

## BATE, GIRA, GINGA, SAMBA: tensões do corpo-samba em tempos neoliberais

### BEAT, SPIN, SWAY, SAMBA: Tensions of the Samba-Body in Neoliberal Times

*Letícia Vasconcellos Moreira*<sup>1</sup>  
*Bernardo Gomes Barbosa Nogueira*<sup>2</sup>  
*Fernanda Cristina de Paula*<sup>3</sup>

RESUMO: Enquanto um fenômeno que encontra linhas de fuga da racionalidade neoliberal e do colonialismo, o corpo-samba-território se apõe em linha de contestação ao achatamento existencial que propõe o paradigma científico moderno. Ao se inscrever coletivamente, o corpo em roda de samba tensiona as dinâmicas neoliberais que penetram o espaço, territorializando-o em afirmação da vida: existir, (r)existir e resistir. Por esse motivo, por meio de uma pesquisa qualitativa em artigos e livros, a ideia é investigar a potencialidade desse corpo-samba-território como um microterritório de resistência decolonial. Enquanto metáfora que colabora para as leituras de Direitos e Humanidades — vez que dialoga com a inscrição colonial do direito em face da herança dos corpos pretos — e como uma fresta por onde o Outro habita, conclui-se com a percepção de que essa categoria resgata a dimensão do *por vir*. Face à dimensão de alteridade na desconstrução derridiana, o corpo-samba-território se põe como uma possível imagem da desconstrução em face do colonialismo, sendo ele próprio a democracia por vir.

PALAVRAS-CHAVE: corpo-samba; resistência; microterritório; Direito e Humanidades; por vir.

ABSTRACT: As a phenomenon that finds lines of flight from neoliberal rationality and colonialism, the body-samba-territory stands as a line of contestation against the existential flattening proposed by the modern scientific paradigm. By inscribing itself collectively, the body within the samba circle tensions the neoliberal dynamics that permeate space, territorializing it in affirmation of life: to exist, (re)exist, and resist. For this reason, through qualitative research in articles and books, the aim is to investigate the potential of this body-samba-territory as a microterritory of decolonial resistance. As a metaphor that contributes to readings in Law and the Humanities — as it engages with the colonial inscription of law in the face of the legacy of Black bodies — and as a crack through which the Other inhabits, it is concluded that this category retrieves the dimension of the "to come." In light of the Derridean deconstruction of alterity, the body-samba-territory emerges as a possible image of deconstruction in the face of colonialism, being itself the democracy to come.

KEYWORDS: samba-body; resistance; microterritory; Law and Humanities; yet-to-come.

---

<sup>1</sup>Mestranda em Gestão Integrada e Cultural do Território na Universidade do Vale do Rio Doce, Governador Valadares, MG, Brasil. Pesquisadora bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1149387209662464>. E-mail: [leticia.vasconcellos@univale.br](mailto:leticia.vasconcellos@univale.br).

<sup>2</sup>Doutor em Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, MG, Brasil, com estágio de Doutorado na Universidade de Coimbra, COI, Portugal. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8970715085414975>. E-mail: [bernardo.nogueira@univale.br](mailto:bernardo.nogueira@univale.br).

<sup>3</sup>Doutora em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil, com estágio de Doutorado na Université de Pau et des Pays de l'Adour, França. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9478175002190902>. Email: [fernanda.paula@univale.br](mailto:fernanda.paula@univale.br).

## 1. INTRODUÇÃO

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

Essa pesquisa<sup>4</sup>, que perpassa a encruzilhada corpo, samba e território, se propõe a investigar como o corpo-samba-território, categoria que visa expressar o corpo enquanto (re)encantamento, liberdade e desejo, pode se constituir como um microterritório de resistência decolonial. Trata-se de um estudo qualitativo e a metodologia utilizada será a revisão teórica da literatura com a pesquisa em livros, artigos, dissertações e teses. Dialogam nesse estudo, principalmente: Dardot e Laval (2017), Han (2021; 2022) Simas (2024), Rufino (2019; 2023), Haddock-Lobo (2020), Sodré (1998), Santos (2007).

Inicialmente, analisar-se-á os contornos do pano de fundo neoliberal, a partir dos franceses Pierre Dardot e Christian Laval em diálogo com os escritos do filósofo sul-coreano Byung Chul-Han, que amplia a compreensão sobre essa nova lógica de poder, a qual torna a vida mais contingente, efêmera e sem conexões. Em seguida, a partir da categoria corpo-território, discute-se a corporeidade do samba como espaço de luta e afirmação identitária. Por fim, conclui-se com a criação da metáfora *corpo-samba-território* como uma categoria que evidencia microterritorialidades de resistência política decolonial frente à normatividade hegemônica, que silencia experiências e práticas que não se enquadram em

