



DOSSIÊ

## 4 *A herança africana na estética das festas populares e sua participação na construção da sociedade brasileira*

*(African heritage in the aesthetics of popular festivals and its participation in the construction of Brazilian Society)*

*Alberto Bomfim da Silva*<sup>1</sup>

1. Doutor em Memória pelo Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (PPGMLS/UESB). Graduando em Letras pela Universidade Estácio. Possui graduação em História pela UESB (1998); especialização em História: Política, Cultura e Sociedade (2011) pela mesma universidade; mestrado em Letras: Cultura, Educação e Linguagens (2015), também pela UESB. Atualmente é professor do Curso Pré-Vestibular Dom Climério, que atende principalmente afro-brasileiros(vinculado a APN'S) e professor efetivo da Secretaria Municipal de Educação de Vitória da Conquista (BA). Atua principalmente com os seguintes temas: cultura, educação, ciência, memória, cultura afro-brasileira, relações étnico-raciais, identidade, gênero e história geral. Email: betobomfim1@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8448-8872>. 2.

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

**Palavras-chave:** festas afro-brasileiras, pós-abolição, memória historiográfica.

**Abstract** – A theoretical analysis is proposed on the role played by the aesthetics of popular festivals, especially those linked to Afro-Brazilian culture, in the socio-historical construction of the country. The methodology comprises the re-reading of classic authors who contributed to the idea of Brazil, which was created after the abolition of slavery, cross-referencing the information contained there about such festivals. The initial conclusion points out that the Brazilian historiographical memory elided in the 20th century, riddled with the monocratic utilitarianism of modernity, missed, or reduced, the importance of popular festivals in the construction of the country's history. The hypothesis follows that the in-depth re-reading and analysis of this intellectual production, but in the light of the lens of Cultural Studies, thus taking into account the perspective of the cosmologies that made up the aesthetics of popular festive practices, may demonstrate other ways in which The aesthetics of these parties have crossed the history of Brazil, since the end of the slave society.

**Keywords:** Afro-Brazilian festivals, post-abolition, historiographic memory.



## Introdução

As inquietações que movem este estudo, surgem a partir da pesquisa intitulada “*O carnaval? “Ave Maria, era mil maravilha!”: trânsitos políticos e culturais das associações negras e mestiças de Vitória da Conquista*”, tese de doutorado realizada no âmbito Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (PPGMLS/UESB). Entre as várias sendas abertas pela pesquisa, percebo que as lacunas teóricas, e mesmo os equívocos constitutivos da memória historiográfica que se instituiu sobre os rumos e as escolhas tomados pelo Brasil, após a abolição da escravidão, têm solicitado, cada vez mais, um esforço de investigação sobre o papel jogado pelas festas populares no projeto de nação encetado desde então, que traga para o centro da análise teórica as construções estéticas implicadas no “*habitus*” (BOURDIEU, 1980 p. 88) do pensamento intelectual brasileiro do século XX, sobretudo de sua produção historiográfica.

Para o reconhecido filósofo alemão, Hegel, “é pelo trabalho que o escravo pode alcançar a liberdade” (Hegel, 2003). Em sua visão, o trabalho seria não somente condição para se atingir uma consci-

ência independente mas, também, para a constituição da identidade. A influência deste pensador na apreensão intelectual do ocidente é singular, como afirma Kabengele Munanga, “Hegel dominou por muito tempo o pensamento histórico no Ocidente, notadamente em sua abordagem histórica dos povos não europeus” (Munanga, 2015, p. 27). Na concepção hegeliana, a África negra vivia no estado de barbárie e selvageria que a impedia ainda de fazer parte integral da civilização. Aparentemente, Hegel desconhecia a historicidade da festa e da África.

