

Corpos subalternos, cultura negra: visibilidade efêmera

Marcos Guilherme Medeiros Pereira

(Universidade Federal de Catalão)

Higor Kleizer de Oliveira Moreira

(Universidade Federal de Uberlândia)

Resumo: Este estudo explora a visibilidade temporária de corpos negros e marginalizados na manifestação cultural do interior catalano, como as Congadas. Analisa como esses corpos são exaltados durante festividades, mas retornam à invisibilidade social e à precarização cotidiana fora desses eventos. As festividades funcionam como um espaço de exceção onde esses corpos são mercantilizados e instrumentalizados, reforçando estereótipos e estigmas raciais sem promover mudanças estruturais efetivas. A pesquisa sugere que a lógica neoliberal contribui para essa dinâmica, subordinando as identidades marginalizadas às demandas de consumo e mercado.

Palavras-chave: corpos subalternos, cultura negra, visibilidade, festividades.

INTRODUÇÃO

As manifestações culturais brasileiras, em especial as festividades ditas populares como as Congadas, constituem, à primeira vista, o *locus* privilegiado onde as diferenças podem se fazer visíveis com suas bagagens históricas, geográficas, étnicas e de resistência. Quando falamos de corpos negros e marginalizados, essa afirmação parece ainda mais patente. Considerando que a formação sociocultural brasileira encontra sua base num complexo processo de interinfluências entre as matrizes dos povos africanos, indígenas e europeus (Lélia Gonzáles, 2024), seria de se esperar, e mesmo aceitar, que o tempo-espaço de visibilidade aberto por essas manifestações estabelecesse efetivamente uma ampliação dos modos de ver e ouvir esses corpos em suas heranças culturais e suas reivindicações.

De fato, como aponta Luiz Antônio Simas (2019), a rua é o lugar encantado onde corpos subalternizados – negros, mulheres, bichas, crianças etc. – deixam de ser objetos da História e passam a ser seus sujeitos. Entretanto, um olhar mais atento às dinâmicas desse campo de visibilidade nos permite observar que, à despeito da centralidade ocupada por aqueles corpos

durante os festejos, a possibilidade de se estar visível é temporária e instituída de forma efêmera. Mais que isso, a própria condição de possibilidade das aparições e representações dos corpos subalternizados parece depender de determinadas conformações éticas e estéticas que limitam o ver e ouvir daquelas manifestações culturais. Dessa forma, a visibilidade festiva não representa uma mudança estrutural nem na liberdade de autorrepresentação, nem tampouco nas condições sociais e existenciais desses grupos. As festas, as ruas são as cabaças de Exu:

[...] Exu foi desafiado a escolher, entre duas cabaças, qual delas levaria em uma viagem ao mercado. Uma continha o bem, a outra continha o mal. Uma era remédio, a outra era veneno. Uma era corpo, a outra era espírito. Uma era o que se vê, a outra era o que não se enxerga. Uma era palavra, a outra era o que nunca será dito. Exu pediu uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. Balançou bem. Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar [...] o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença. O dito pode não dizer e o silêncio pode fazer discursos vigorosos. (Simas, 2019, p. 109).

Assim, ainda que possamos identificar as festas e as ruas como um tempo-espço de abertura para corpos historicamente minorizados, a visibilidade efêmera e controlada mina as possibilidades de novas condições existências a partir da cultura. O poder dessas manifestações de transformar corpos negros e marginalizados em sujeitos da História é limitado pelas condições estruturais de sua visibilidade. O visível se mistura com o invisível, como na cabaça de Exu, revelando que o espaço da rua, por mais aberto que possa parecer, ainda se encontra atravessado por forças que limitam e negociam as possibilidades da aparição.