---

<sup>4</sup>O presente trabalho insere-se no projeto de pesquisa em andamento na Universidade Vale do Rio Doce/UNIVALE, intitulado “Direito, literatura e reinvenções simbólicas do território: diálogos em tempos neoliberais”, com o apoio da Univale/FPF; FAPEMIG e CAPES.. Este projeto se efetiva no âmbito do Grupo de Estudos CNPq NIESD - “Núcleo Interdisciplinar Educação, Saúde e Direitos” em face de seu Projeto Estruturante “Territorialidades, Vulnerabilidades e Resiliências, estruturado junto à Linha de Pesquisa “Território, sociedade e saúde”, abrigada na área de concentração em “Estudos Territoriais” do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Gestão Integrada do Território - GIT.

sua matriz produtivista. O corpo-samba-território se insere como um contraponto a essa lógica predatória, instaurando espaços de reencantamento e pertencimento; resgatando a liberdade e a dignidade como princípios fundantes de uma democracia *por vir* que se pretenda, genuinamente, plural e inclusiva.

## 2. O FUNDO SEM FUNDO: RACIONALIDADE NEOLIBERAL E O COLONIALISMO

*Pois esse é o único alento do trabalhador. Desde a senzala... Vem desde o tempo da senzala. Do batuque, da Cabala. O som que a todo povo embala (Nunes, 1980)*

Inicialmente, cabe dizer que a leitura que se pretende toma como alicerce a percepção neoliberal de mundo; uma percepção que atravessa o modo dos corpos serem/verem/perceberem/estarem no território. Aqui, entendemos que a discussão desse pano de fundo é essencial para a travessia que pretendemos propor pois, pretendemos intuir que a corporeidade, olhada a partir da óptica da roda de samba, tenciona múltiplas camadas desse espaço marcado pela “nova razão do mundo”<sup>5</sup> — que se infiltra de forma a reforçar aspectos coloniais e colocar obstáculos ao reconhecimento do Outro e de seus saberes, aqueles que não se originam de sua *ratio* ou que com ela não estejam consoantes.

Mais do que uma ideologia ou uma política econômica, o sistema neoliberal é uma forma de racionalidade. Como tal, não apenas orienta as decisões dos governantes, mas também molda e regula a própria conduta daqueles que são governados. Nas últimas décadas, o avanço das tecnologias de informação e comunicação, aliadas à expansão das políticas neoliberais, têm promovido mudanças significativas nas dinâmicas psico-sócio-espaciais e, por conseguinte, uma captura cada vez mais intensa da própria existência. Nessa conjuntura, essa racionalidade, que sustenta o capitalismo contemporâneo — desenfreado—, opera como uma norma geral de vida que se infiltra e confina nossas subjetividades (Dardot e Laval, 2017).

Isto é, se constitui como um regime de poder que redefine nossas formas de existir, pensar e agir, por meio de um conjunto de discursos, práticas e dispositivos que modula, não apenas as instituições e os Estados mas, também, a psique, esculpindo indivíduos segundo o

---

<sup>5</sup> Expressão cunhada por Dardot e Laval (2017).

princípio universal da concorrência e transformando a própria vida em um campo de autogestão e auto vigilância constantes em prol do desempenho (Dardot e Laval, 2017). Atentos ao que nos revela Dardot e Laval (2017), compreendemos que o neoliberalismo não seria apenas uma restauração ou retorno ao liberalismo “original”, mas sim, e antes, uma ordem que domina nosso *modus operandi*, coloniza nosso imaginário e corrompe o próprio tempo — ao menos, a percepção sobre ele.

A reflexão sobre a mudança na maneira como concebemos nossa vida e nosso destino conduz, necessariamente, a reflexão sobre a problemática tempo, haja vista que a existência nesse espaço-tempo se dá em um novo ritmo “neoliberalizado” — capturado pela óptica neoliberal – ou, nos dizeres Cray (2016), em um novo espaço de colonização total do tempo humano em devoção ao trabalho, que elimina momentos de descanso 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 (Billet, 2024, p. 43).

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

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

Para Dardot e Laval (2017), o sujeito neoliberal se configura como o “homem-empresa” ou “sujeito empresarial”, aquele que, encerrado em si mesmo e em seus

próprios projetos e ambições, torna-se incapaz de estabelecer vínculos genuínos com o outro. Silva et al. (2023, p. 5), citando Haboski e Conte, nos traz:

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

Na prática, isso significa que todas as esferas da vida humana — profissional, pessoal, educacional e social — passam a ser regidas por critérios de eficiência, utilidade, produtividade, competitividade e rentabilidade, próprios da lógica empresarial. Enquanto empreendedor de si, torna-se incapaz de estabelecer relações que não estejam submetidas a algum propósito ou cálculo de benefício (HAN, 2020, p. 11).

Enquanto *homo economicus*<sup>6</sup>, é um ser incapaz de conclusão, pois vive uma lógica marcada pela hiperatividade, pelo excesso de estímulos e pela ausência de momentos ritualísticos que proporcionem fechamento, significado, identidade, pertencimento, memória — inclusive, o fechamento dos próprios olhos, como nos diria Han (2021a). O que aqui, nos conta sobre como, pensar o corpo em roda —sinônimo de em relação— é um veículo para a experiência ritualística, que cria um espaço-tempo de ressonância coletiva, além de pertencimento entre os envolvidos. Para Han (2021b, p. 13) “Os rituais geram uma comunidade de ressonância capaz de harmonia, de um ritmo comum: Os rituais criam eixos de ressonância que se estabelecem sócio culturalmente [...]. Sem ressonância, a pessoa é repelida e isolada em si mesma”.