Karl Marx, leitor de Hegel, toma a categoria “trabalho” (ao lado de “capital”) como as partes constitutivas da luta de classes, nodal para a própria história, essenciais à construção do método “Materialista Dialético Histórico”, que percebe o ser humano como historicamente construído a partir das relações econômicas, da produção e do trabalho. O método materialista foi importante para o crescimento em número e qualidade das pesquisas que buscaram analisar a sociedade brasileira, produzidas no século XX, e muitas delas continuam a incidir o entendimento desta sociedade nos dias atuais. Embora sua importância para a construção intelectual do país, a *episteme* então desenvolvida deixou para trás lacunas acerca das construções



culturais, sobretudo na área da ciência historiográfica. Normalmente vinculadas a uma percepção eurocêntrica do mundo, tal escola alcançou equívocos comprometedores, como pode ser observado na reconhecida obra *História Econômica do Brasil*, de Caio Prado Júnior, quando diz,

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

Na historiografia recente é farta a documentação que demonstra que os negros, trabalhadores servis de que falava Caio Prado, não eram ineficientes para os serviços mais delicados e complexos. Desde o início da colonização, era comum que a função de mestres açucareiros, especial nos engenhos, fossem exercidas por negros com experiência adquirida na fabricação de açúcar desde a exploração portuguesa nos Açores. No século XVIII, a imensa extração de ouro na região de Vila Rica, e o desenvolvimento da metalurgia que se seguiu, contou com o trabalho dos negros em todas as funções de extração, trans-

formação e comércio. Como aponta Isnara Ivo, a “inserção de técnicas e instrumentos africanos no trabalho de mineração é consensual entre os pesquisadores” (Ivo, 2012, p. 233).

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

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



que se desvinculam do utilitarismo monocrático da modernidade.

Também é comum que a “memória historiográfica” (Silva, 2022, p. 20) da geração de intelectuais de Caio Prado Júnior, afirme que no processo de industrialização do Brasil na passagem dos séculos XIX para o XX, os descendentes de europeus constituíram a grande massa de operários, enquanto os afrodescendentes teriam se tornado quase que exclusivamente trabalhadores rurais. Flávio Gomes e Petrônio Domingues apresentam diversos estudos mais recentes apontando para uma participação efetiva de homens e mulheres negras na massa de trabalhadores fabris no Rio de Janeiro. Afirmam ainda os autores, que “Vários estudos sobre a escravidão apontaram a experiência do trabalho manufatureiro e industrial com uso de escravos, assim como a complexidade do trabalho escravo” (Gomes; Domingues, 2013, p. 34)

Por último, merece destaque a recente produção na área da História da Educação que traz à cena, não apenas a atuação de intelectuais negros contemporâneos do período escravista mais reconhecidos, à exemplo de André Rebouças, José do Patrocínio e Manuel Querino, mas, também, desconstrói o mito de que negros e escravos estiveram totalmente fora

dos processos educacionais formais anteriores ao século XX, (Fonseca; Barros, 2016).

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

Note-se no enunciado do autor, a força estética inclusa no projeto nacionalista pós-abolição que se esforçava por eliminar, excluir, invisibilizar ou negar o protagonismo negro no Brasil; projeto que ganha expressão mesmo em um autor com pertencimento ao método materialista dialético que, em tese, percebe o ser humano como construto sócio-histórico. Caio Prado Júnior, expressa a ideia de que um específico grupo social se encontra em uma determinada



<sup>2</sup> Há vestígios de que na antiguidade, a noção de beleza era atribuída aos fenótipos africanos, como aparece nessa passagem de Herodoto, o historiador grego: “Em quanto a los Etiópes a quienes Cambises enviava dicha embaixada, la fama que de ellos corre nos los pinta como los hombres más altos e gallardos del orbe” (Herodoto, 2000, p. 17). Para estes gregos desse período, os etíopes, com suas peles escuras retintas, cabelos duros e demais fenótipos eram considerados os homens mais altos e belos do mundo. Vale lembrar, ainda, que a Etiópia se tornou uma referência tão importante que os europeus, por séculos, chamavam de Etiópia, quase tudo o que nós hoje chamamos África.

condição por conta de sua natureza. Por muito que o materialismo dialético tenha inovado, contribuído e, ainda, tenha a contribuir para o avanço das ciências, sobretudo, humanas e sociais, é preciso entendê-lo como uma *episteme* produzida no contexto europeu do imperialismo e do cientificismo, como tal ele não se desencarna de certas idiossincrasias de seu tempo e lugar.