Neste artigo, partindo das considerações acima, buscamos refletir sobre as dinâmicas que governam a visibilidade efêmera e a subsequente, e contínua, subalternização dos corpos negros nas práticas socioculturais e de poder brasileiras. Quais são os limites e as potencialidades das festividades para a visibilização e representação das culturas afro-brasileiras? Em que medida essa visibilidade temporária contribui para uma verdadeira transformação das condições existenciais desses grupos, ou acaba por reforçar estruturas de controle e subordinação? São as perguntas que norteiam nossa discussão.

Queremos interpor com isso que as Congadas e outras festas populares atuam pela produção de um tempo-espço de exceção, onde os corpos e as culturas subalternizadas, em especiais aqueles de matrizes afro-indígena-brasileiras, são exaltados em função de uma produção simbólica e econômica mercantilizável. Uma ambivalência se impõe, portanto. A

visibilização não é completa, mas construída através de constantes negociações com o imaginário colonial dominante e, para além disso, é circunstancial na medida em que obedece a uma lógica de folclorização, de lucro e de rarefação das matrizes afro-diaspóricas que ensejaram as festas. Não ignoramos, assim, as contribuições das populações negras para a reformulação dos moldes europeus do Carnaval, por exemplo, mas, buscamos chamar atenção para esse processo de resistência que foi e continua sendo elaborado a partir de relações assimétricas de poder, exploração e instrumentalização econômica. Para o desenvolvimento deste artigo, adotamos uma abordagem qualitativa assentada em revisão bibliográfica e na observação participante realizada por um dos autores do artigo, que vive a festa do Congado em Catalão (GO).

A pesquisa está sustentada por uma bibliografia composta por autoras e autores brasileiros, cujas obras exploram as dinâmicas das relações étnico-raciais, as festas populares, a cultura e as religiosidades afro-brasileiras. A partir desse marco teórico inicial, o estudo também se debruça sobre outros debates em torno da visibilidade, da estética e do controle dos corpos em espaços de aparição pública. O texto a seguir encontra-se dividido em três seções nas quais discutimos, respectivamente, a constituição das festas populares como espaço de visibilidade à população negra e marginalizada, as dinâmicas de atenuação e apagamento das características afro-diaspóricas e afro-brasileiras dos festejos, e a lógica de mercantilização da cultura subalternizada. Nesse espaço da sobreposição entre o apagar da identidade e sua inscrição tênue que tomou posição frente ao sujeito. Embora haja diferenças, queremos enfocar aqui a atenção dada por alguns pensadores ao lugar de onde o sujeito fala ou é falado. Michel Foucault de certa forma ecoa o mesmo movimento estranho da duplicação¹ quando discute a "quase-invisibilidade da afirmação":

Talvez seja como o super-familiar que constantemente nos escapa; aquelas transparências familiares, que embora nada ocultem em sua densidade, mesmo assim não são inteiramente claras. O nível enunciativo emerge bem em sua proximidade... Tem essa quase-invisibilidade do "há", que é apagada na própria coisa da qual se pode dizer: "há isto ou aquilo..." A linguagem sempre parece estar habitada pelo outro, pelo outro lugar, o distante; ela é esvaziada pela distância. (Foucault, 1972, p.111)

¹ Nesse sentido, podemos pensar as Congadas como formas de contra-história, um conceito que Foucault usa para descrever relatos que desafiam a história oficial e hegemônica.

Por sua vez, Jean-François Lyotard prende-se ao ritmo pulsante do tempo do enunciado quando discute a narrativa da Tradição:

A tradição é aquilo que diz respeito ao tempo, não ao conteúdo. Por outro lado, o que o Ocidente deseja da autonomia, da invenção, da novidade, da autodeterminação, é o oposto _ esquecer o tempo e preservar, acumular conteúdos, transformá-los no que chamamos história e pensar que ela progride porque acumula. Ao contrário, no caso das tradições populares... nada se acumula, ou seja, as narrativas devem ser repetidas o tempo todo porque são esquecidas todo o tempo. Mas o que não é esquecido é o ritmo temporal que não para de enviar as narrativas para o esquecimento. (Lyotard, 1985, p.34)

O município de Catalão, onde é realizada a centenária Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário é uma cidade de médio porte que a cada ano se desenvolve mais, ficando conhecida não só pelas indústrias e mineradoras que se instalaram na região, mas também pela “valorização da cultura”, especialmente através da Festa. Todo o seu conjunto é parte do patrimônio cultural da cidade.