Na dinâmica da roda, a percepção sobre a qual gostaríamos de discorrer perpassa por imaginar um corpo que, em roda instaura uma ressonância com possibilidades de resgatar a dimensão ritualística—tão rara em mpos neoliberais, como nos conta Han (2021)—, que favorece o encontro, a presença e a construção de morada no Outro, no resgate do tempo coletivo. Na sociedade atual, caracterizada pela autogestão incessante e pela aceleração, os

---

<sup>6</sup> Expressão utilizada na obra “A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal” de Dardot e Laval (2017).

ciclos deixam de se fechar, as experiências não se sedimentam, e tudo se torna fragmentado, sucessivo e efêmero, inclusive as relações:

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

Ao mesmo tempo em que essa racionalidade fragmenta a comunidade e a possibilidade de relação com o Outro, também descortina uma clivagem cultural e religiosa sem precedentes, como anota Brown (2019, p. 11). Isto é, divisões ou fragmentações dentro de uma sociedade com base em diferenças culturais, como valores, crenças religiosidades que, na formulação de Santos (2007), podemos entender que deságua no processo de silenciamento do que vem do Sul global pela preponderância e dominação do conhecimento produzido no Norte.

O sociólogo português nos apresenta o conceito da “linha abissal” que, central em sua proposta das Epistemologias do Sul, representa a cisão profunda, mas invisível, entre quem é reconhecido e quem é ignorado, entre o conhecimento classificado como relevante e os saberes desvalorizados pelo pensamento hegemônico, estabelecendo-se, assim, uma hierarquia dos saberes. A abordagem que Santos (2007) nos apresenta, por óbvio, não deixa de passar pela descolonização ou mudança de eixo na percepção do mundo —virar de ponta cabeça, como nos diria Rufino (2023)— como prática à ampliação das perspectivas de análise do território e as relações de poder que o constituem.

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

Esse processo resulta em um modo de compreensão do mundo e, portanto, de maquinação da vida —aquilo que tem por base o que Enrique Dussel (1993) chamaria do

“mito da modernidade europeia” —, que, com toda sua força, incute na construção histórica uma forma única e abalizada de construção de saberes e construção normativa, mas também de vivências, de divisão do solo, do tempo, da memória, do trabalho. Aqui, Quadros (2018) nos diz como o paradigma filosófico ou científico moderno vai em busca de uma homogeneização da existência, ou seja, em busca de uma uniformização e retinização de toda pluralidade existencial.

Na contramão, em uma ecologia de saberes se pretende perceber “um conjunto de epistemologias que partem da diversidade e da globalização contra-hegemônica” (Santos, 2006, p. 143), ou seja, saberes tendentes a questionar desigualdades vigentes - citamos, aqui, aquelas presentes no próprio arcabouço normativo - e os discursos hegemônicos que ocultam outros códigos, outros ritmos e formas outras de organização que subvertem a lógica neoliberal.

Nos dizeres de Nogueira *et al.* (2023) “[...] 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 das ruas, das rodas, das encruzilhadas. De todo modo, um pensamento ecológico implica no reconhecimento dos corpos como agentes na produção de saberes, códigos, normas, cultura, conhecimentos, entre outras estratégias de invenção de vida, como ensina Luiz Antônio Simas:

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, 2022, p. 23, grifo nosso)

Do ponto de vista epistemológico, com o suporte das epistemologias do Sul propostas pelo sociólogo supracitado, podemos afirmar que essa reflexão se apoia em um ideário que não apenas valoriza as práticas dos saberes subalternizados, mas, sobretudo, reconhece a centralidade dos atores sociais envolvidos -- moldados e constituídos por essas mesmas práticas--, que enfrentam um desafio de reparação, reinscrição dos danos causados pelo

saber capitalista engendrado sob a alcunha da relação colonial com o mundo. As fronteiras epistemológicas funcionam como um mecanismo invisível que, conforme nos ensina o mesmo autor, sustentam as barreiras visíveis inscritas nos corpos do povo negro escravizado. Essas marcas não são apenas físicas, mas também simbólicas, perpetuando-se na dilaceração da memória e na fragmentação da identidade afro em diáspora.

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. Elementos que nos ensinam de forma mais profunda do que os sentidos acostumados à normatividade, os quais, aprisionados por padrões cristalizados, restringem nossa imaginação e percepção do mundo e do Outro (Simas, 2024). Assim, a roda não é apenas um espaço de movimento, mas um território de aprendizado e encontro, onde o corpo se torna linguagem e a ginga, uma estratégia de resistência, existência e (r)existência, que desafia normas raciais, espaciais e estéticas impostas.

