

**João Paulo Miros Neves  
Anderson Pereira Portuguez**



**O CORPO NEGRO E A DANÇA  
COMO ATO DE  
RESISTÊNCIA CULTURAL**  
da comunidade congadeira de Ituiutaba



**JOÃO PAULO MIROS NEVES  
ANDERSON PEREIRA PORTUGUEZ**

**O CORPO NEGRO E A DANÇA COMO ATO DE  
RESISTÊNCIA CULTURAL**  
**da comunidade congadeira de Ituiutaba**



**Ituiutaba-MG**

**2024**

© João Paulo Miros Neves / Anderson Pereira Portuguez, 2024.

Editor da obra: Mical de Melo Marcelino.

Arte da capa: Anderson Pereira Portuguez.

Diagramação: Equipe Barlavento de diagramação e ilustração.

Conselho Editorial – Grupo Geografia e Meio Ambiente

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

*Pareceristas brasileiros*

Dr. Rosselvelt José Santos

Dr. Giovanni F. Seabra

Dr. Leonardo Pedroso

Dr. Jean Carlos Vieira Santos

Profª. Claudia Neu

Dr. Antonio de Oliveira Jr.

*Pareceristas internacionais*

Dr. José Carpio Martín - Espanha

Dr. - Ernesto Jorge Macaringue - Marrocos

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa -  
Benin

Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba

Dra. Sucelel Noemi Alejandre Jimenez - Cuba

Todas as obras da Editora Barlavento são submetidas a pelo menos dois avaliadores do Conselho Editorial.

Todos os direitos desta edição foram reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

Editora Barlavento

CNPJ: 19614993000110

Prefixo editorial: 87563/ Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Àse Babá Olorigin.

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.  
[barlavento.editora@gmail.com](mailto:barlavento.editora@gmail.com)



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Neves, João Paulo Miros

O corpo negro e a dança como ato de resistência cultural da comunidade congadeira de Ituiutaba [livro eletrônico] / João Paulo Miros Neves, Anderson Pereira Portuguese. -- Ituiutaba, MG : Editora Barlavento, 2024.

PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-87563-50-3

1. Congadas 2. Cultura negra 3. Dança  
4. Resistência 5. Territorialidade humana  
I. Portuguese, Anderson Pereira. II. Título.

24-207935

CDD-398.098151

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Congadas : Cultura afro-brasileira : Folclore  
398.098151

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

DOI 10.54400/978-65-87563-50-3

## **AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES**



**Universidade Federal de Uberlândia –  
Campus Pontal**



**Instituto de Ciências Humanas do Pontal**



**Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação  
- UFU**



**Programa de Pós-Graduação em  
Geografia do Pontal – ICHPO/UFU**



**Editora Barlavento**

## **REALIZAÇÃO**



Grupo de Estudos e Pesquisas sobre  
**CULTURA, DESCOLONIALIDADE  
E TERRITÓRIO**  
CNPq/UFU

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	7
Procedimentos metodológicos .....	18
<b>O corpo sob o olhar da Geografia e demais ciências Sociais</b> .....	31
O corpo como objeto de estudo das Ciências Sociais..	33
<i>O corpo nas Ciências Sociais do período pós-Revolução Industrial</i> .....	45
<i>O corpo nos estudos da Geografia</i> .....	56
Corpos pretos e pardos na sociedade brasileira .....	85
<b>A Festa de Congada como expressão da identidade e da resistência negra em Ituiutaba</b> .....	105
O conceito de cultura e de fenômeno cultural .....	108
Origem e trajetória histórica da Congada em Ituiutaba.	123
<i>População preta e parda e sua relação com a religiosidade popular no Brasil</i> .....	123
<i>A festa de Congada em Ituiutaba</i> .....	136
<i>A pandemia de COVID-19 e a retomada da festa</i> .....	154
A festa da Congada como um fenômeno cultural e suas territorialidades na cidade .....	164
<i>Terno de Moçambique Camisa Rosa</i> .....	181
<i>Terno de Congo Camisa Verde</i> .....	182
<i>Terno de Congo Real</i> .....	183
<i>Terno de Moçambique Lua Branca</i> .....	186
<i>Terno de Moçambique Águia Branca</i> .....	190
<i>Terno de Congo Libertação</i> .....	190
<i>Terno Marinheiros de Santa Luzia</i> .....	192

<i>Terno Catupé Capão de Ouro</i> .....	195
<i>Terno de Congo Raízes de São Benedito</i> .....	198
<i>Terno de Congo Filhos da Luz</i> .....	203
<i>Os ternos de Congada</i> .....	204
<b>As expressões corporais presentes na Festa da Congada</b> .....	211
O conceito de expressão corporal .....	212
As diferentes expressões corporais presentes na festa.	227
O corpo que dança e a percepção da resistência pelos sujeitos sociais dançantes .....	251
<b>Conclusões</b> .....	275
<b>Referências</b> .....	284
<b>Sobre os autores</b> .....	305



## **INTRODUÇÃO**

O desejo de escrever sobre o corpo manifestou-se durante a graduação em Educação Física, cursada na Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG, Câmpus Ituiutaba. Apesar de não ser uma disciplina com muitos elementos semelhantes, a opção pelo mestrado em Geografia revelou-se, sobremaneira, adequada para os objetivos da pesquisa: aliar o trabalho com o corpo e a cultura, entendendo como as sociedades modelaram-se para alcançar o *status quo* atual, especialmente no caso do Brasil e da situação dos negros na cidade de Ituiutaba (MG).

Realizar o mestrado em Geografia no Câmpus Pontal possibilitou a abertura de um leque muito abrangente de visões e de possibilidades de trabalho, principalmente, dentro da área da Geografia Cultural. A escolha em trabalhar com a Congada estava presente desde o início, e as diversas abordagens foram possíveis graças às disciplinas cursadas durante o mestrado.

Uma das razões pelas quais a Congada é importante está nas questões familiares. Em 2019, foi lançado o livro *Ritmos e Cores do Catolicismo Negro em Ituiutaba*, de autoria da minha esposa, Luana Regina Mendes Rafael, e de seu orientador de mestrado, o professor Anderson Pereira Portuguesez. O livro analisa a Festa de Congada do município a partir da dinâmica territorial. O presente trabalho pretende ser uma continuação desse estudo, com o intuito de analisar a festa a partir de uma ótica nova, ainda não pensada no programa de Pós-Graduação do Câmpus.

Nesse sentido, tínhamos como motivação produzir um estudo que correlacionasse a Congada e a utilização do corpo, como forma de promover e de lutar por igualdade e por justiça

social. Assim, a Festa de Congada em Ituiutaba mostrou-se um campo muito promissor ao longo de todo o período da pesquisa.

É importante refletir sobre a dificuldade de se escrever sobre o corpo na perspectiva geográfica. Tal dificuldade se dá pelo fato de que, embora seja possível encontrar trabalhos que abordem o corpo como objeto de estudos nas Ciências Humanas e nas Ciências Sociais aplicadas no Brasil, em particular a Geografia, são raros os achados que vinculem a utilização corporal à dança.

Uma questão que vem à mente ao ponderarmos estudar o corpo numa perspectiva geográfica é como isso é possível de ser feito. Em outras palavras, qual o significado de estudar o corpo na Geografia? Nas palavras de Sousa: “Fazer uma geografia do corpo é algo mais do que gerar deslocamentos e descentramentos.” (SOUSA, 2011, p. 154), ou seja, não basta tentar entender os movimentos realizados pelos corpos humanos, é preciso tentar relacionar mais profundamente o corpo e outros conceitos da ciência geográfica, além da visão superficial sobre espaços e deslocamentos.

Sobre os movimentos acadêmico-sociais os quais, nas últimas duas décadas, têm realizado mais estudos do corpo na Geografia, notamos que, nas universidades, vemos a ampliação dos estudos sobre o corpo feminino como alvo da violência machista; o corpo prostituto que é constantemente vandalizado; o corpo travesti e sua rejeição transfóbica; o corpo preto ou pardo com sua história de subalternização; o corpo indígena e a invisibilidade social da qual ele é alvo (CASTAÑEDA, 2007; SWAIN, 2004; DINIS, 2014; FURTADO, 2016). Esses exemplos, mostram que o corpo é mais que a carne em si, ele traz

sentidos e memórias herdadas que se mesclam à carne. Também, traz identidades, sentimentos, pertencimentos, desejos de ser aceito, vontade de ser visto e contém (segundo religiosos) o espírito humano.

Mas, o corpo não pode ser visto apenas como algo dos indivíduos. Tendo atuado na formação da essência de cada ser, os corpos são, também, entidades sociais; são socialmente analisados, produzidos, vestidos, maquiados, desejados, rejeitados, deificados, amaldiçoados, modelados, mutilados, esculpidos, escondidos, branqueados, ocidentalizados, normatizados, normalizados, violados, violentados.

Como entidades sociais, são passíveis de interpretação por determinado grupo social, que entende os corpos das pessoas, ao longo do tempo, ou em um momento específico da história. O corpo é biológico, mas, também, é culturalmente interpretado, socialmente aceito ou rejeitado e tudo isso produz, contraditoriamente, percepções do corpo que passam para o externo de cada indivíduo de uma maneira densa.

O corpo tem interior, exterior, interioridades e exterioridades. Em seu interior, os corpos são formados por órgãos, veias, artérias, ossos, tripas, trecos estranhos e cérebros. Por fora, em seu exterior, os corpos têm sexo, peles de diferentes cores, cabelos de distintas texturas, olhos de cores e formatos que indicam raças, bocas, beiços, bolas, braços, bigodes, barbas, e muitos outros aspectos visíveis e facilmente descritíveis.

Os corpos tornam os humanos o que são. Guardam a mais potente máquina neural da natureza: um cérebro grande e complexo, que pensa sobre si mesmo e sobre tudo o que há e o que não há em seu entorno. Seu aspecto interno refere-se à percepção humana do que o corpo representa para o indivíduo,

refere-se ao seu espírito, aos desejos, às emoções e aos pensamentos. As exterioridades, no que lhe concerne, referem-se ao conjunto de olhares, de impressões, de julgamentos e de decisões que as sociedades tomam em relação aos corpos das pessoas que a compõe.