No capítulo "Pode-se melhorar o ontem?", presente na obra "História, Verdade e Tempo", organizada por Marlon Salomon, Jörn Rüsen (2011) tece uma reflexão profunda sobre a relação entre passado, presente e futuro, questionando a ideia de que o passado pode ser simplesmente "melhorado" através da ação do presente. O autor inicia sua análise criticando a visão teleológica da história, que propõe a existência de um progresso linear e inexorável da humanidade. Segundo ele, essa visão ignora a complexa e multifacetada natureza do passado, reduzindo-o a uma mera etapa preparatória para o futuro idealizado.

Em contraposição à visão teleológica, Rüsen propõe uma abordagem da história que reconhece a autonomia do passado e a impossibilidade de refazê-lo ou "melhorá-lo". O passado, assim, não seria um mero depósito de informações, mas, sim, um espaço de experiências e vivências que moldaram a realidade presente. O autor destaca a importância de compreender o passado em seus próprios termos, sem tentar adaptá-lo às expectativas do presente. Ao fazer isso, podemos aprender com os erros e acertos, evitando repeti-los e construindo um futuro mais consciente e responsável.

Tal questão, presente também na Festa do Rosário de Catalão, é o processo de mudança pelo qual o ser humano enquanto agente produtor de cultura que pertence à festa e faz o seu

dançar, passa constantemente. Como consequência, Sendo parte da festa e responsável por seu movimento, ele influencia e é influenciado por essas mudanças, de modo que a cultura que produz também se transforma ao longo do tempo.. A Festa cresce todos os anos, tanto em relação à sua importância e visibilidade como em relação ao número de participantes. Cresce também a cidade. Existem mudanças de gerações, o mundo em que viveram os mais antigos não é o mesmo em que vivem os mais jovens. Todos estes fatores provocam alterações em celebrações da Festa, alterações de exclusão e aceitação para uma cultura produzida por ancestrais, escravizados e de matriz africanas.

NEGRITUDES NAS FESTAS POPULARES BRASILEIRAS

Nesta seção, buscamos explorar como a festividade popular, é constituída por corpos negros e suas heranças culturais em diáspora, tal como se configuram como palco de visibilidade, à primeira vista, para estas existências. Em um primeiro momento, essas manifestações são de uma história viva, onde as ruas assumem o papel de arquivos coletivos, revelando lutas, alegrias e tristezas que compõem o tecido social brasileiro (Simas, 2019). Nesse espaço que, como veremos, é temporário, múltiplas vozes tomam o protagonismo. Aqui, cada presença é um sujeito da história, compondo um mosaico que endossa a presença africana na formação da cultura brasileira; institui-se, assim, um espaço-tempo em que as barreiras da invisibilidade cotidiana são momentaneamente dissolvidas.

No contexto afro-brasileiro, os povos bantos tiveram um papel central na formação das tradições culturais, religiosas e sociais, influenciando profundamente aspectos como a música, a culinária, as práticas religiosas e as dinâmicas sociais servindo como um eixo central para a compreensão da formação negra brasileira. O termo "banto", conforme explorado por Nei Lopes (2021), transcende em diversos termos para se tornar um conceito de grupo étnico e cultural. Ele designa um vasto grupo de línguas e culturas originárias da África subsaariana, abrangendo mais de 400 línguas faladas em regiões como Angola, Moçambique e Congo. Para o autor, os povos bantos, trazidos para o Brasil como escravizados, exerceram uma influência profunda e duradoura no país.