Dessa forma, o corpo, ao se entregar ao ritual e ao movimento do samba, inscreve-se na coletividade e no círculo, preenchendo, com seus contornos e sínopes, os vazios deixados por essa razão contemporânea que, como aponta Han (2021b) é marcada por uma ultraindividualidade, aceleração e pela ausência de conclusão, na qual o ritmo contínuo da produtividade esvazia a cadência natural das coisas.

No samba, porém, o corpo resgata o tempo; resgata o tempo do Outro - um tempo que pulsa, que se dobra, desdobra e se reinventa, no qual a musicalidade opera como um contra-ritmo à lógica extenuante neoliberal. É no encontro, no giro e na síncope que se reafirma a existência, criando brechas para a duração, a experiência e a partilha, escassas no fluxo incessante do presente. A próxima seção se dedica à compreensão desse ator social, que, em roda, se inscreve em resistência através e sempre por meio do corpo.

### **3. “O SAMBA NÃO SERIA O DONO DO CORPO?”: INSCRIÇÕES DO CORPO-TERRITÓRIO NA RODA**

*Fazer samba não é contar piada. E quem faz samba assim não é de nada. O bom samba é uma forma de oração. Porque o samba é a tristeza que balança. E a tristeza tem sempre uma esperança (Morais e Powell, 1967)*

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

No entanto, o fio condutor aqui adotado paira sobre um corpo que não bambeia, que é aquele que dá sustento às reflexões que tecemos na dinâmica da roda; ou seja, na encruzilhada corpo, samba e território. Este mesmo corpo que aprendera a 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”, aquelas que driblam o núcleo normativo dessa nova razão do mundo-tensionando as desigualdades da instância material que o forçam à marginalização e ao trabalho forçado, que inventam a vida em adaptação, dinamismo e ressignificação.

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

Nesta inscrição, é necessária a convocação de 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, tendo em conta que a autora reconhece, para além do constructo eurocentrado, o

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

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

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

(R)existir em resistência, consiste em desafiar o monopólio da colonialidade ao trazer à tona o que foi silenciado ou apagado pela lógica normativa global. Nesse sentido, a resistência se materializa na própria afirmação da presença de determinados sujeitos e coletivos, em performance, cuja existência, por si só, denuncia os mecanismos que os tornaram invisíveis por meio da expropriação, repressão ou assimilação (Benzaquem, 2014).

A partir de Leda Martins, em performance, a afirmação da vida nesse corpo possibilita acesso a uma memória ancestral, elemento caracterizador de resistência e inventividade, ginga e unguento contra o “carrego colonial” que deseja tomá-lo como uma espécie de corpo sem corpo, devotado ao desempenho. O carrego colonial, nos dizeres de

Rufino (2019, p. 10) “compreende-se como sendo a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder”.

Para avançar nessa leitura, também nos interessa lançar pistas sobre a dimensão simbólica/imaterial do território, que fundamenta o entendimento. Nos estudos territoriais, a leitura sobre o território possui dupla conotação sob os quais podemos investigá-lo, a saber: material e simbólica (Haesbaert, 2014). A conotação material visa alçar o sentido concreto, de dominação do território proposta pela lógica capitalista-hegemônica, que se atém em controle físico, na produção e lucro. A seu turno, a conotação simbólica e imaterial visa alçar o território do sensível, 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).

Nesse contexto, a Geografia Física ou Crítica dá lugar a um novo horizonte, inaugurado pelos estudos do que, com os tempos, passaram a provir da Geografia Humanista e Cultural; que emergem da virada humanista nos estudos territoriais e do olhar atento para o corpo e para a existência - a muito tempo desconsiderada. 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<sup>7</sup>, da relação homem-meio, ou do ser espacializado que supõe o espaço para sua existência (Tuan, 2013).

Assim, o corpo em roda de samba, em um primeiro momento, é, ele mesmo, um território que espelha territorialidades, no sentido ontológico, enquanto “imagem” ou símbolo de um território<sup>8</sup> e as disputas de poder socioespaciais que *sempre* nele repercutem. De tal modo que não é despidendo dizer que o corpo reflete um repertório de violências que terão como primeiro lugar o ataque ao território corporal (Rufino, 2023).

---

<sup>7</sup> O conceito de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) é central na filosofia de Martin Heidegger, especialmente em sua obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927. Para Heidegger, o ser humano (*Dasein*) não é um sujeito isolado que simplesmente percebe um mundo externo; em vez disso, ele já está sempre envolvido no mundo, em uma relação existencial com ele.

<sup>8</sup> Entendimento construído a partir do diálogo com Haesbaert (2020), na leitura do artigo “Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais”.

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

Mas, pode ser também, o corpo, o primeiro território de (r)esistência decolonial, morada de experiência de liberdade, instado e chamado como fundamento e batalha (Rufino, 2023). Nesse momento, o corpo entra em roda, e é em/na roda que o corpo se expressa em liberdade. Ginga. Gira. Samba. Batuca. Canta soluções em coletividade para sobreviver em um espaço de diáspora a que o corpo foi forçado, insinuando adaptações de sobrevivência nos vazios e em frestas, em meio ao epistemicídio<sup>9</sup> a que é acometido.