Nas ruas, na TV, nos celulares e por meio do contato interpessoal, ao longo da história, mas, também, (mais do que nunca) atualmente, os corpos negros são comandados e, muitas vezes, compelidos a se manterem fechados, escondidos, ocultos. A mídia, a propaganda, o cinema, que, invariavelmente, privilegiam o ser branco, insinuam que os corpos negro, pardo, indígena ou amarelo devem se sentir retraídos, envergonhados pela própria condição, como se o corpo não branco carregasse consigo conteúdos de inferiorização.

Como se vê, o estudo do corpo é algo complexo e multifacetado. Do ponto de vista da Geografia, os corpos, como dito, aguardam um olhar mais atento e aprofundado, que os considerem em abordagens diversas, como os estudos do racismo e das identidades étnico-culturais, por exemplo. Além do estudo do corpo, nosso trabalho mantém uma relevância social ao delimitar diretrizes para entender os conflitos sociais pelos quais a comunidade negra luta por se firmar e se fazer estabelecer em um planeta que, apesar dos avanços da últimas décadas, ainda tem medo de aceitar e de respeitar as diferenças.

Uma das áreas de estudo do corpo na geografia é a Geografia Cultural. Logo, a Geografia Cultural, para Paul Claval (CLAVAL, 2011), não se trata de uma subdisciplina paralela à Geografia, ela é, na verdade, uma das bases da Geografia, posto que define e teoriza sobre a construção de tópicos fundamentais, tais como os indivíduos, as sociedades, o espaço e os sistemas

normativos. Em outras palavras, a Geografia Cultural tem em vista compreender e reexaminar os conceitos geográficos - lugar, paisagem, território, territorialidade e espaço -, segundo a ótica da dimensão cultural.

Assim, na Geografia Cultural, dentre os inúmeros conceitos que são estudados, analisados, georafados, temos as festas populares, como a Congada, que é uma festa de devoção aos santos padroeiros católicos, que podem ser Nossa Senhora do Rosário ou São Benedito, ou ambos, como ocorre em muitas cidades. As origens da Congada estão situadas nos tempos da escravidão, de acordo com Costa (2006, p. 11). Embora não se tenha uma precisão quanto ao período exato de suas origens, já que a escravidão se prolongou por muitos séculos, Costa afirma:

A origem exata do termo, bem como de várias outras expressões ligadas à Congada, é desconhecida, mas a todo o momento os congadeiros procuram relacioná-las à escravidão, caracterizando-as como palavras do tempo dos escravos que povoaram as fazendas da região e que aparecem no discurso na forma dos antigos, cujos descendentes atuam hoje nos grupos de congada de inúmeros municípios. (COSTA, 2006, p. 11)

Nos festejos de Ituiutaba, os ternos de Congada<sup>1</sup> saem às ruas durante os dias da festa, desfilando, cantando e dançando hinos em louvor aos santos padroeiros e em louvor ao próprio corpo preto, porém, também, cantam e dançam músicas e cânticos que relembram e revisitam toda a luta dos negros contra a

---

<sup>1</sup> O significado de ternos de Congada, assim como outros termos pertinentes à festa, será explicado em detalhes no tópico 2.2, que trata da origem da festa em Ituiutaba.

escravidão, seus costumes, suas crenças e a sua fé que, às vezes, não se limita, apenas, aos santos e às divindades católicas. A problematização do nosso trabalho gira em torno de como os ternos de Congada utilizam seus corpos para exporem essa identidade histórica e, também, cultural a toda a população que sai de casa para assistir aos desfiles. O cântico a seguir, cantado e dançado nas ruas da cidade, revela a importância de aceitar-se e de orgulhar-se do corpo preto, algo impensável nos séculos XVI a XIX:

Vem cá negrinho  
Ouça o que eu digo  
Nós somos irmãos  
Mais que amigos

Não sinta vergonha  
De ser o que é  
Nós somos crioulos e com muita fé

Ser negro não é cor  
ser negro é raça  
a cor desbota e a raça do negro  
de pai pra filho passa

(Capitão do Terno Marinheiros de Santa Luzia, 2023).

Tendo feitas essas considerações iniciais, começamos por estabelecer o objetivo geral do nosso trabalho: compreender a dimensão corporal como forma de resistência e de identidade negra no espaço cultural, social e, geográfico, da Festa de Congada, realizada na cidade de Ituiutaba-MG.

Para podermos alcançar esse objetivo geral ao qual acabamos de nos referir, elaboramos quatro objetivos específicos os quais explicaremos, individualmente, em detalhes. O primeiro objetivo específico é compreender o corpo como objeto de estudo das ciências sociais, em particular da Geografia. O segundo objetivo específico é entender a Festa de Congada do ponto de vista geográfico. O terceiro objetivo específico é analisar as expressões corporais presentes na Festa de Congada como formas de resistência e afirmação política da identidade negra. Analisaremos se, de fato, tais expressões representam atos de resistência identitária, cultural e religiosa, na comunidade negra em Ituiutaba, buscando desvendar como as expressões corporais atuam nesse processo. O quarto e último objetivo específico é analisar a dança como ferramenta de luta contra a repressão e contra o racismo ao agir para se criar territorialidades que permitam aos negros manifestar sua autenticidade.

Segundo Naves e Katrib (2012), relatos indicam o início da Festa de Congada em Ituiutaba como o ano de 1951. Embora possamos elencar inúmeros trabalhos abordando a temática da Congada (RAFAEL, 2018; BRASILEIRO, 2019), não encontramos algum que utilizasse essa abordagem de tentar entender a utilização do corpo como forma de resistência e de afirmação da identidade.

A justificativa para o trabalho está atrelada à nossa formação, que ocorreu dentro da área de Educação Física, e o trabalho com o corpo é algo que nos interessa desde o princípio. Entender como o corpo pode ser utilizado para lutar por uma causa como a identidade negra, sem gerar violência, é um objetivo pessoal.

Outra justificativa é por acreditarmos que nosso trabalho contribuirá para futuras gerações de pesquisadores que venham a se debruçar sobre o entendimento de como o corpo pode ser utilizado como forma de ferramenta para a luta por igualdade social. Também, acreditamos que o trabalho será importante por trazer a discussão sobre o corpo para dentro da Geografia, algo que ainda não havia sido feito dentro do Programa de mestrado do qual estamos participando.

Para a Congada e para a população negra, o presente trabalho tem a pretensão de colaborar para uma maior compreensão acerca da realização da festa na cidade, fornecendo maior conhecimento para o Movimento Negro, por meio da pesquisa, de modo que acreditamos estar colaborando para a ampliação das possibilidades e das potencialidades dos corpos pretos e pardos na sociedade.

Para o poder público, ampliamos a visão sobre a dimensão cultural da Congada, demonstrando a necessidade de valorização que ela merece ter no âmbito patrimonial. Sendo assim, nosso trabalho também tem relevância para as políticas públicas, pois permitirá um maior conhecimento de como se desenvolve a festa em caráter corporal, afinal de contas, a Congada faz-se presente, ano após ano no calendário cultural, e envolve a participação de centenas de pessoas.

Antes de adentrarmos aos campos dos procedimentos metodológicos, convém explicarmos brevemente alguns termos relacionados à Congada, para que se possa ter uma visão mais completa do que seja a festa. Em outras etapas do trabalho, retornaremos a alguns desses termos para maior aprofundamento, pois nosso foco aqui é apenas caracterizar a Festa de Congada e



explicar alguns detalhes que servirão para situar o leitor quanto à dinamicidade de tal festa.

É difícil delimitar, com exatidão, uma data específica para afirmá-la como sendo o início da festa em nosso país, pois trata-se de uma tradição derivada de outra que já ocorria em diferentes nações do continente africano: as festas de coroação dos reis negros. Isso, sem falar que o medo de represálias por parte dos portugueses levava os africanos escravizados a terem que ocultar suas práticas. Portanto, as festas de coroação de reis negros, que aos poucos deram origem à Congada, iniciaram-se no Brasil, por volta do século XVI, quando começaram a chegar ao país os negros escravizados, trazidos do continente africano. De acordo com Sousa:

Assim, inicialmente, os festejos de coroação de autoridades negras foram realizados pelas diferentes nações africanas traficadas para o Brasil, com cada irmandade de homens pretos coroando seu próprio rei. Com o passar do tempo, na tentativa de criar formas de fortalecimento da identidade entre as diferentes nações negras, o rei coroado foi sempre o Rei Congo. Instituiu-se assim a realização de festas de coroação de reis negros no Brasil a partir dos rituais do Congado. ‘Congada’ foi o primeiro nome porque ficaram conhecidas estas festas dos povos negros que tinham por função a coroação de reis. (SOUSA, 2011, p. 207).

No trecho, também podemos perceber a origem do termo Congada, que nomeia esses rituais festivos de coroação dos reis negros, então intitulados Rei Congo. Tanto “Congado” quanto “Congada” são aceitos atualmente, na nomenclatura das festas,

em que ocorrem a coroação do rei e da rainha congos, de modo que a diferença de nome se dá por especificidades regionais. Em nosso trabalho, optamos pelo termo Congada, que é utilizado na localidade tanto por participantes da Congada quanto por espectadores.

No tópico 2.1, falaremos, especificamente, do surgimento e da trajetória histórica da Congada em Ituiutaba. Destaca-se, ainda, que a Festa de Congada é realizada em diversos estados brasileiros, tais como Minas Gerais, Goiás, São Paulo e Espírito Santo.

Os membros participantes da festa, que dançam, celebram e ajudam na organização de tal festa são chamados congadeiros e congadeiras. Cada um deles é filiado a um terno que possui características próprias e se liga diretamente à identidade de cada grupo. Os ternos na Congada seriam semelhantes às escolas de samba da festa de Carnaval. Nessa linha, na última Festa de Congada de Ituiutaba celebraram dez ternos da cidade e mais alguns convidados, nem todos do mesmo tipo. No momento oportuno, falaremos dos tipos diferentes de ternos existentes.

A sede de cada terno é chamada de Quartel, que é geralmente a casa de um membro fundador ou de um capitão de cada terno. É nela que ficam guardadas as fantasias e os instrumentos do terno e, também, é nessa casa o principal lugar onde são realizados os ensaios, os leilões para a arrecadação de capital ou de alimentos para a realização da festa e a reza do terço.