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

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

A beleza africana deixou de ser apreciada na formação do gosto europeu como já fora na antiguidade clássica<sup>2</sup>. Os saberes africanos que “tantas trocas teve com a Europa ocidental até a Idade Média” (Ki-Zerbo, 2010), estavam interditados na construção

estética da ciência e da arte de ascendência europeia, na passagem do XIX para o XX. Embora o projeto de construção da nação brasileira em vigor, capitaneado pelas elites, mirassem a Europa, à custa de um embuste semiótico culturalista, a presença africana e afrobrasileira no país, já era inarredável. Desse modo, incontáveis construções culturais da África eram ressemantizadas no Brasil, não como uma farsa, mas como uma mimese autêntica e espontânea que dizia respeito ao processo de desterritorialização e reterritorialização dos africanos.

### **Retomando os ecos de uma estética africana na formação da sociedade brasileira**

Há uma explosão de sentidos no encontro interétnico na sociedade brasileira a partir da virada do século XIX para o XX, multiplicam-se criações festivas e confrontos simbólicos. Anteriormente a abolição, embora desumanizado, havia um lugar de maior estabilidade para os negros na sociedade escravista. Com a substituição da elite escravista pela burguesia capitalista moderna, dita republicana, tentava-se um apagamento dos negros no novo projeto de nação. A



<sup>3</sup> Os retornados do Brasil ficaram conhecidos como *agudás*, provavelmente uma corruptela de *Ajudá*, o antigo nome dado pelos portugueses para *Uidá*, onde a primeira colônia de libertos do Brasil surgiu (Castillo, 2013, p. 409)

expectativa de apagamento era simbólico à medida que lhes negava o protagonismo histórico e, também físico, o cientificismo da época predizia que a “superioridade branca” eliminaria gradualmente, ou reduziria muito, a presença negra no Brasil (Romero, 1909, p. 135). Esta mesma pressão sobre a cultura africana e afro-brasileira obrigou-a ao impulso mais forte de conquista de territórios interacionais, de penetração espacial, como fez o samba, que como diz Lira Neto, foi “Iniciado nos terreiros de macumba” (Neto, 2017, p. 20).

Merece destaque que o período que antecedeu a abolição viu crescer o trânsito comercial entre a África e o Brasil, além do tráfico de escravizados. A Nigéria, sobretudo pela cidade de Lagos, é uma nação com a qual o Brasil, por meio dos *agudás*<sup>3</sup>, manteve intensas trocas, desde o século XIX, havia, como diz Lisa Castillo, um “quadro de comércio internacional que facilitava o movimento de libertos entre Lagos e Brasil” (Castillo, 2013, p. 410). Começava a haver lugar para os negros no comércio internacional, sobretudo na cidade de Salvador. Importava-se da África noz-de-cola, pano da costa, sabão preto e azeite de dendê, mas, também artigos de uso religioso que contribuiriam para a construção da liturgia de matriz africana no Brasil. É deste período o sur-

gimento do terreiro de *candomblé* da Casa Branca ou do Engenho Velho e o *Axé Ilé Iya Nassô oká Ilê Oxóssi*, conhecido como *Candomblé do Gantois*, no Rio Vermelho (Salvador).

O que eu gostaria de focar nesta comunicação é que a análise intelectual e a memória historiográfica acerca da sociedade brasileira, produzida no século XX, e da qual somos, em parte, herdeiros, respalda-se em uma cosmologia que desvalorizava as possibilidades construtivas contidas na festa. Portanto, novas análises, capazes de incluir os efeitos de sentido das festas públicas, coalescentes a outras cosmologias que se faziam presentes na construção da nação, poderão oferecer novas leituras às formações sociais já conhecidas. Sob este *prima*, propõe-se a problemática: a herança africana na estética das festas populares brasileiras poderia ser analisada como resposta às opressões pós-abolicionistas? Como funcionam suas correias de transmissão de significados entre a solicitação da tradição dos costumes e o relaxamento festivo das convenções responsáveis por manter estratificações sociais? Qual a relevância destes protagonismos para a construção da sociedade brasileira?