A despeito desse contexto, devemos assumir que é na ênfase da corporeidade do samba em roda, como espaço-tempo de conhecimento<sup>10</sup>, a nossa aposta. Assim, dentro da

---

<sup>9</sup> Essa expressão sugere que há um processo violento que incide sobre o corpo; processo que, para além de violência física, destroi saberes, visões de mundo do Sul, cosmologias e culturas em coletivo que não se encaixam ao padrão racional, canônico, como outrora aventado; mais que desqualificadas, são demonizadas (Simas, 2024; Santos, 2007), paralelamente à imposição de um padrão normativo-dominante de ser/saber/poder (Rufino, 2023).

<sup>10</sup> Expressão colocada por Rufino (2023) em Ponta cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas”.

perspectiva que nos interessa está compreender a roda de samba a partir da espacialidade/espacialização do corpo em performance. Assim como Resende e Nogueira (2023) nos dizem, parafraseando Mondardo (2009), miramos na ideia de que o corpo é o território primordial para a construção de relações e toda reivindicação sobre o território converge para o corpo, sendo nele que essas mesmas lutas acabam por se efetivar — as mesmas lutas que compõem o campo normativo.

Entendemos, assim, que a dimensão de (r)existência decolonial reclama o corpo e precisa de um corpo, o mesmo que comporta as dimensões do território vivido que é. O corpo samba é esse que dá o tom de pulsação aos contornos da roda entre os desafios dessa travessia *neoliberalizada*. Dessa forma, o corpo que emerge desse território é proveniente do pensar a corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de (r)existência e resistência<sup>11</sup>:

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

Para Mondardo (2009), o controle dos desejos e das subjetividades desses corpos contribui para a manutenção da ordem e do poder, pois se molda 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. Assim, operando-se por meio do biopoder, disciplina e de estratégias de controle sócio-territorial, o Estado impõe diretrizes sobre os corpos para que estes se conformam dentro de limites preestabelecidos. Essas práticas não apenas disciplinam, mas também homogeneizam e normatizam corpos e modos de vida, restringindo a diversidade e a espontaneidade das existências, algo que o Direito desde sempre se propôs em fazer enquanto coerção e violência (Foucault, 1985; Benjamin, 1986).

---

<sup>11</sup>Entendimento construído a partir de diálogos com Haesbaert (2020) em seu artigo "Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais".

Nessa dimensão em que o poder atua sobre o corpo não apenas para reprimi-lo, mas para aprimorá-lo e adestrá-lo, normatizando o comportamento através da regulação do movimento e dos hábitos; e, para além, considerando que os corpos são vistos como territórios de apropriação (pelo consumo e status) e dominação (controle, disciplina e coerção) (Mondardo, 2009), o direito ao corpo e a expressabilidade de si não é uma garantia inata e absoluta, mas algo continuamente em luta; disputado e influenciado pelas dinâmicas de poder que regulam sua presença e atuação no campo social.

Então, reassumindo o controle sobre o próprio corpo, seria possível (r)esistir em resistência diante de tantos mecanismos de poder constitutivos do próprio funcionamento social? É isso que nos traz Simas *et al.* (2020) quando nos diz que a resistência é somente um aspecto do ato maior da retomada da existência pelo próprio corpo, ou seja, (r)existência como perna transformadora de mundo. Aqui, Chaveiro (2014) nos traz que 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, p. 250).

Frente às imposições normativas, é na reconquista do corpo e sua existencialidade que a liberdade — como direito ao próprio corpo — pode, enfim, repousar sobre ele. Assim, os indivíduos constroem “outros espaços”, como nos diz Fortuna (2012), quando cita Foucault (1986), a partir da retomada do corpo-território em afirmação identitária, constituindo arenas de práticas e discursividades plurais subalternizadas e resistentes à normatização.

O corpo sangra, sorri, chora, contando sua estória, sempre singular; o corpo se impõe no mundo pela sua manifestação espacial, ele luta, corre, ginga, 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. 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-samba-território, metáfora a ser explicitada no capítulo seguinte, se convoca para uma luta em potência, sendo ela a própria representabilidade de uma democracia *por vir*, pois 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 *por vir* corpo-samba-território é reinventado a cada vez que (r)existe.

#### 4. PENSANDO O CORPO EM RODA DE SAMBA: O CORPO-SAMBA-TERRITÓRIO E TENSIONAMENTOS NO ESPAÇO E NO CAMPO JURÍDICO

*Samba. Negro, forte, destemido. Foi duramente perseguido. Na esquina, no botequim, no terreiro [...] Mudaram toda a sua estrutura. Te impuseram outra cultura. E você nem percebeu (Sangento, 1978)*

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

O título LXVIII do Livro V das Ordenações Filipinas de 1603 era denominado “Dos Vadios”<sup>12</sup> e impunha pena de prisão e açoite àqueles que não vivessem como senhor ou não tivessem ofício. No Brasil, o Código Criminal do Império (1830) previa pena de prisão com trabalho forçado aos “vadios e mendigos”. Por sua vez, o Código Penal da República de 1890 previa a seguinte punibilidade em seu artigo 399:

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, ofício ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou

---

<sup>12</sup>O vadio [voyu] e o rodado [roué] introduzem a desordem na rua, são designados, denunciados, julgados condenados, apontados com o dedo como delinquentes actuais ou virtuais, como réus, e perseguidos pelo cidadão civilizado, pelo Estado ou pela sociedade civil, pela boa sociedade, pela sua polícia, por vezes pelo direito internacional e pelas suas polícias armadas que velam pela lei e pelos costumes (Derrida, 2009, p. 134).

manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes:  
Pena - de prisão celular por quinze a trinta dias.