O capitão, por sua vez, é o líder de cada terno; é quem tem a maior autoridade. Existem outras autoridades, também, como o capitão da banda e a madrinha do estandarte. Geralmente, essa hierarquia varia de terno para terno. No Terno Camisa Rosa, por

exemplo, que é um dos mais tradicionais da cidade, existem uma série de cargos, dados o tamanho e a complexidade do terno:

Dentro do Terno há uma hierarquia, organizada da seguinte forma: a) capitão de guia: responsável pela organização, estrutura e disciplina do grupo; b) soldados: responsável por auxiliar o primeiro capitão ou substituí-lo em caso de alguma eventualidade (todo congadeiro é considerado um soldado); c) capitão das caixas: responsável pela marcação do ritmo das músicas e das danças, assim como pela manutenção e guarda dos instrumentos; d) coordenador do Moçambique Mirim, responsável pelo Terno de crianças; e) capitães mirins: comandam o Terno de crianças, sendo, geralmente, um adolescente do grupo; f) guardas de guia: responsáveis pela manutenção da organização das filas; g) madrinha do estandarte: adulto responsável pela bandeira durante os cortejos; h) madrinha do estandarte mirim; i) guardiãs do grupo: senhoras mais experientes que cuidam da infraestrutura, saída, organização e manutenção espiritual do grupo; j) zeladoras: correspondem a todas as mães acompanhantes, que olham todos como se fossem seus filhos, sendo aquelas que auxiliam durante a caminhada, levando água, alimentos; k) organizadores: correspondem a todos os envolvidos na organização da estrutura do grupo (instrumentos, vestimentas, agenda etc). (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 13-14)

Ternos menores vão ter apenas o capitão do terno, a madrinha do estandarte e, em alguns casos, o fundador, se ainda estiver vivo. Os capitães, madrinhas e outras lideranças utilizam um bastão, instrumento que demonstra a autoridade, sendo esse o costume de alguns povos africanos. É importante ressaltar que a autoridade não é confiada apenas à figura masculina, já que as matriarcas são figuras importantes e fundamentais nos ternos de Congada.

A Festa de Congada possui diferentes momentos, com ritualística e com simbologia específicas. Existem outros momentos igualmente solenes e importantes, que serão explicados e detalhados ao longo do texto, principalmente no tópico 3.2 que trata das expressões corporais existentes na festa.

Em suma, a organização da festa é de responsabilidade da Irmandade de São Benedito, e envolve a participação de algumas entidades importantes na comunidade negra, como a Fundação Zumbi dos Palmares, a Paróquia São Benedito e a própria Prefeitura, que fornece apoio financeiro para a realização da festividade.

Ao longo de todo o trabalho, forneceremos mais detalhes e mais explicações sobre essa festa tão rica e cheia de nuances que, mesmo se dispuséssemos de vários volumes para tentar descrevê-la, ainda tal descrição ficaria incompleta, dada a sua dinamicidade e a sua história. A seguir, trataremos dos procedimentos metodológicos do trabalho.

## **Procedimentos Metodológicos**

Nosso trabalho consiste em um estudo de Geografia Cultural, de base crítica, fundamentado em estudo qualitativo,

tendo como perspectiva o corpo. A pesquisa qualitativa nada mais é “que o tipo de pesquisa centrado em compreender o comportamento humano, suas opiniões, conhecimentos, atitudes, crenças e medos.” (PRODANOV e FREITAS, 2013). Para Lakatos e Marconi, o método qualitativo: “tem como premissa, analisar e interpretar aspectos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano e ainda fornecendo análises mais detalhadas sobre as investigações, atitudes e tendências de comportamento” (LAKATOS e MARCONI, 1992, p. 36). Dessa maneira, também, explicamos que, uma vez que utilizaremos a abordagem qualitativa, estaremos preocupados em compreender o fenômeno abordado, ou seja, compreender, em seus detalhes, a ocorrência histórica dessa festa que já ultrapassou os limites do tempo e se consolidou de maneira estruturada e tradicional.

A metodologia de nosso trabalho está dividida em três fases. Na primeira fase, foram levantados os dados necessários para tecermos discussões em torno dos conceitos-chave que caracterizam o nosso trabalho. A revisão de literatura, segundo Lakatos e Marconi, “Trata-se de levantamento de toda a escrita já publicada, em forma de livros, revistas, publicações avulsas e imprensa. Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato com tudo aquilo que já foi escrito sobre determinado assunto” (LAKATOS e MARCONI, 1992, p. 43).

Realizamos a revisão de literatura dos principais tópicos que serviram como embasamento teórico para estruturar o nosso trabalho e que se apoiam nas ideias de território, espaço, corpo, identidade, sociedade, movimento, dança, cultura. E para que tais discussões pudessem ser feitas, buscamos apoio em plataformas de instituições como UFU Câmpus Pontal, Irmandade de São

Benedito, Instituição Zumbi dos Palmares, bem como Plataformas digitais: Biblioteca Eletrônica Científica Online (SCIELO), o portal de periódicos CAPES e o site de dados estatísticos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Também, foram utilizados trabalhos do nosso acervo particular e do acervo do orientador.

Ainda na primeira fase, também fizemos um levantamento de trabalhos em Ciências Humanas e, posteriormente, na Geografia, que tratasse o corpo, especificamente como objeto de pesquisa. Assim como dissemos no início da introdução, não foi tarefa fácil realizar esse levantamento, e a maioria dos trabalhos encontrados foram em língua inglesa. Não obstante ser uma língua estrangeira, trouxemos tais trabalhos para a nossa pesquisa, para isso, realizamos a devida tradução das ideias principais. Para a busca desses trabalhos, utilizamos as plataformas Periódicos CAPES, SCIELO e Google Acadêmico.

Utilizamos, também, entrevistas gravadas com membros dos ternos de Congada durante a primeira fase. Trata-se de um recurso chamado análise de documento, que é um procedimento do método qualitativo e permite a ampliação do conhecimento por meio do estudo, da análise e da apreensão dos documentos, sejam impressos ou digitais. Para Mazucato, as análises de documentos

possuem como primordial característica, ao se considerar a fonte do trabalho científico, a utilização de artefatos/materiais/subsídios históricos, institucionais, associativos, públicos, privados, oficiais ou extraoficiais; são exemplos destes: regulamentos, normas, pareceres, cartas, memorandos, diários, leis, manuscritos, projetos de leis, relatórios técnicos, minutas, autobiografias,

jornais, revistas, registros audiovisuais diversos, discursos, roteiros de programas de rádio e televisão, estatísticas, arquivos escolares, etc. (MAZUCATO, 2018, p. 69)

As entrevistas que interpretamos na fase de análise documental foram realizadas para o site Museu da Pessoa e encontram-se disponíveis no site do canal Museu da Pessoa ([museudapessoa.org](http://museudapessoa.org)). Todos os trechos utilizados estão devidamente citados e contêm sua referência ao final do trabalho. Utilizamos desse recurso para melhor conhecimento da história da Congada em nosso município e porque parte dessa fase do trabalho estava sendo realizada durante a pandemia de COVID-19, de forma que as medidas sanitárias nos impediram de realizar uma entrevista por nossa própria conta. O Museu da Pessoa é um site existente desde 1991 que faz um trabalho de busca pela preservação da memória das pessoas e de suas tradições culturais, históricas e comunitárias. Foram entrevistados dois membros da Congada de Ituiutaba, o capitão do Terno Camisa Rosa e a madrinha do Terno Camisa Verde.

Parte da segunda fase do nosso trabalho foi realizada durante a Congada, em maio de 2022, consistindo em uma pesquisa de campo. A opção pelo trabalho de campo é importante para a compreensão dos objetivos restantes do trabalho e se justifica por ser indispensável para a realização dos trabalhos em Geografia (TOMITA, 1999). No trabalho de campo, contamos com a entrevista e com a análise. Quanto à entrevista que realizamos nos meses de novembro de 2022 a janeiro de 2023, seguimos o modelo semiestruturado, a fim de que o entrevistado tivesse mais liberdade para expor suas opiniões, sentimentos e crenças (PRODANOV e FREITAS, 2013, p. 106). A entrevista,

em nosso trabalho, faz-se necessária por motivo pelo qual Mazucato demonstra: “A realização de entrevistas é importante para a angariação de dados e informações diretamente atreladas ao público investigado ou à população pesquisada” (MAZUCATO, 2018, p. 70). Com relação às entrevistas semiestruturadas:

Por conta de seu uso mais amplo e recorrente, destacamos aqui as entrevistas denominadas de semiestruturadas que, no que lhe concerne, oferecem mais flexibilidade ao pesquisador. Nessa direção, o entrevistador pode: 1) refazer questões; 2) reformular distintamente as questões caso o entrevistado não as compreenda; 3) certificar que foi devidamente entendido. Esse formato de pesquisa viabiliza tanto a obtenção de dados quantificáveis de modo estatístico, quanto, em viés qualitativo, no formato de relatórios, falas e observações/ pontuações do pesquisador. (MAZUCATO, 2018, p. 71)

A fase de pesquisa de campo, principalmente no que se refere às entrevistas, demonstrou ser surpreendentemente desafiadora, uma vez que encontramos resistência por parte de muitas congadeiras e de muitas lideranças congadeiras em revelar informações sobre os ternos. Durante a fase final da pandemia, muitas pessoas estavam receosas, devido ao medo de contágio. Porém, mesmo após alguns meses depois da reabertura do comércio e da vacinação em massa, tal resistência persistiu, apesar de nosso envolvimento com a comunidade. Acreditamos que tal fato ocorreu, devido à delicadeza do tema tratado na pesquisa, o que deixava as pessoas desconfortáveis para falar sobre tal assunto.



Apesar dessas dificuldades, nós conseguimos entrevistar diversos participantes em diferentes grupos da Congada, todos com histórico ligado à festa, para evitar informações incorretas. Também entrevistamos a presidente da Irmandade de São Benedito, a sra. Maria Lúcia de Oliveira. A revelação de seu nome parte de um pedido dela própria, que solicita ser identificada nas pesquisas para as quais concede entrevistas. Todos os outros nomes dos entrevistados foram ocultados, e a informação de quais ternos auxiliaram na feitura do trabalho encontra-se no anexo. No momento das entrevistas, aproveitamos também para, quando foi possível, fotografar a sede de cada terno, cobrir os ensaios da banda e também as vestimentas e indumentárias utilizadas. Ao todo, realizamos dez visitas aos ternos para a coleta de dados e entrevistamos 15 pessoas, pois, em alguns ternos, foi possível entrevistar mais de uma pessoa. Nesse viés, com a cobertura fotográfica da Festa de Congada em si, realizamos mais de uma centena de fotografias, e selecionamos as mais relevantes para a composição da dissertação. Com relação à entrevista, como já explicamos, nosso método de trabalho é qualitativo e, portanto, não haverá interpretações de dados por meio de tabelas, nem representações por meio de modelos quantitativos.