Os africanos foram trazidos pela Coroa Portuguesa para trabalhar na agricultura, especialmente nos canaviais e cafezais, e na mineração, de ouro e pedras preciosas. A população

africana escravizada chegou na cidade de Catalão por volta de 1820, quando o município ainda se denominava Vila. A trajetória iniciou-se na antiga Vila Rica, hoje cidade de Ouro Preto (Minas Gerais), passaram pela antiga São Domingos, hoje cidade de Araxá (Minas Gerais) e seguiram para Paracatu (Minas Gerais). De Vila Rica até Paracatu a busca era por ouro, pedras preciosas e/ou para o trabalho em lavouras. Chegaram no estado de Goiás por Santo Antônio do Rio Verde e, finalmente, na Vila de Catalão, onde iniciaram os trabalhos nas lavouras de café (CONGADAS EM CATALÃO, 1992).

A celebração em louvor a Nossa Senhora do Rosário é sustentada, no Brasil, pelo mito do encontro dos negros com a Santa que levou os povos escravizados ao conforto e esperança em uma época na qual imperava a violência e a crueldade imposta por seus senhores. O mito sofre alterações de acordo com a localidade onde é contado. Em regiões litorâneas, a imagem da Santa costuma aparecer no mar, em Minas Gerais existem regiões em ela aparece na mata ou na lagoa; em Goiás ela aparece em uma gruta.

Foi assim que nos contaram a oralidade contada geracionalmente em Catalão no mito que, a cada vez que é narrado, ganha novos personagens, novos acontecimentos, sem perder sua essência: foram os negros e não os brancos que conseguiram movimentar a imagem Santa. Os brancos foram até o local e tentaram de todas as formas retirar a imagem da Santa da pedra, todas as tentativas foram em vão. Então, os povos escravizados pediram permissão para seus senhores para tentarem retirar a imagem. Um por vez, os grupos foram até a gruta, cantaram e dançaram para Nossa Senhora do Rosário, congo, vilão, catupé, e a Santa apenas se movimentava um pouco. Foi com Moçambique, considerados os mais simples, com latinhas cheias de sementes amarradas aos pés, que a Santa saiu da pedra e os acompanhou.

Os povos africanos escravizados com sua música e sua dança conseguiram, assim, retirar a imagem da Santa da pedra, enchendo-se de esperança e força para enfrentar todos os dias a crueldade a que eram submetidos. Assim, começaram os louvores à Nossa Senhora do Rosário, os escravizados uniram as crenças religiosas de suas terras natal às crenças que encontraram no Brasil, dando origem às Festas que conhecemos, inclusive à Festa do Rosário de Catalão.

Durante o cortejo do rei e seus acompanhantes, eram entoadas músicas com ritmos africanos que remetiam aos eventos históricos pelos quais passaram, como a travessia do oceano

e situações relacionadas ao cativo. Estava representada a aceitação dos negros de uma nova identidade, correspondente ao mundo ao qual foram trazidos. Segundo Mello e Souza, acredita-se que “[...] os centros africanos escravizados recriaram suas culturas nas novas condições da sociedade escravista brasileira a partir de suas culturas de origem” (2005, p. 92). Foi assim, segundo as autoras, que se iniciaram no Brasil, as Festas em louvor aos Santos católicos com influências da cultura africana e do catolicismo português, repletas de sincretismo religioso.

Com o passar dos anos e à medida que essa manifestação cultural foi se espalhando pelo país, a maneira como é celebrada sofreu modificações, tendo cada Festa características próprias, frequentemente se diferenciando umas das outras, embora possuam em comum a presença das Irmandades², o louvor aos Santos e a apresentação dos grupos que louvam seus Santos de devoção pelas ruas das cidades onde são realizadas. O papel social dessas Festas estava e está, para o Estado e a Igreja, relacionado à tentativa de controle, dominação e manutenção de uma ordem social sobre os negros escravizados e, por outro lado, representava uma forma de resistência cultural para os escravizados, isso através do resgate das manifestações deixadas no país de onde vieram, uma maneira de manterem vivas as ligações simbólicas, rituais e religiosas com a África (MELLO E SOUZA, 2005).