Não se trata de negar nem propor outra metodologia científica, mas de atentar como noções diferentes de tempo e espaço implicaram em transformação

sócio histórica. Somos herdeiros de concepções de tempo e trabalho forjados na perspectiva cosmológica da modernidade, que os vincula à utilidade capitalista. Como diz Muniz Sodré,

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

Se houve procura por fazer do individualismo burguês o padrão universal como diz o autor, na prática, as culturas de “*Arkhé*” (Sodré, 2002), vinculadas à oralidade, à tradição e à memória social coletiva, continuaram e continuam produzindo efeitos na sociedade brasileira. De modo que não apenas o trabalho, mas também a festa moveu a história. As festas populares, incluso aí a música, a dança, os ritos, e outras expressões lúdico artísticas tomaram parte das forças que moveram a história, construindo para

tal, estratégias, táticas, padrões de intervenção social. Muitas destas interações estão ainda aguardando serem descortinadas ou reanalisadas, o presente estudo pretende se somar a este trabalho.

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

Como exemplo, cito a obra publicada em 1968, *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia 1550-1755*, de Anthony J. R. Rossel-Wood. Reconhecido brasilianista, o autor, nascido no País de Gales, estudou na Oxford University, posteriormente, tornou-se membro do corpo docente do Departamento de História da Johns Hopkins University em Baltimore, Maryland, USA. Pesquisando uma grande quantidade de documentos referentes à Santa Casa de Misericórdia da Bahia, Rossel-Wood produziu uma narrativa centrada na vida das elites no período colonial, questões políticas e econômicas sobressaem, no entanto, disperso no livro encontram-se vestígios da vida festiva.

Ao discorrer sobre os engenhos-de-cana, ele informa que a “atmosfera carnavalescamente festiva



da senzala rivalizava com a tradicional hospitalidade da casa grande” (Russel-Wood, 1981, p. 48). Tal afirmação aparece sem maiores esclarecimentos, a festividade das senzalas não encontrou maior análise na pena do brasilianista. Sua afirmação encontra referência nos documentos pesquisados ou em sua formação de memória sobre a relação dos afrobrasileiros com a festa? O autor não informa sua fonte para tal afirmação, cabe comparar com o que dizem outros autores sobre o mesmo tema, quando possível, rever suas fontes e, a partir daí, inferir sobre os efeitos na sociedade brasileira, de tais dispositivos simbólicos acionados por uma suposta herança festiva das senzalas.

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

Fizeram-se também procissões de penitência. O valor da redenção destas últimas era duvidoso. O vice-rei considerava que elas geravam mais vício do que virtude no coração dos baianos, porque os homens simplesmente se deitavam com as

mulheres nas ruas, depois que as procissões terminavam no fim da noite. Sua sugestão um tanto impraticável foi que os sexos fossem separados teve a resposta realista do arcebispo de que tal providência “lhes esfriaria a devoção” (Russel-Wood, 1981, p. 238)

O que havia de quente nas procissões seria mesmo a devoção? Ou outros afetos corporificados na rua, que deslizariam para o sexo após a limpa dos pecados? Embora no texto não fique claro que outras atividades poderiam acontecer entre a devoção e o sexo, em outra passagem, ainda falando sobre a luxúria e o vício dos baianos, o autor infere na dança ao citar a “lendária flexibilidade dorsal da baiana” (RUSSEL-WOOD, 1981, p. 245), também sem decorrer com maiores explicações sobre o sentido de tal afirmação e, sem avaliar as implicações sociais de tais afetos e expressões corporais. Enquanto isso, mereceram atenção do autor as variações de preço e produção de açúcar, quantidades de escravos nas atividades produtivas, as relações políticas da mesa diretora da Santa Casa de Misericórdia e outros interesses econômicos e políticos das elites, prática comum às obras canônicas produzidas no século XX. A hipótese inicial é de que o cruzamento de conteú-



dos informativos como esses, dispersas em obras de diferentes autores, bem como a revisitação às suas fontes, poderá produzir novas leituras sobre os significados dos símbolos que atravessam as festividades.