A análise que citamos e que foi feita na Festa de Congada, refere-se à observação da dança, às representações, aos rituais e a outros procedimentos corporais que ocorrem durante a realização da festa e nos concentramos, principalmente, naqueles que indicam a resistência do negro. Devemos salientar que tal análise foi dirigida aos membros dos ternos que celebram a Festa de Congada e foram utilizados critérios para que pudéssemos perceber os movimentos indicativos de utilização do corpo como forma de resistência. Tais critérios utilizados foram o

cumprimento gestual, a dança, o local de exposição no território, as ritualísticas que possam ter sido herdadas de práticas ancestrais, a fé africana ou a afro-brasileira, como o incorporamento, por exemplo. Também, tentamos visualizar aqueles movimentos que se configuram como formas de expressar o orgulho negro e de ressaltar a cultura produzida por corpos pretos e pardos.

Uma importante atividade, realizada durante a segunda fase, foi a cobertura fotográfica do evento e das práticas corporais dos ternos, especialmente nos momentos de dança, mas, também, em outras diversas celebrações ritualísticas. Utilizamos dessas imagens para apresentar análises quanto às práticas corporais, a fim de exemplificar as análises que foram feitas nas expressões corporais, principalmente na dança.

A terceira e última fase consistiu em confrontar os dados bibliográficos, documentais e fotografias e filmagens, realizadas durante o trabalho de campo, de modo a ajudar na interpretação das informações, além dos dados coletados durante a produção do nosso texto.

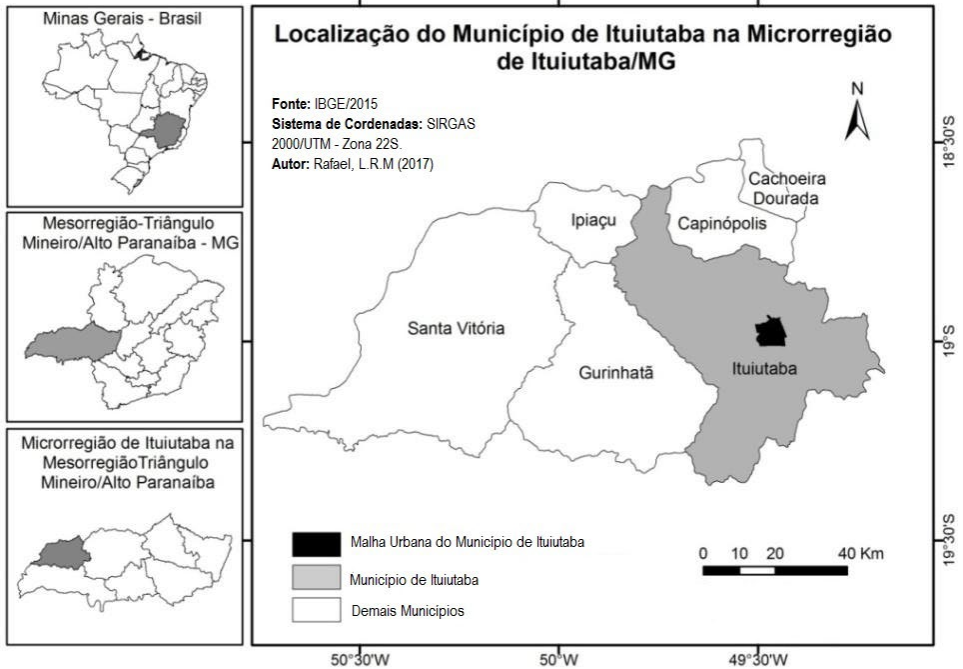
O recorte espacial do fenômeno estudado em nosso trabalho é a cidade de Ituiutaba. O município localiza-se no pontal do Triângulo Mineiro, uma região de forte economia agropecuária, dentro de um estado conhecido pelo seu potencial minerador, como o estado de Minas Gerais. Dados do último censo demográfico revelam que o município possuía uma população de 97.171 pessoas no ano de 2010, e a população estimada para o ano de 2021 é de 105.878 pessoas<sup>2</sup>. O mapa (Fig.

---

<sup>2</sup> IBGE cidades. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>> Acesso em agosto de 2022.

1), a seguir, demonstra a localização de Ituiutaba dentro da mesorregião do Triângulo Mineiro.

Figura 1 - Localização do município de Ituiutaba - MG



Fonte: IBGE, 2015. Elaboração: Rafael, L. R. M., 2017.

Ituiutaba faz parte da microrregião denominada Pontal do Triângulo Mineiro, em uma totalidade de 6 municípios. Além de Ituiutaba, também formam a microrregião os municípios de Cachoeira Dourada, Capinópolis, Gurinhatã, Ipiacu e Santa Vitória. De acordo com dados do IBGE, Ituiutaba, anteriormente denominada Vila Platina, chegou à categoria de município em

1915. O recém-emancipado município, inicialmente, organizou-se em torno de uma elite que controlava e manipulava, politicamente, a cidade, em prol de seus interesses pessoais, numa verdadeira ordem coronelista (MIZAEL, 2018). Essa elite local era constituída, majoritariamente, por brancos católicos, e possuía, também, alguns imigrantes, como os padres italianos (MUNIZ, 2014).

Passaremos agora à organização do texto, que apresenta três capítulos, cada um referente a um objetivo específico, conforme apresentamos, com exceção dos dois últimos objetivos, que estão contidos no terceiro capítulo. Dessa maneira, o Capítulo I aborda a discussão de como o corpo encaixa-se dentro da matéria de estudo das Ciências Sociais, em particular a Geografia, principalmente a Geografia Humana e Cultural. Também, analisaremos a situação de corpos pretos e pardos na sociedade brasileira, aproximando, assim, a discussão para o enquadramento pretendido (resistência frente ao racismo, à discriminação e ao aculturamento).

No Capítulo II, temos como objetivo relatar a Festa de Congada do ponto de vista histórico e geográfico, traçando, assim, uma narrativa da festa ao longo do tempo. Esse capítulo está focado em entender o que é a Festa de Congada para o município de Ituiutaba-MG, e como ela se desenvolveu até ganhar o aspecto atual. Neste capítulo, nós, também, buscamos entender como as expressões corporais atuam para definir e para expressar territórios dos festeiros na construção da resistência negra da comunidade congadeira, ou seja, como essas expressões agem para estabelecer, demarcar e delimitar um território sob domínio e propriedade dos festeiros e, além deles, de todos os que se identificam com a causa antirracista. Apresentamos, assim, a

formação de um território que é de domínio não apenas da comunidade congadeira, mas, também, da comunidade negra de Ituiutaba. Trata-se de um território temporário, presente apenas na realização da festa, mas que é indissolúvel nesse período, e a cultura corporal é imprescindível para a sua existência.

No Capítulo 3, analisamos as expressões corporais presentes na Festa de Congada. Fizemos uma radiografia de todos os momentos da festa e das expressões corporais que acontecem em cada um desses momentos, analisando quais expressões corporais, de fato, representam atos de resistência corporal na comunidade negra em Ituiutaba e quais apontam indícios de aculturamento. Dessa maneira, desvelamos o passo a passo dos atos, dos ritos, da coreografia e das encenações que compõem a Festa de Congada, bem como das mudanças e ressignificações pelas quais a festa pode ter passado ao longo dos anos, buscando desvendar como as expressões corporais representam atos de resistência da comunidade negra na referida cidade. Em último momento, concentramo-nos em uma expressão corporal específica, a dança, uma das maiores heranças culturais do continente africano para o nosso país e que se expressa, vigorosamente, na Festa de Congada.

Finalizamos nosso trabalho, como não poderia deixar de ser, com as conclusões finais, arrematando tudo o que foi dito, explicado e abordado ao longo de todo o estudo, de modo que buscamos responder à indagação principal de todo o texto: como as expressões corporais, em especial a dança, atuam de forma a expressar resistência contra a discriminação e contra o racismo de corpos pretos e pardos.

## **O CORPO SOB O OLHAR DA GEOGRAFIA E DEMAIS CIÊNCIAS SOCIAIS**

Quando se trata do estudo do corpo, é importante reconhecer que a geografia, em comparação a outras disciplinas, tem sido menos abordada, embora existam algumas exceções importantes. Ao longo do tempo, movimentos feministas, de direitos LGBTQ+ e de igualdade racial têm utilizado o corpo como objeto de estudo, conduzindo análises que revelam como o poder age espacialmente no mundo, regulando, confinando, produzindo, construindo, delimitando, generalizando, discriminando racialmente e sexualizando o corpo (MOUNTZ, 2018).

Geógrafas feministas tecem críticas aos estudos de geógrafos humanistas por diversos motivos, dentre eles: não abordar o corpo como objeto de estudo, ou, quando abordado, incluir apenas algumas áreas do corpo em detrimento de outras (como, por exemplo, o corpo sujo) (LONGHURST, 2001); incluir apenas alguns corpos e não outros, o corpo gordo e o corpo discriminado como exemplos (PULIDO, 2001; LONGHURST, 2005). As subdisciplinas da Geografia, de maneira geral, tomam parte no assunto lentamente, assim como já demoraram uma vez para se engajar no feminismo há algumas décadas. Uma nova geração de geógrafos culturais, todavia, têm se importado, cada vez menos, com o que conta ou não como Geografia e, assim, mostraram-se mais suscetível a entender a relação entre espaço, poder e política (MOUNTZ, 2018). Dentre essas relações e estudos, o corpo e os corpos são parte central.