Como já mencionado, segundo Lélia Gonzales (2024, 2020), a formação cultural brasileira deve ser entendida pelo intercâmbio cultural entre negros, indígenas e europeus. Entretanto, elementos africanos e indígenas foram e ainda são desvalorizados, vistos como manifestações “menores” ou “folclóricas”, em uma evidente dinâmica de hierarquização das culturas. Essa desvalorização, sem dúvidas, reverbera na dinâmica de visibilização festiva temporária e exclusão estrutural dos corpos não-brancos das socialidades cotidianas. Portanto, ao mesmo tempo em que as festas populares promovem a visibilidade das negritudes e das dissidências culturais, elas também reproduzem contradições. A ocupação das ruas por sujeitos historicamente marginalizados permite a contestação dos padrões normativos e elitistas, mas não necessariamente muda as estruturas sociais de modo permanente. Esse espaço de resistência, ainda que breve e festivo, desafia o apagamento das culturas afro-brasileiras,

² As Irmandades são organizações sociais que representavam seus associados, e no caso específico da análise aqui proposta, os povos escravizados através dos quais era permitido que celebrassem seu louvor aos Santos de sua devoção.

convertendo cada rua, cada batuque e cada dança em um gesto de afirmação cultural. Essas celebrações, assim, mantêm vivas as memórias e lutas dos corpos negros, oferecendo uma forma de presença histórica que desafia a invisibilidade e o silenciamento da experiência negra no Brasil.

FORA DE ÉPOCA: FOLCLORIZAÇÃO E NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA

A folclorização das culturas brasileiras é um processo complexo que envolve a transformação de expressões culturais autênticas em produtos simbólicos, muitas vezes desvinculados de seus contextos históricos e sociais originais. Esse fenômeno está intimamente ligado à forma como a memória coletiva é construída, manipulada e, em muitos casos, apagada, em função das estruturas de poder e das dinâmicas do racismo estrutural presentes na sociedade brasileira.

A memória coletiva é um mosaico composto pelas lembranças, experiências e valores compartilhados por um grupo social, é um elemento fundamental para a construção da identidade e da coesão social. Através da preservação da memória coletiva, podemos fortalecer os laços que nos unem como comunidade, compreender nossas raízes. Nesse contexto, a orientação histórica assume um papel crucial na preservação da memória coletiva. Ao oferecer ferramentas para a análise crítica e contextualizada do passado, a história nos permite compreender os eventos que moldaram nossa sociedade, identificar padrões e tendências. Através da pesquisa histórica, podemos acessar diferentes fontes de informação, como arquivos, documentos, relatos orais e objetos arqueológicos, que nos permitem construir uma narrativa mais completa e abrangente do passado.

A preservação da memória coletiva, não se limita à mera coleta e armazenamento de informações. É fundamental que essas informações sejam submetidas à análise, para que possamos identificar, questionar interpretações e construir uma visão mais complexa e multifacetada do passado. Ao compreendermos o passado, podemos analisar o presente com mais clareza e discernimento. A história nos permite identificar as raízes dos problemas que enfrentamos hoje, como desigualdades sociais, conflitos políticos e crises ambientais. Cumprir a tarefa de pesquisar e compreender melhor a razão da preservação dessas tradições e os elementos que

encerram a sua importância para a manutenção da identidade cultural e histórica de uma sociedade.

O racismo estrutural desempenha um papel fundamental nesse processo, uma vez que influencia quais histórias são lembradas e celebradas e quais são omitidas ou marginalizadas. Conforme destacado por Cida Bento (2022), “respondendo à dimensão estrutural do racismo em nossa sociedade, a população negra também se organiza em coletivos [...] como território de memória, de resistência, de fortalecimento cultural.” (p. 17)

Franz Fanon (1986), em suas análises sobre colonialismo e descolonização, destaca como a cultura é instrumentalizada para manter a dominação colonial, sendo folclorizada para esvaziar seu potencial de resistência e subversão. Para ele, a verdadeira resistência cultural emerge do resgate da história e da identidade dos povos oprimidos, desafiando as narrativas impostas pelo colonizador.