### **Sentidos das festas populares afrobrasileiras e a cosmologia Yorubá**

Mito 301

E foi inventado o candomblé ...

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida. E os

orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra. Para isso, entretanto teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Olodumare...

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás I convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda dó xirê, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé. (PRANDI, 2001, p. 526)



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

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

Mas, o *locus* do mito 301 está no papel jogado pela dança na transformação da história das divindades e dos seres humanos. Se, normalmente, nas religiões teocêntricas, os deuses se religam aos se-

res humanos para verificar se eles estão cumprindo seus ditames, construindo relações de ordenamento, imposições, policiamentos e punições; e raramente, para trazer compensações; no candomblé o sentido é outro, os deuses vêm para dançar e dançar e dançar!

O espetáculo da dança ritualisticamente vivenciada, encarna os símbolos e reatualiza os saberes do culto tendo o corpo como suporte e centro que reconstrói a memória religiosa ancorada nos diversos elementos materiais solicitados à composição do rito. A evolução da dança na festa ritual sincretiza espaço e tempo numa mesma sacralização, constituindo uma transmissão de saberes que não poderiam ser reduzidos aos signos de uma língua. Neste sentido, “Por colocar a liberdade corporal no centro de todo processo comunicativo, a cultura negra cho-ca-se com o comportamento burguês-europeu, que impõe o distanciamento entre os corpos” (Sodré, 2002, 42). Para Muniz Sodré, o uso do corpo no centro da cosmologia Yorubá, mimetizada, em parte, na cultura brasileira, sobretudo, na festa, na dança e na música, implicam uma negação desse tempo coercitivo, unidimensionalizado pela ética protestante do capitalismo. Ainda segundo o autor,

A posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a de trocar com as diferenças, de entrar

no jogo da sedução simbólica e do encantamento festivo, desde que pudesse, a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se. Não vige aí o princípio lógico do terceiro excluído, da contradição: os contrários se atraem, banto também é nagô, sem deixar de ser banto (Sodré, 2002, p. 61)

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

Mas, não apenas a cultura Yorubá alimentou o importante papel das festas na história. Conforme informa Joseph Ki-Zerbo, na África a produção excedente das comunidades de base parece ter sido modesta, exceto quando havia um monopólio estatal sobre gêneros preciosos, como o ouro em Gana ou Ashanti, o marfim, o sal, e outros. No entanto, mesmo nesse caso, não de-

vemos esquecer a contrapartida de serviços prestados pela chefia (segurança, justiça, mercados, outros), nem minimizar o fato de que uma boa parte das contribuições e rendas era redistribuída, por ocasião das festas costumeiras, conforme o código de honra em vigor para os que deviam viver nobremente. Isso explica a suntuosa generosidade de Kankou Mussa, imperador do Mali, na época de sua grande peregrinação a Meca no ano de 1324. Ou seja, em muitas outras sociedades africanas e em tempos diferentes, a festa esteve imbricada com o desenvolvimento socioeconômico, e os africanos pareciam saber disso. (Ki-Zerbo, 2010, p. 824).

A cosmovisão e o *habitus* a ela associado, que ancoravam a memória das análises intelectuais da sociedade brasileira durante o século XX, estava parcialmente impedida de processar este protagonismo negro a partir dos sentidos da festa. Tanto mais as construções simbólicas das festas estavam associadas às heranças africanas e indígenas, mais elas corriam o risco de serem depreciadas pelas elites intelectuais brasileiras. Enfim, neste momento, temos em mente realizar uma nova pesquisa cujo objetivo é somar aos estudos que, recentemente, vem explorando as brechas na historiografia e desvelando novos sentidos para estes fenômenos sociais.



## Referências

BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris: Minuit, 1980.

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

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

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

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

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

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

KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo.– 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

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

MUNANGA, Kabengele. **Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 62, p. 20-31, dez. 2015.

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

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

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



**ALBERTO BOMFIM DA SILVA**

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

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

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

**Recebido:**

10 de fevereiro de 2023

**Aprovado:**

01 de março de 2023