Estudar o corpo exige e demanda concentração de pesquisas abrangentes, principalmente, se formos tentar analisar tópicos substanciais como a questão física, a sexualidade, a habilidade, a subjetividade, as emoções e as afeições. Por esse motivo, para entender como o corpo é estudado, discutido, analisado e refletido na Geografia e seus campos de estudo (em especial a Geografia Cultural, campo de pesquisa do presente trabalho), urge considerarmos, primeiramente, como o corpo adentra à área de estudo das Ciências Sociais e quais são os motivos que levam tais ciências a estudarem o corpo.

Após atingirmos tal entendimento, que será feito no primeiro tópico do capítulo, passaremos a dirigir-nos ao modo como o corpo adentra, especificamente, ao campo da Geografia e teremos, também, uma visualização de diversos trabalhos do passado e da atualidade que abordaram, de fato, o corpo como o objeto de estudo. O último tópico do capítulo dedica-se a explicar como os corpos afrodescendentes são tratados na sociedade brasileira. Trata-se de um relato da cruel condição de exclusão à qual os africanos e seus descendentes são submetidos em nosso país, mas, no tópico, também, teremos uma visualização de tudo o que já foi conquistado com as diversas lutas daqueles que não aceitam tal realidade e esforçam-se por construir um país com maiores condições de sobrevivência para aqueles que são discriminados simplesmente devido à cor de seu corpo.

É importante deixar claro que os dois primeiros tópicos irão traçar um panorama de estudos e de trabalhos com relação ao corpo nas sociedades ocidentais, principalmente, as europeias e aquelas que foram colonizadas por países europeus, como é o caso do Brasil. Embora seja inegável a importância de se estudar, também, as culturas tribais, as orientais, as africanas e as

asiáticas, a nossa matriz cultural é, principalmente, orientada e derivada do eurocentrismo, sendo que o racismo, que será tratado no terceiro tópico, tem origens eminentemente europeias.

## **O corpo como objeto de estudo das Ciências Sociais**

Falando do campo das Ciências Sociais, podemos afirmar, inicialmente, a dificuldade de se teorizar sobre um conceito que, muitas vezes, é entendido como senso comum e, justamente por isso, foge do foco de muitos pesquisadores, nas mais diversas áreas das humanidades e das Ciências Sociais. Falando sobre o corpo e o espaço, Sousa argumenta acerca desse ponto: “Por estarem tão bem acomodados no sistema de valores do senso comum, ambos foram por diversas vezes tomados como realidades postas e tão evidentes em si próprias a ponto de não serem problematizadas como constituições sociais.” (SOUSA, 2011, p. 109).

À primeira vista, nos primórdios da construção do saber humano, parece ter sido a Filosofia a pioneira a tecer uma definição sobre o corpo, mesmo que primordial e bem peculiar. De nomes como Aristóteles, e posteriormente, Epicuro, ouvimos que o corpo é toda substância rígida e palpável, independentemente de ser vivo ou não. Para especificar o humano, os filósofos definiam que o corpo entra “em correlação com a noção de animalidade e com a de oposição, julgada propriamente humana, do corpo e da alma” (PELLEGRIN, 2010, p. 136). Ou seja, salvaguardadas as diferenças visíveis, para os filósofos não haveria nada que fizesse o corpo do ser humano relativamente mais notável que o do animal, com exceção da alma, único fator real de reconhecimento.



Antes de nos aprofundarmos mais nas reflexões filosóficas, encontramos uma visão e um estudo inicial do corpo durante o fim da Idade Antiga e do começo da Idade Moderna, por volta do século XIV, época na qual a Igreja Católica começava a empreender sua campanha de Contrarreforma às ideias de Martinho Lutero, como aponta Gélis no trecho: “A fé e a devoção ao corpo de Cristo contribuíram para elevar o corpo a uma alta dignidade, fazendo dele um sujeito da História” (GÉLIS, 2012, p. 19). Em tal período, conforme evocado pelo autor, o corpo tem sua importância valorizada, consideravelmente, devido à própria fé cristã notória da época. Era de se esperar, como geralmente acontece com todo tópico que é supervalorizado, que a ideia do corpo fosse entrar em declínio com o passar do tempo, porém não é isso o que observamos de fato.

O corpo continua a ser alvo de muita atenção, ainda que de maneira negativa daqui por diante, devido ao trabalho da própria Igreja durante a Contrarreforma: “Corpo depreciado do ser humano pecador, pois se ouve incessantemente dizer ser pelo corpo que ele arrisca perder-se” (GÉLIS, 2012, p. 20). A ideia apregoada pela Igreja, durante esse período da Contrarreforma, era de que seguir os clamores e as necessidades do corpo, suas tendências e seus desejos, seriam caminhos irreversíveis para o Inferno, a ausência total da graça de Deus e a impossibilidade de se salvar a alma. Ou seja, o corpo seria o inimigo natural da alma bem-aventurada. “O Evangelho diz que quem cuida demais de seu corpo perde sua alma” (PELLEGRIN, 2012, p. 136). Uma acepção que praticamente polariza corpo e alma, como se esses fossem incompatíveis rumo ao caminho do paraíso.

Para salvar a alma do corpo pecador, seria necessário seguir um caminho inverso ao de satisfazer às necessidades do

corpo. Ou seja, privar-se de alimento, privar-se de descanso, de saúde, de qualquer fonte de prazer e, até mesmo, privar-se da higiene. Era necessário “Fazer o corpo sofrer, martirizá-lo para participar da Paixão de Cristo” (GÉLIS, 2012, p. 64).

Outro autor corrobora o que se afirmava sobre o corpo no mesmo período: “O corpo não passa de um invólucro, a ser nutrido e/ou macerado (pelo ódio, pelo jejum)” (PELLEGRIN, 2012, p. 137). Havia, porém, um limite que não podia ser ultrapassado nos maus-tratos para com o corpo: “Privações de alimento e maus-tratos podem acarretar a morte. E uma saída como esta não pode ser proposta sem grave problema: isto não seria atentar contra a obra de Deus?” (GÉLIS, 2012, p. 64). O que significa que, apesar de seguir o caminho da mortificação do corpo pecador, o cristão penitente que quer salvar-se não pode deixar que esse mesmo corpo seja destruído completamente, ele precisa sobreviver e se fazer viver para continuar infligindo dor e sofrimento a si mesmo e, assim, poder expiar seus pecados. Nesse sentido, os sete pecados capitais seriam entendidos como formas de controle do corpo, mas evitam que se ultrapasse o limite também controlado pela religião de atentar contra a vida.

A vida e o corpo humano ainda são obras do Criador e, atentar contra esses, seria pecado mortal. Desse modo, o penitente precisa equilibrar-se numa “corda bamba”: não pode deixar de mortificar-se para evitar as tentações, mas, também, precisa manter-se minimamente saudável para não cometer o pecado do suicídio. Assim, o corpo, que ora é louvado como obra sublime do criador, ora é recriminado por ser instrumento de pecado, perpassa pelo período renascentista, datado entre os séculos XV e XVI nessa dualidade imagética.

Tal visão dualista do corpo, contudo, não é exclusiva dos períodos renascentistas ou da Idade Moderna, ela também pode ser encontrada, atualmente, no conceito que podemos chamar de o corpo religioso, um dos alvos de estudo da matéria “corpo” nas Ciências Sociais. “O corpo religioso é um vasto domínio de estudo, um campo ainda inculto que antropólogos, historiadores das representações e historiadores da arte começaram a explorar” (GÉLIS, 2012, p. 22).

Além da visão de corpo, dividida entre sagrado e profano, virtuoso e pecador, santo e herege, o estudo do corpo religioso também abrange o entendimento de como as pessoas, homens, mulheres, crianças, jovens e idosos relacionam o seu corpo com a religião, por meio dos ritos, dos símbolos e dos sinais de fé, além de estudar como o corpo dos crentes é condicionado e orientado através da religião. Estamos falando das maneiras de se portar, vestir, celebrar, festejar e trabalhar, além de outras, influenciadas pela religião e pela fé das pessoas.

Apesar de ser quase consenso entre as Ciências Sociais de que no período da Idade Moderna, do século XVI ao século XIX, também chamada de Antigo Regime<sup>3</sup> na Europa, nem todas as ciências estudavam o corpo apenas sob a ótica do corpo religioso. A antropologia e a sociologia apresentam definições e ideias importantes sobre o que era pensado acerca do corpo em tal período, como é comprovado no trecho: “A história do corpo e da

---

<sup>3</sup> O Antigo Regime caracteriza o período monárquico que perdurou em alguns países europeus durante a Idade Moderna, notadamente França, Espanha, Portugal. O fim do Antigo regime é simbolicamente atribuído à queda da Bastilha, prisão política francesa que encarcerava os opositores da monarquia. O fim do Antigo Regime também coincide com o fim da Idade Moderna.

sexualidade do Antigo Regime beneficiou-se consideravelmente com os aportes da antropologia cultural, que contribuiu para a compreensão dos rituais e dos usos simbólicos do corpo durante este período” (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 219).

Neste caso, estamos falando tanto dos folguedos populares, como das cerimônias religiosas, tais como o casamento, e ainda dos gestos e dos maneirismos que compõem a linguagem corporal própria de tal período.

Já com relação à Sociologia, a mesma autora cita mais adiante: “A sociologia funcionalista também orienta fortemente os trabalhos, definindo o corpo sexual de acordo com valores da norma ou do desvio” (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 219). Ou seja, de uma maneira bem simplificada, ditando o que seria social e moralmente aceitável e o que não seria. E para termos uma ideia do que seria aceitável ou não no período do Antigo Regime, lançamos mão do seguinte trecho:

A mulher que engravidava em consequência de relações pré-conjugais não sofria nenhum ou quase nenhum opróbrio social, se ela se casasse antes do nascimento do filho. Mas aquela que esperava um filho cujo noivo desaparecia ou morria antes das núpcias era imediatamente relegada por sua comunidade ao universo do ilícito. (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 220).

Trata-se de um exemplo que demonstra com eficácia os valores sociais e éticos de uma sociedade em um período histórico específico, como, também, os julgamentos dados à utilização do corpo. Devemos agora, contudo, retornar nossa análise para a visão dualista do corpo, e citar que o corpo religioso, dividido

entre sagrado e profano, não era a única abordagem sobre o corpo que o fim da era medieval apresentou.

