserido na (p.1) do TCLE e no projeto (p.44) os meios de contato com o CEP (como o endereço, e-mail e telefone nacional), assim como os horários de atendimento ao público. Além de uma breve explicação sobre o que é o CEP, de acordo com a Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso IX.

ANÁLISE: Pendência atendida.

PENDÊNCIA 3.3: TCLE - Solicita-se que os riscos da pesquisa sejam expressos de forma clara no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme descrito no Projeto e Informações Básicas, bem como a apresentação das providências e cautelas a serem empregadas para evitar e/ou reduzir efeitos e condições que possam vir a causar algum dano ao participante de pesquisa (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 2º, Inciso XXV; Artigo 17, Inciso II).

RESPOSTA À PENDÊNCIA 3.3: Foi inserido expressamente no TCLE (p. 3) e no Projeto (p.46) as providências e cautelas a serem empregadas a fim de evitar e/ou reduzir efeitos e condições que possam vir a causar algum dano ao participante de pesquisa, de acordo com a Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 2º, Inciso XXV; Artigo 17, Inciso II).

ANÁLISE: Pendência atendida.

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000,BLOCO-C4 - Campus 2

Bairro: Universitário

CEP: 35.020-220

UF: MG

Município: GOVERNADOR VALADARES

Telefone: (33)3279-5575

E-mail: cep@univale.br

**UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF**



Continuação do Parecer: 8.128.656

PENDÊNCIA 3.4: TCLE - Deve constar no Processo e no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido e/ou do Assentimento Livre e Esclarecido a garantia de que o participante decidirá se sua identidade será ou não divulgada e quais são, dentre as informações que forneceu, as que podem ser tratadas de forma pública ou optar pelo sigilo e confidencialidade da sua identidade. Caso o participante opte pela manutenção do seu anonimato, cabe ao/à pesquisador/a descrever os procedimentos que assegurem a confidencialidade e a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa. Neste sentido, é importante destacar que os dados somente poderão ser repassados a terceiros depois de anonimizados (Resolução CNS 510 de 2016, Artigo 17, Inciso IV). Solicita-se adequação.

RESPOSTA À PENDÊNCIA 3.4: Foi inserido no Processo ([¿brochura.pdf¿](#)) na p. 48 e 49 e no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido e/ou do Assentimento Livre e Esclarecido ([¿TCLE.docx¿](#)) na p. 5 e 7 a garantia de que o participante decidirá se sua identidade será ou não divulgada e quais são, dentre as informações que forneceu, as que podem ser tratadas de forma pública ou optar pelo sigilo e confidencialidade da sua identidade. Caso o participante opte pela manutenção do seu anonimato, foram descritos os procedimentos que assegurem a confidencialidade e a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa, de acordo com a Resolução CNS 510 de 2016, Artigo 17, Inciso IV.

ANÁLISE: Pendência atendida.

Considerações Finais a critério do CEP:

Diante do exposto, o Comitê de Ética em Pesquisa - CEP, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS n.º 510, de 2016, na Resolução CNS n.º 466, de 2012, e na Norma Operacional n.º 001, de 2013, do CNS, manifesta-se pela aprovação do protocolo de pesquisa proposto.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Outros	tcle_modificado.docx	24/11/2025 08:19:30	ROSILEIDE DE SOUZA MELO	Aceito
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_P ROJETO_2583579.pdf	13/11/2025 20:52:38		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	brochura.pdf	13/11/2025 20:52:07	LETICIA VASCONCELLOS MOREIRA	Aceito
Outros	CARTA_RESPOSTA_AS_PENDENCIA	13/11/2025	LETICIA	Aceito

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000, BLOCO-C4 - Campus 2

Bairro: Universitário

CEP: 35.020-220

UF: MG

Município: GOVERNADOR VALADARES

Telefone: (33)3279-5575

E-mail: cep@univale.br

**UNIVERSIDADE VALE DO RIO
DOCE/ FUNDAÇÃO PERCIVAL
FARQUHAR- FPF**



Continuação do Parecer: 8.128.656

Outros	.pdf	20:46:27	VASCONCELLOS MOREIRA	Aceito
Cronograma	Cronograma_assinado_.pdf	13/11/2025 20:41:26	LETICIA VASCONCELLOS MOREIRA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.docx	13/11/2025 20:35:45	LETICIA VASCONCELLOS MOREIRA	Aceito
Folha de Rosto	folha_De_Rosto_assinado.pdf	01/09/2025 17:19:39	LETICIA VASCONCELLOS MOREIRA	Aceito
Outros	Formulario_para_mandar_01_assinado.pdf	01/09/2025 17:04:57	LETICIA VASCONCELLOS MOREIRA	Aceito
Outros	Termo_de_Compromisso_e_responsabilidade_para_mandar_assinado.pdf	01/09/2025 17:03:58	LETICIA VASCONCELLOS MOREIRA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOVERNADOR VALADARES, 21 de Janeiro de 2026

Assinado por:
Mônica Valadares Martins
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Israel Pinheiro 2000,BLOCO-C4 - Campus 2
Bairro: Universitário **CEP:** 35.020-220
UF: MG **Município:** GOVERNADOR VALADARES
Telefone: (33)3279-5575 **E-mail:** cep@univale.br