CORPOS RENTÁVEIS, APARIÇÃO E DOCILIZAÇÃO

O conceito de corpos rentáveis refere-se à capacidade de certos corpos serem explorados economicamente e simbolicamente dentro das estruturas de poder. Esses corpos são disciplinados e moldados para atender a interesses específicos, seja no mercado de trabalho, seja em espaços culturais ou institucionais. Cida Bento observa que “é na organização da instituição, ao longo da história, que se constrói a estrutura racista. [...] Elementos da cultura negra e indígena, quando presentes no currículo, não são reconhecidos como tais ou estão estigmatizados” (BENTO, 2022, p. 23). Isso demonstra como as instituições moldam a visibilidade desses corpos, controlando não apenas sua presença, mas também o significado atribuído a ela.

Essa transformação estética, inspirada nas categorias do monstro e do anormal de Foucault (2010), contribui para o processo de docilização dos corpos negros, reduzindo sua identidade às representações estigmatizadas que justificam a desigualdade social.

Nesse debate, Muniz Sodré (2012), contribui com sua análise sobre o racismo institucional, destacando que ele não se manifesta apenas por meio de atitudes individuais preconceituosas, mas está enraizado nas práticas, normas e estruturas das instituições. Para Sodré, o racismo institucional é um mecanismo que opera silenciosamente, naturalizando

desigualdades e excluindo de forma sistemática os grupos racializados de espaços de poder e decisão. Esse tipo de racismo perpetua a marginalização e invisibilidade das culturas negras e indígenas, ao mesmo tempo em que permite a exploração econômica e simbólica de suas expressões culturais.

Dessa forma, a análise dos corpos rentáveis, da aparição e da docilização revela como o racismo institucional molda não apenas as oportunidades econômicas, mas também as práticas culturais e institucionais, determinando quem pode aparecer, de que forma e sob quais condições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das reflexões desenvolvidas, fica evidente que a folclorização das culturas brasileiras, principalmente das congadas que é o nosso foco neste artigo, foi e é um tratamento dado aos corpos subalternos que refletem uma dinâmica de visibilidade efêmera e controle biopolítico. Esse processo perpetua a marginalização e o silenciamento das vozes negras, enquanto transforma suas expressões culturais em artefatos despolitizados, consumidos sem o devido reconhecimento de suas raízes históricas e sociais.

À luz de Gaytri Spivak (2010), podemos compreender que o subalterno não é simplesmente alguém que está fora do centro das decisões de poder, mas aquele cuja voz é sistematicamente apagada ou distorcida pelas estruturas hegemônicas. A autora argumenta que, mesmo quando o subalterno tenta falar, suas palavras são frequentemente reinterpretadas de forma a manter o status quo, o que reforça a necessidade de uma escuta ativa e crítica.

Portanto, a luta pela visibilidade e pela valorização das culturas a margem no Brasil não se resume à inserção de suas manifestações em espaços institucionais, mas exige um compromisso com a transformação das estruturas que perpetuam o silenciamento e a desigualdade. Reconhecer a agência desses grupos e suas formas de resistência é um passo fundamental para romper com o ciclo de invisibilidade e folclorização que ainda marca profundamente a sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. [S. l.]: Companhia das letras, 2022.
- CONGADAS EM CATALÃO. Vários autores, Cav, Goiás, 1992.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1972.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2013.
- LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- LYOTARD, Jean-François., THEBAUD, J.-L. **Just Gaming**. Trad. W. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis do congo no Brasil: séculos XVIII e XIX**. Revista de História USP 152 (1º - 2005), 79-98p.
- RÜSEN, Jörn. **Pode-se melhorar o ontem?** In: SALOMON, Marlon (Org.). História, Verdade e Tempo. Chapecó, SC : Argos, 2011.
- SIMAS, Luiz Antônio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor: Uma radiografia do racismo nacional**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.