A visão do corpo pecador que precisa ser expurgado, mas que não pode ser destruído, começa a desaparecer, assim como a visão de que a passagem de vida nesse mundo de expiação é breve, também principia a definhir. Explicamos: inicia-se uma preocupação com a saúde do corpo, e o ser humano começa a se preocupar em prolongar a própria vida, além de querer viver mais e viver bem. “A partir do século XVI prosperou de fato a ideia de que é preciso manter a saúde do corpo e preservá-lo mais tempo possível” (GÉLIS, 2012, p. 124).

Notamos aqui não mais uma visão dual entre sagrado e profano, mas um verdadeiro contraste com a visão medieval de que a vida na Terra não tem valor algum em comparação com a vida no paraíso. “Essa nova aspiração de prolongar a própria vida na Terra não combina com a ideia de que a vida na Terra é forçosamente um vale de lágrimas, como prometem alguns discursos rigoristas” (GÉLIS, 2012, p. 125). Ou seja, podemos fazer bom uso do nosso período neste mundo, acumular obras boas e justas, principalmente se estivermos saudáveis.

Essa ideia de se ter um cuidado maior com a saúde, e, conseqüentemente, com o corpo, e de se fazer bom uso do nosso período de vida, conjuga-se com os ideais protestantes. Para o protestantismo, principalmente o Calvinista, uma vida de prosperidade é sinal de bênçãos divinas, sinal de que nossas obras na Terra são virtuosas e estão sendo reconhecidas. E para que nosso trabalho resulte em prosperidade, é necessário ter saúde física, o que, do contrário, é impossível. “Para os protestantes, o corpo não é desprezível, mas merece ser preservado e, se for necessário, salvaguardado de perigo” (GÉLIS, 2012, p. 126), o

que é exatamente o oposto do que abordamos e do que se pensava sobre o corpo até agora.

Anteriormente, na Idade Média, o corpo, apesar de ser obra divina, era fonte incessante de tentações e seguir suas necessidades seria o mesmo que seguir uma vida de pecados e se afastar de Deus. Na Reforma Protestante, seguir as necessidades do corpo e mantê-lo forte e saudável era uma das exigências para se poder trabalhar e fazer a vontade de Deus, e, assim, manter-se no caminho da salvação.

Ainda no terreno da religião, há uma visão singular do corpo que não podemos deixar de citar. Trata-se do corpo santificado, ou melhor dizendo, do corpo morto da pessoa que se tornou santa, o corpo visto como relíquia. Tal visão sobre o corpo é iniciada no período da Contrarreforma, século XIV e se estendeu durante toda a história da Igreja Católica até os dias atuais. Segundo Gélis, esse culto aos restos mortais de algum santo é tão antigo quanto a Igreja (GÉLIS, 2012, p. 94), e ainda é observado em diversos locais de peregrinação em todo o mundo, principalmente na chamada Terra Santa, local onde supostamente viveram Jesus Cristo, seus discípulos, os mártires e os fundadores da religião cristã.

Pellegrin (2012, p. 143) considera que “Mesmo quando não morre em ‘odor de santidade’, todo membro de uma comunidade cristã pode crer em uma sobrevivência da alma, e até do corpo carnal, receptáculo da alma, que se torna ‘glorioso’”. Diz-se que o “odor de santidade” ocorre no corpo de algum santo que começa a emitir um aroma agradável de rosas, ou quaisquer outras flores, ao invés de exalar o cheiro de podridão característico dos corpos em decomposição. Notável é reparar que, após a morte, o corpo do santo torna-se glorioso, apesar de

incapaz de se mover, produzir sons ou qualquer atitude que realizava ainda em vida.

Tal veneração justifica-se pelo fato de que, apesar de morto, o corpo ainda é (ou pelo menos foi) o receptáculo de algo sagrado, como a alma de um santo ou de uma santa. Desse modo, a comunidade congrega-se em torno de tal receptáculo sagrado, une-se em adoração por um ideal de vida e de santidade comum.

É como se a relíquia do santo fosse um elixir capaz de regenerar e de renovar a fé das pessoas. “As relíquias do santo, tesouro inestimável, também são levadas solenemente pela cidade, para acabar com a seca ou para fazer cessar a chuva, afastar a guerra e a epidemia que a acompanha” (GÉLIS, 2012, p. 95).

A fé em tal prática desenvolveu-se com o passar dos anos ao ponto de se tornar um hábito na Igreja Católica: “No final do século XV, o culto ainda estava intimamente ligado à devoção às relíquias: colocava-se a hóstia da festa de Corpus Christi, o corpo de Cristo, como os outros corpos santos”. (GÉLIS, 2012, p. 103). Notamos que os corpos dos santos adquiriam tamanha importância que se comparavam ao corpo do próprio fundador da Igreja, Jesus Cristo.

Podemos dizer que as relíquias funcionam, também, como um intensificador da fé, pelo trecho que acabamos de ler. Acreditava-se, ainda, que as relíquias poderiam emanar um pouco da sua essência sagrada para o corpo do fiel devoto, por meio do culto e da fé.

Notamos, neste caso, uma visão do corpo ainda não relatada, a do corpo-relíquia, que se traduz em uma elevação e exaltação do corpo a uma categoria praticamente divina, e o mais

surpreendente, é que se refere sempre a um corpo inanimado, incapaz de se mover, de agir ou de produzir qualquer fato relevante, seja histórico, geográfico ou cultural. Muitas vezes, sequer, estamos falando de um corpo inteiro, às vezes são pedaços de algum membro ou até mesmo de ossos: “Aquele que toca os ossos de um santo, dizia São Basílio, participa na santidade e na graça que nele reside” (AUDISIO, 1996, p. 248), ou ainda: “Se as relíquias de dedos jamais foram tão numerosas como as relíquias de braços, grande é, no entanto, a variedade dos santos cujos dedos foram piedosamente conservados” (GÉLIS, 2012, p. 99).

De todas as relíquias, a cabeça parece ser a mais importante de todas, como demonstra o trecho: “A cabeça prevalece em qualidade ou até em número entre todas as outras relíquias. Relíquia importante, ela jamais é confundida com uma cabeça de animal, pois é a marca da humanidade” (GÉLIS, 2012, p. 98).

Sem querer entrar na discussão sobre se as relíquias possam ou não ter realizado milagres por si só, queremos destacar que tais corpos tratados como santificados ou divinizados têm consigo apenas o mérito da existência, pois o que realmente valoriza-os e dá sentido a eles, além de significado é a fé e a memória dos devotos e crentes que os veneram. Corpos mortos que são, nem mesmo quando elevados à categoria de relíquias, conseguem produzir algum fato geográfico ou cultural, por irrelevante que tal fato seja.

No entanto, essa visão do corpo relíquia, capaz de poderes que, naturalmente, o corpo não possui, é facilmente percebida ao se estudar a devoção dos fiéis dentro de um dos países com o maior número de católicos do mundo, como o Brasil, inclusive,



atualmente. A devoção às relíquias, principalmente aquelas compostas por pedaços dos corpos de santos, é muito presente no catolicismo brasileiro, inclusive no catolicismo popular. O catolicismo popular “é apenas um modo da religião popular, uma forma específica de religiosidade. Existem grupos que afirmam que o verdadeiro catolicismo é o popular, pois não pertence aos dominadores” (MESQUITA, 2015, p. 160). Uma das características do catolicismo popular é a de não ser regulado por sacerdotes. Não iremos nos alongar na discussão sobre o catolicismo popular, porque falaremos dele no capítulo seguinte. De qualquer forma, o culto às relíquias é uma realidade em nosso país, como podem atestar as fotos, retiradas de dentro do santuário Frei Galvão (fotografia 1), na cidade de Guaratinguetá-SP, e representam o exemplo de uma relíquia de 1º grau (fotografia 2), nas palavras do coordenador do local, frei Diego.



Fotografia 2 - Detalhe da relíquia de Santo Antônio Galvão



Fonte: Neves, J. P. M., 2022.

Na Fotografia 1, temos a imagem de Santo Antônio de Sant'Ana Galvão, popularmente conhecido como o Frei Galvão, primeiro santo brasileiro canonizado. Aos pés da imagem do santo, é possível ver o relicário em que está contido um fragmento do osso de Frei Galvão. Na segunda imagem, temos a visão do pedaço de osso no relicário.

O corpo de Frei Galvão está sepultado no Mosteiro da Luz, na cidade de São Paulo, distante do seu santuário em Guaratinguetá. Porém, mesmo não estando com o seu corpo no santuário, o fragmento do osso já é considerado pelos fiéis como sagrado e objeto de devoção, o que é percebido pela fé das pessoas ao tocar o relicário na primeira imagem.

O corpo relíquia é a última visão sobre o corpo do período Pré-Revolução Industrial analisado em nosso trabalho. Embora existam inúmeras outras visões sobre o corpo, não as citaremos para não tornar a temática muita extensa e acabar fugindo do propósito de nossa pesquisa. No subtópico a seguir, analisaremos diversos conceitos de corpo, que se desenvolveram com pesquisadores das Ciências Sociais, do período Pós-Revolução Industrial (1760-1840) até os dias de hoje, no século XXI. Por se tratar de um período curto cronologicamente, muitas visões sobre o corpo se sobrepõem simultaneamente umas às outras, o que nos impede de seguir uma linha temporal com exatidão.

### ***O corpo nas Ciências Sociais do período Pós-Revolução Industrial***

Mudanças econômicas surgidas a partir do século XVIII têm impactado, diretamente, nossa visão sobre a realidade de uma maneira sem precedentes na história e afetaram, diversamente, os

povos e as culturas ao redor do mundo, inclusive, em seus entendimentos sobre si mesmos e sobre seus corpos.

Tais mudanças a que nos referimos começam com a Revolução Industrial que imprimiu ao corpo um caráter financeiro, capital, assim como tudo na sociedade começou a ter um valor econômico. O ser humano passa a vender suas horas como força de trabalho e, para tal trabalho, é necessário que seu corpo esteja apto, tenha força muscular e resistência para as extenuantes horas de labor que caracterizavam o trabalho na primeira Revolução Industrial. O corpo em si era visto de maneira determinista, biológica, não social e não passível de reflexão. Havia trabalhos diferentes para homens, para mulheres e trabalhos para crianças também.