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

Tudo o que escapava à normatividade, esta que impunha a lógica do trabalho forçado, era classificado como “vadiação” que, por sua vez, tornou-se uma estratégia de resistência e rebeldia. Através da música, da dança e do jogo, os negros subvertiam a vigilância dos senhores e feitores e, em forma de festa, “debaixo do nariz” de seus carrascos, conspiravam a sua revolta (Nogueira, 2018). Nessa conjuntura, o poder incide sobre o corpo não apenas para contê-lo, mas também para moldá-lo e discipliná-lo para o trabalho. Dessa forma, mesmo após a abolição da escravidão, o controle corporal permaneceu nos códigos, sustentado por políticas reformistas, higienistas e pelo ideal de embranquecimento que impunha a repressão das expressões corporais e culturais de origem africana (Lopes, 2015).

Cuida mostrar que esse controle vige contemporaneamente, sendo simbólico que ainda não tenha sido revogado, haja vista que, ainda hoje, há regulamentação do crime de vadiagem na Lei de Contravenção Penal - ainda vigente, o Decreto Lei Nº 3.688 de 3 de outubro de 1941: “Art. 59. Entregar-se habitualmente à ociosidade, sendo válida para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastante de subsistência, ou prover à prova subsistência mediante ocupação ilícita: Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses”.

Ao fim e a cabo, partiremos da ideia de que cabe ao corpo – em relação com o Outro nesse tempo coletivo –, fundamento e sustentação da roda de samba, se pôr como uma microterritorialidade decolonial política de existência, resistência, (r)existência; à medida que o território de si é experienciado e (re)conquistado conforme a performance dada pelo

corpo. Assim, propomos a criação da categoria “corpo-samba-território” como metáfora para essa pernada epistemológica à normatividade dominante.

A roda de samba, manifestação ancestral do samba, se propõe como um encontro coletivo circular em que se canta, dança e se toca esse ritmo, com palmas, batucadas, gingadas e coro (Lopes e Simas, 2023). Com os ensinamentos de Sodré (1998), compreendemos o corpo em roda de samba como uma expressão do *continuum* africano no Brasil e uma forma de resistência cultural. Mais do que mera sobrevivência consentida, o corpo em roda representa um sistema próprio de afirmação da identidade negra, identidade, menor, articulando estratégias de reinvenção dentro desse território.

Na roda, o corpo ultrapassa sua dimensão física e se torna um veículo de saber, memória e ritual, incorporando camadas de significado e expressão, e a síncopa surge como um dos 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 noutra mais forte". No samba, a síncopa exerce um papel fundamental, instigando destreza corporal ao sambista para mover-se de modo a preencher os espaços de vazios rítmicos por meio da marcação corporal—seja com palmas, balanços, meneios ou dança. Há, na síncopa, um chamado de movimento ao corpo para compensar a ausência temporal com o movimento corporal no espaço (Sodré, 1998).

Nas palavras de Rufino (2023) um dos fundamentos da síncopa é dizer o não dito, caçar vazios. A esse respeito, nos conta Simas (2024, p. 28):

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.

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, pois, como afirma o autor, “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).

Como nos ensina Rufino (2019) é nas ruas, esquinas e encruzilhadas que os corpos subalternizados frente ao dilema colonial praticam os espaços, gingham, golpeiam, sobrevivem, elaboram saberes insurgentes, criando formas de resistência que tensionam esse 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, grifo nosso)

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 silêncios 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 anima a existência.

Dessa forma, o ritmo funciona como um canal de conexão entre o presente e as ancestralidades, entre o corpo e a espiritualidade (Sodré, 1998). Como ele afirma, “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). Essa alegria, por sua vez, é compreendida por Deleuze (2002) como uma força de resistência, já que o poder se sustenta, justamente, na produção de corpos tristes.

A forma musical, portanto, constitui um modo de integração: não se apresenta como uma função autônoma ou isolada, mas como parte de um processo comunicacional em que o sentido emerge da interação entre palavras, objetos, crenças, giras, gingas, mitos e ritos. Para além disso, a música atua como meio de afirmação da vida e de elaboração simbólica da morte (Sodré, 1998). Como complementa 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”.