Encontramos, nas ciências humanas, alguns trabalhos clássicos que foram os pioneiros na utilização do corpo como objeto de pesquisa a partir desse período. Em Marx, por exemplo, encontramos o corpo sensual da *Propriedade Privada e Comunismo*, o corpo alienado em *Trabalho Alienado* e o corpo trabalhador no *Capital* (MARX, 1968; 2013). De certa maneira, toda a teoria feminista teve um início e grande evolução com estudos desse período, que marcam a lenta, porém consistente mudança de visão sobre gênero e corpo humano, e Marx, mesmo com todas as críticas, foi um dos precursores nesse tipo de teorização.

A visão sobre o corpo mudou muito no último século, sobretudo no período após a Segunda Guerra. O corpo passou a não se referir mais a apenas uma palavra com um correspondente físico único, material, determinado biologicamente desde o nascimento. Pelo contrário, gradualmente, a ideia de corpo foi ganhando uma conotação diferenciada, referindo-se a algo

imaterial, associado a múltiplos e a variados significados que remetem tanto à ideia de corporalidade quanto à sexualidade, independente de determinismo biológico. Para Sousa, tal mudança de mentalidade sobre o próprio corpo não é algo totalmente inesperado, tendências já indicavam esse processo:

A lenta e gradativa passagem de um sistema de entendimento do corpo sob uma dimensão biologicista para uma conotação de corpo como construto social não foi, entretanto, uma total novidade para a ciência e a sociedade a partir deste período, tanto que muitas das bases para a consolidação das novas teorias sobre a constituição dos corpos remeteram-se a teóricos já consolidados há muitas décadas. (SOUSA, 2011, p. 33)

Nesse sentido, a mentalidade, lentamente, foi mudando para o entendimento de que não há um corpo único e universal que represente todos, o que temos, na realidade, são múltiplos e diferenciados corpos. Para Pellegrin (2012, p. 216), antropóloga, o corpo possui uma significação quádrupla. “Será que esta palavra, ‘corpo’, não deve sempre ser entendida, como já vimos, em seu quádruplo sentido, isto é, um conjunto de músculos e de ossos, individual ou coletivamente definido, vivo e/ou morto, mas também como uma veste do busto”.

Com tantas e diferentes acepções, o “corpo” não deve ser tomado no singular, mas no plural: os corpos, variados, únicos, complexos e independentes, que modelam e remodelam, mesmo quando estão mortos. De acordo com Moss (2002, p. 58): “*And it is the processes that differentiate bodies that are holding the attention of scholars throughout the humanities and social sciences.*” Ou seja, são os processos de diferenciação corporal que

prendem a atenção dos estudantes das Ciências Humanas e das Ciências Sociais. Mais quais são esses processos? Nos próximos parágrafos falaremos um pouco sobre eles.

Uma das áreas de estudo do corpo nas Ciências Humanas da atualidade insere-se, justamente, na teorização da categoria de gênero, no entendimento de que “há uma dimensão espacial em toda e qualquer relação social” (SOUSA, 2011, p. 39). Essa dimensão espacial é percebida nas relações que ocorrem não apenas entre diferentes gêneros, mas, também, entre diferentes raças e até diferentes gerações de sujeitos, enquanto existem espaços mais habitados aos homens ou às mulheres (espaços masculinos ou femininos); espaços que, se frequentados por não brancos, podem ocasionar certas estranhezas (geralmente baseadas na sempre presente discriminação racial). Entendemos, assim, o corpo atuando para o gerenciamento de espaços, seja por meio da cor da pele, diferenças de gênero ou, até mesmo, pelas diferenças de idade, que também geram mudanças nos corpos.

Em se tratando de diferenciação corporal, no que nos remete à busca pela identidade, deparamo-nos com a questão da vestimenta que também é importante para a caracterização identitária. O traje, que está presente em inúmeras sociedades e culturas humanas, tem esse caráter diferenciador, seja em idade, em sexo, em classe social, na profissão, na religião e, até mesmo, na localização.

Essa identificação do corpo com seu traje explica que este serve antes de tudo para declarar uma pertença, mesmo que seja sempre múltipla e fluente: cada um/cada uma parte de um sexo, de um grupo de idade, de um meio, de uma comunidade (de cidade, de profissão, de exército, de religiosos, etc.), e deve

trazer suas marcas distintivas (PELLEGRIN, 2012, p. 209).

Em suma, o corpo, que praticamente não existe sem vestimenta em nossa sociedade, é identificado, classificado e categorizado, conforme o traje que usamos (ou a falta dele). Além disso, o traje também se adequa ao momento, como atestam as roupas próprias para funeral, batizado, casamento, as quais são utilizadas nesses momentos solenes específicos, mas que, também, podem variar em momentos informais, como festas, Carnaval, Natal, Ano-Novo e outras, que variam conforme a localidade e a cultura.

Outro processo de diferenciação corporal, além da questão de gênero e de vestimenta, é o incorporamento, frequentemente, lembrado como uma experiência vivida, ou seja, tudo aquilo que vivemos, sentimos, experimentamos, realizamos e sofremos, que fazem parte da nossa experiência de vida e que se agrega ao nosso corpo, ao nosso ser. Se estudarmos, minuciosamente, o corpo em suas milhares de formações discursivas, como entidades concretas e não abstratas e o incorporamento, encaixando-se como sendo essas experiências que são vividas, encontraremos conexões entre os próprios conceitos de corpo, estados do ser corporal, experiências e atividades corporais. Juntos, corpo e incorporamento são conceitos-chave nos estudos das experiências humanas, da subjetividade e das relações de poder por meio dos quais os processos de diferenciação são construídos e estruturados (MOSS, 2008, p. 58). Na Geografia, espaço e lugar são tópicos centrais nas análises que envolvem questões corporais, além de contribuir para a espacialização e para o incorporamento na Geografia Social.



Além da emergência dos diversos movimentos sociais, tais como o feminismo, o movimento negro, o movimento do orgulho gay, as mudanças econômicas e sociais do Pós-Guerra também trouxeram consequências para os movimentos intelectuais, inclusive no que se pensa sobre o corpo e sobre sua importância como fonte de pesquisas teóricas. O movimento Pós-Moderno tem como desafio repensar, ceticamente, as grandes narrativas da modernidade, analisando, criticamente, sua objetividade, identidade, verdade e razão.

A noção de que o corpo é separado da mente permeia o pensamento ocidental desde a máxima, "*Cogito, ergo sum*", proferida por René Descartes. Contestações a este particular dualismo entre mente acima do corpo, como também outras manifestações binárias de pensamento, tais como machos sobre fêmeas, masculino sobre feminino, cultura sobre natureza, estão todas agora bem abrigadas na literatura sobre o corpo. Teorias sobre o corpo que enfatizam a multiplicidade das formas corporais, funções, inscrições e significados encaixam-se perfeitamente bem nos discursos pós-modernistas sobre o universo ser parcial, fragmentado, instável, contingente e diverso, enquanto, criticamente, contestam vozes imersas sobre o ser corporal, sobre experiências e sobre atividades.

Um dos principais nomes das ciências humanas, inspirado pelo movimento pós-moderno, é o do filósofo Michel Foucault. Foucault concentrou seus estudos sobre a sexualidade, o poder, as instituições sociais, mas, também, não deixou de falar sobre o corpo. É dele a conceituação de corpo dócil, uma visão de corpo a partir de poder. Segundo o pensador, nossos corpos têm sua utilidade definida a partir do poder imperativo de certas instituições sociais, seja o casamento, o estado, entre outras. É

esse poder que determina qual a função que o corpo deve admitir no momento, numa relação com o exercício de poder estabelecido socialmente.

Tal tipo de corpo para o autor é um dos principais precursores do período da modernidade, principalmente no que se refere à divisão de tarefas dentro da sociedade. Ele também analisa a importância do corpo dentro das desigualdades sociais:

Ainda que Foucault, ao identificar a emergência de um corpo biopolítico como um ato fundador da modernidade, reconheça a hipótese do corpo ser utilizado enquanto recurso crítico na luta pela rearticulação dos termos da sua própria legitimação simbólica, ele tende, simultaneamente, a negar a possibilidade dos corpos operarem com sucesso como lugares de resistência ao poder. Para aquele autor, as habilidades individuais no uso político deste recurso são altamente limitadas pelos dispositivos hegemônicos de poder, na medida em que, quando os corpos tentam subverter e resistir às disciplinas que lhes são impostas, o poder responde com um modo de controle inteiramente novo no sentido da sua docilização (FERREIRA, 2013, p. 509).

Seguindo nesse panorama das desigualdades sociais, mais recentemente a partir do século XX, encontramos uma visão e uma forma peculiares de estudo do corpo em Ciências Humanas, apresentada por outro filósofo, Giorgio Agamben, que é o conceito de corpo nu, também chamado de vida nua. O conceito de corpo nu não está ligado à questão da vestimenta, refere-se, na realidade, àquele corpo que teve seus direitos negados pelo Estado moderno de direito, e uma plausível explicação para essa

retirada de direitos é a de que o Estado necessita fazer isso para poder se desenvolver. Dentro desse conceito, o corpo nu, ou vida nua, é o centro e o alvo de toda a violência social:

Do corpo nu se toma todo potencial de trabalho de várias maneiras, tira-se a energia, mas a reposição de tal energia e o usufruto do que produziu ou contrapartida do que trabalhou não lhe é garantido. E ainda, quando seu trabalho não for mais necessário ou quando há um excesso de contingente, o Estado, direta ou indiretamente, dá conta de eliminar a vida nua (GRISA, 2015, p. 51).

Os indivíduos possuidores do corpo nu são os reprodutores do Estado moderno, mesmo com toda repressão e esvaziamento de direitos de que são vítimas. Tal fato explica-se, enquanto, após se retirar todas as condições de sobrevivência do indivíduo, e assim deixar seu corpo nu, tudo o que resta a esse indivíduo é a criminalidade e a repressão:

A sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito, que ele pode somente salvar em uma perpétua fuga... Contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, ele encontra-se em perene relação com o poder que o banuiu. (AGAMBEN, 2002, p. 186).

Destarte, a dinâmica da relação entre o corpo nu e o Estado é determinada pela capacidade deste último em decidir qual vida merece ou não ser vivida, ser esvaziada de significado, ter seu corpo despojado e feito nu. Exemplos de quais vidas são assim esvaziadas são dadas pelo próprio Agamben, que cita as grandes periferias, como as favelas, e aqueles encarcerados,

locais nos quais as condições básicas de sobrevivência são praticamente inexistentes. Assim, o meio para delimitar quais corpos serão tornados nus, em sentido de vida pelo Estado, é o racismo (AGAMBEN, 2002).