Com base em Bourdieu (1983), Dozena destaca que esses arranjos sociais 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 subversivos, tornam-se formas de resistência e denúncia contra tudo aquilo que empobrece a vida do sujeito neoliberal, tornando-a pálida, amorfa e destituída de vitalidade:

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

Os corpos se apropriam do território pela performance do próprio corpo e constituem aquilo que Fortuna denomina de “fragmentos organizados de socialização 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).

Dessa forma, o território se concretiza na vivência e na resistência decolonial do corpo-samba-território, que ao dançar, cantar, girar, gingar e batucar, não apenas se expressa, mas também se reafirma e constroi 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).

Por isso, buscamos compreender como o corpo em roda enquanto expressão de (re)encantamento, liberdade e desejo, pode criar microterritorialidades de existência, resistência e (r)existência diante do sistema neoliberal. Aqui, o conceito de microterritorialidade, posto que preocupado com os modos de apropriação do espaço simbólicos e imateriais, se coloca como um prisma da análise desse corpo-samba-território (Fortuna, 2012).

Para o autor supracitado, as microterritorialidades subsidiam as reflexões acerca do corpo, da memória, das identidades e de seu desdobramento, assim como dos sentidos e da afetividade, que estão intrinsecamente vinculadas às espacializações humanas que condicionam e moldam seus significados, e é precisamente a qualidade de imprimir expressão humana e social a estes espaços, que confere a este prisma de análise territorial, a natureza eminentemente social que ostenta.

As (micro)territorialidades, portanto, podem ser tanto as teias de relações consistentes que se desenrolam em espaços físicos como praças e esquinas, quanto comunidades afetivas, inclusive diaspóricas, concretizadas nas subjetividades ou na imaginação dos sujeitos, atuando como fragmentos organizados de sociação territorializada capazes de concorrer para a refocagem da totalidade da cidade/metrópole (Fortuna, 2012). Esse conceito se propõe a perquirir modalidades de socialização e formas de organização social não-institucionais; a desvelar os pontos nodais de uma expressão (r)existencial corporal que é o corpo-samba-território. Pelas reflexões de Carlos Fortuna (2012, p. 202), os microterritórios “são lugares onde os usuários manifestam a sua recusa em ser recusados e desenvolvem estratégias de afirmação identitária alternativa”.

Distante de um *corpo caravelizado*, como ensina Eduardo Miranda (2020), o corpo-samba-território brota, feito água na nascente, distante da canalização/caravelização

da vida advinda do colonialismo. O corpo-samba-território atua em gira, circundando o pensamento colonial a fim de desconstruí-lo, rasurando-o e inventando-o, disputam as visões hegemônicas institucionalizadas do mundo urbano, permitindo ver o que é encoberto e tornando audíveis discursividades indesejadas. Para mais, essa metáfora colabora para as leituras de direitos e humanidades, vez que dialoga com a inscrição colonial do direito em face da herança dos corpos pretos e indígenas.

Como nos permite reconhecer Haddock-Lobo ao refletir sobre a desconstrução de Jacques Derrida, o corpo-samba-território intui um pensamento úmido (2007), pois sua microterritorialidade de resistência se articula através da valorização de identidades marginalizadas e da afirmação de um Outro, ou seja, de uma outra herança cultural; elementos que encontram eco nos conceitos de alteridade, que remete à marca da relação com o outro; àquilo que persiste mesmo na ausência, haja vista que o corpo carrega em si o rastro de suas origens.

Muniz Sodré, quando fala dos seus *lugares de alegria* encontra de algum modo com a reflexão crítica ao neoliberalismo, trazida acima, pois, como Sodré, Han também fala do *tempo bom* (Nogueira *et al.*, 2024), aquele no qual há um efetivo encontro com o outro, na mesma assinatura, mesmo que em outro contexto, Sodré ensina que no universo da cultura negra vige esse jogo, essa dança, que amolece e umedece – nos dizeres de Haddock-Lobo (2007) –, a estrutura rígida do poder:

[...] 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-samba-território também atua na lateralidade, na encruzilhada, desde o pensamento de Luiz Rufino. Na encruza vige o sim e o não, a morte e a vida (Rufino, 2019), no samba também: o corpo-samba-território 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. Quando se diz do corpo, se está no âmbito da coletividade, além de tudo, que se expressa sempre em direção ao outro - isso nos ensina Jacques Derrida e também toda a narrativa que é construída em uma roda de samba, na qual não há ritmo e vida sem que haja um diálogo.

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

Dessa maneira, o corpo-samba-território se revela como um campo de insurgência, um espaço vivo onde a memória, o ritmo e a coletividade se entrelaçam para afirmar a existência contra a normatividade disciplinadora do Estado e do mercado. Se o vadio foi/é historicamente criminalizado como forma de controle dos corpos negros e marginalizados, o corpo-samba-território em roda surge como metáfora que convida o Direito a se abrir à roda, reconhecendo a necessidade de desconstrução de suas bases excludentes, considerando que o racismo estrutura as práticas legislativas e, conseqüentemente, judiciárias, impondo uma normatividade que violenta a possibilidade de expressão do próprio corpo. Assim, o corpo tensiona essa estrutura, evocando a possibilidade de um Direito que acolha uma democracia por vir, esta, por sua vez, que considere a pluralidade de existências e reconheça formas outras que escapam à lógica hegemônica (Nogueira e Souza, 2025).

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

Diferente de uma democracia futura, a democracia por vir se situa em um tempo de eterno devir, impulsionada pela busca incessante por justiça e pela invenção que transgride a normatividade estabelecida. Nesse sentido, à luz da alteridade e da

desconstrução como justiça impossível em Derrida, o corpo-samba-território pode ser pensado como um corpo por vir, sempre em desconstrução, pois se constitui no coletivo, no encontro com o outro (Nogueira e Souza, 2025). Assim, o corpo-samba-território se apresenta como uma possível imagem da desconstrução diante do colonialismo, sempre em uma dimensão por vir, a caminho, em ginga, em roda, em gira.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise apresentada neste artigo demonstra que o corpo-samba-território, enquanto manifestação coletiva e ancestral do samba, emerge como metáfora para pensarmos uma microterritorialidade de resistência frente à racionalidade neoliberal e aos legados do colonialismo. Ao subverter a lógica individualizante e produtivista neoliberal, através da ginga e do movimento em roda, o corpo-samba-território territorializa o espaço e reafirma modos de existência silenciados, reinventando ritmos e identidades coletivas. Essa prática, marcada pela síncope e pela ginga, opera como uma fresta de (re)encantamento, liberdade e desejo em ato de desconstrução frente ao achatamento existencial que sustenta as práticas jurídicas, instaurando um círculo contra-hegemônico de encontro com o Outro e de (r)existência coletiva em prol de uma democracia por vir.

## REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência: crítica do poder. In. Documentos de cultura documentos de Barbárie. São Paulo: Editora Cultrix, 1986. p. 49-71.
- 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: Sobinfluencia Edições, 2024. 188p.
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019. 256p.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporeidade e Lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de. (Orgs.) Qual o Espaço do Lugar? Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012. 328p.
- CRARY, Jonathan. *24/7: Capitalismo Tardio e os Fins do Sono*. São Paulo: Ubu Editora, 2016. 144p.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2017. 545p.

- DE MELO, T. P. SOBRE O CONCEITO DE (R)EXISTÊNCIAS DO SUL. *Revista Caboré*, [S. l.], v. 1, n. 4, p. 27–39, 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002. 144p.
- DOZENA, Alessandro. *Geografias sonoras*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2024. 206p.
- DUSSEL, Enrique. 1993. *1492, o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade)*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes. 196p.
- FORTUNA, Carlos. (Micro)territorialidades: metáfora dissidente do social. *Terr@ Plural*, Paraná, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 199–214, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 5 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. 295p..
- FUINI, Lucas Labigalini. Territórios e territorialidades da Música: Uma representação de cotidianos e lugares. *GEOUSP Espaço e Tempo* (Online), São Paulo, v. 18, n. 1, p. 97–112, 2014.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, 2011. 224p.
- HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020.
- HAESBAERT, Rogério. *Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção*. Editora Bertrand Brasil, 2014. 421p.
- HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Tradução de Gustavo Santos. Barueri: Editora Vozes, 2021b. 160p.
- HAN, Byung Chul. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021a. 64p.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Ayiné, 2018. 102p.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Direito à Diversidade Individual e Coletiva e a Superação da Modernidade Colonial. *Virtuajus*, [S. l.], v. 3, n. 4, p. 37–59, 2018.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003.
- MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. Salvador: EDUFBA, 2020. 207p.
- MONDARDO, Marcos Leandro. O corpo enquanto “primeiro” território de dominação: o biopoder e a sociedade de controle. *Resenso*, Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação, 2009.
- NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; GUIMARÃES, Diego Jeangregório Martins; FARIA, Fernanda Nigri. Direito e literatura enquanto ecologia de saberes: um diálogo entre Boaventura de Sousa Santos e Jacques Derrida. In: XII ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI, Buenos Aires, 2023. Anais...Argentina: p. 177-194.
- NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; NONATO, Eunice Maria Nazareth; NOVAES, Edmarcius Carvalho. A invenção do tempo: diálogos no precipício do texto. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 36, n. 78, p. 1863–1876, jan. 2023.
- NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; SOUZA, Maria Celeste Reis Fernandes de. Direito e justiça: um diálogo de Jacques Derrida com Mia Couto e "A terceira margem" de Guimarães

- Rosa. ANAMORPHOSIS - Revista Internacional de Direito e Literatura, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. e1167, 2025
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: B.S. Santos e M. Meneses (eds.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. 43p.
- RESENDE, André Rubião; NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa. *Território, Cultura e Democracia*. Imperatriz: Instituto Tatajubá, 2023. 167p.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 164p.
- RUFINO, Luiz. *Ponta-cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2023. 108p.
- SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024. 176p.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. 200p.
- SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. 192p.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, nov. 2007.
- SODRÉ, Muniz. *Samba: o Dono do Corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. 112p.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983. 248p.