Agamben é um exemplo de pesquisador que demonstra que, a partir do século XX, diversos interesses e tendências diferentes de estudos alimentam-se do corpo e do incorporamento como campos para a construção teórica, não apenas sobre corpos em si, mas, também, sobre o conhecimento que emerge das experiências corporais, experiências essas que são, inclusive, citadas como justificativa para se estudar o corpo. Faz sentido identificarmos esses interesses e essas tendências para podermos melhor entender o contexto dentro do qual emergem alguns estudos sobre o corpo nas Ciências Humanas e Sociais.

Em suma, podemos dizer que mudanças sociais, em diferentes escalas, sejam local, regional ou global, determinam de que maneiras corpos e sociedades articulam-se. Moss e Dyck (2008) citam alguns exemplos para nós.

O aumento nos custos dos cuidados com a saúde, custos esses sendo ligados, implícita ou explicitamente, aos enormes investimentos em biotecnologia, definem os parâmetros para determinar o que é, o que pode ser e o que deveria ser um corpo saudável. A evolução da tecnologia e a possibilidade de controle farmacêutico das funções corporais, no que diz respeito à substituição de órgãos e de drogas para a melhoria do desempenho e de tratamentos de fertilidade estão redefinindo os limites da capacidade do corpo humano. Melhoras nas redes de distribuição global de bens continuam a depreciar recursos naturais e humanos, além de afetar o bem-estar econômico e social dos países ao sul do planeta. Nesses contextos citados, a

mudança social e econômica consegue transformar a maneira pela qual os corpos existem, relacionam-se e constituem sociedades. O interesse nessas mudanças sociais aguça a curiosidade acerca das múltiplas facetas dos corpos físicos e culturais, seja em torno da materialidade desses corpos ou de suas interpretações discursivas.

Conexões entre a materialidade corporal e a representação cultural do corpo pelos meios de comunicação nunca foram tão claras quanto nos artigos de biomedicina, principalmente, nos que falam sobre o surgimento de doenças e das novas descobertas científicas. Podemos tomar, como exemplo bem recente, a COVID-19<sup>4</sup> e a adoção de medidas sanitárias rígidas, como a quarentena e o isolamento social, que perduraram até a descoberta da vacina e, conseqüentemente, a imunização da população. Em todo o planeta, graças, principalmente, aos meios de comunicação, aumentaram, consideravelmente, a apreensão sobre os cuidados com o próprio corpo e com quais pessoas (corpos) era seguro, necessário ou obrigatório relacionar-se.

Sem falarmos ainda de outras tormentas, que não podem ser controladas por vacinas e que certamente tiveram grande impacto nos modos como são tratados os corpos, atualmente como o HIV — Vírus da Imunodeficiência Humana. Tais exemplos, apesar de estarem no campo da medicina e longe do nosso foco de estudo, trazem, sem dúvidas, conseqüências sociais.

---

<sup>4</sup> A sigla COVID-19 é usada para se referir à doença respiratória causada pelo coronavírus, o Sars-Cov-2. Tal doença teve seu primeiro caso registrado na China em dezembro de 2019 e em março de 2020 a Organização Mundial de Saúde (OMS) decretou pandemia global (LADEIRA, 2021).

Outro exemplo importante disso é o mapeamento do genoma humano, que diminuiu a distância entre a ficção científica e a realidade, cujas consequências ainda precisam ser totalmente desveladas, mas que, certamente, implicará em mudanças na relação entre o capital e os corpos. Moss (2002) cita a compra de exemplares genéticos do povo islandês pela empresa DeCODE Genetics e o relaxamento das leis britânicas de clonagem humana para estudos médicos. Os dois exemplos ampliam a noção do que delimita a propriedade privada ou coletiva do corpo e de partes do corpo e quais aspectos do corpo humano podem ser considerados comercializáveis.

Nos últimos anos do século XX, mudanças econômicas um tanto aceleradas embalsamaram mudanças na natureza do trabalho remunerado, do não remunerado e do lazer. As exigências do trabalho manual não são mais músculos, massa e força. Agora elas exigem destreza, flexibilidade e resistência (MOSS, 2002). A explosão dos setores terciário e quaternário nortearam os trabalhadores a um serviço ainda mais atomístico, o que contribuiu, ainda mais, para sua alienação.

Concomitante a essas drásticas mudanças no trabalho remunerado, o trabalho não pago, associado à reprodução social, também se transformou. Formas comerciais de cuidados durante o pré-natal e o nascimento, assim como a multiplicação de creches e centros assistenciais de idosos, alteraram os tradicionais vínculos familiares e comunitários. Desse modo, as mudanças nos serviços não remunerados não param por aí. Trabalhos domésticos como limpeza, jardinagem, cuidados com animais, compras e até alimentação são facilmente terceirizados, graças à popularização da internet e das redes sociais.

Juntas, todas essas mudanças tanto no trabalho remunerado quanto nos cuidados domésticos, alteraram o tempo de lazer das pessoas, permitindo, entre outras coisas, mais espaço para cuidados com o corpo e a busca pelo “shape” perfeito, seja por atividades físicas, por atividades em academias, por dietas ou por cirurgias. Tal demanda é explicada e justificada pela maior exposição que a humanidade faz de seu próprio corpo, seja por meio de redes sociais, ou de aplicativos de mensagens, ou anúncios em plataformas diversas. A nudez é uma tendência cada vez maior e a grande maioria da população não se preocupa em tratar o corpo como um templo sagrado, tal qual vimos que era a preocupação dos séculos anteriores ao século XX. A preocupação atual é a exposição.

Percorrendo diversas visões sobre o corpo, desde o início da Revolução Industrial até o fenômeno da popularização da internet nos anos mais recentes, encerramos, assim, nossa análise sobre o corpo dentro das Ciências Humanas. No próximo tópico, trataremos, especificamente, dos estudos sobre o corpo na Geografia.

## **O Corpo nos estudos da Geografia**

Após analisarmos as diferentes versões, visões e maneiras de como o corpo foi e continua sendo compreendido e estudado pelas mais diversas Ciências Humanas, entre elas a religião, a economia, a política, a história, voltemos, agora, nosso olhar sobre a Geografia.

De acordo com Moss (2002), as geografias sociais do corpo podem, entre outras coisas, descrever a conexão entre experiências pessoais e coletivas dos ambientes sociais, naturais

ou artificiais; provocar os processos que constituem as identidades coletivas ou individuais em relação ao poder, e explorar as possibilidades de experiências corporais em espaços específicos.

Apesar de todas essas possibilidades, ao longo da história, como nos alerta Mountz (2018), a Geografia sempre negligenciou o corpo como objeto de pesquisa. No mesmo estudo em que faz tal afirmação, porém o mesmo autor demonstra dados que comprovam um aumento da aparição do termo corpo em títulos ou palavras-chave de pesquisas em Geografia, nos últimos anos, sobretudo em publicações na língua inglesa, que eram o foco da sua análise (MOUNTZ, 2018, p. 760).

Apesar de aparentemente inegável, há autores que discordam, afirmando que, na realidade, sempre houve trabalhos sobre o corpo na Geografia, ainda que não fossem tão aparentes. Tomemos um desses trabalhos, como o de David Seamon, como exemplo.

Seamon (1979) identifica maneiras pelas quais alguns corpos locomovem-se nos espaços cotidianos. Tal trabalho representa uma linha de estudos sobre o corpo da tradição humanista, imergindo em contradição com a Geografia Cultural de Carl Sauer. Essas interpretações humanistas dos modos de vida pelo mundo e mesmo algumas das primeiras escritas autobiográficas em Geografia podem ser consideradas pesquisas sobre o corpo, enquanto tentam recontar as maneiras pelas quais os corpos se encaixam na sociedade.

Valentine (1999) argumenta que o corpo, claramente, sempre esteve na Geografia, mas tal indício nunca foi devidamente notado. Esses “corpos” especializados têm sido ocultados pelas subseqüentes iterações com outros pontos



teóricos, talvez mais relevantes à época, resultando em leituras que não enfatizassem o corpo, seu contexto ou as implicações acerca do conhecimento das atividades corporais.

Para Claval (2011), a Geografia sofreu um processo de transformação que teve um dos seus pontos mais altos na década de 1970, a chamada virada cultural. Consoante o autor, a virada cultural serviu para alargar o campo dos estudos geográficos, inclusive na Geografia Cultural, que não possuía mais como foco uma dimensão material interessada apenas em atividades produtivas, mas que, também, preocupava-se com o corpo e com os órgãos sensoriais como base da experiência humana.

Enquanto não são meramente objetos de estudo, os corpos, nesses tipos de Geografias, permanecem entidades discretas que envolvem ambientes externos; são produtos de processos de formação de identidades e atuam por meio de normas pré-formuladas (MOSS, 2002). Esta Geografia social do corpo ou geografias sociais dos corpos, é importante, pois detalha as conexões entre corpos, espaços e locais.

Oriundo, sobretudo, de publicações de pesquisadores engajados em causas minoritárias, tais como o feminismo, direitos LGBTQIAP+<sup>5</sup> e de igualdade racial, diversas pesquisas

---

<sup>5</sup> **L: Lésbicas** - Mulheres que sentem atração sexual e afetiva por outras mulheres; **G: Gays** - Homens que sentem atração sexual e afetiva por outros homens; **B: Bissexuais** - Pessoas que sentem atração sexual e afetiva por homens e mulheres; **T: Transexuais** - Pessoas que assumem o gênero oposto ao de seu nascimento. Uma identidade ligada ao psicológico, e não ao físico, pois nestes casos pode ou não haver mudança fisiológica para adequação; **Q: Queer** - Hoje é uma forma de designar pessoas que não se encaixam à heterocisnormatividade, que é a imposição compulsória da heterossexualidade e da cisgeneridade; **I: Intersexo** - Pessoas que não se adequam à forma binária (feminino e masculino) de nascença. Ou seja, seus genitais, hormônios,

envolvem uma compreensão nova para o corpo, quer seja entendendo-o como escala, território ou superfície, mas sempre o aproximando de uma diferente abordagem política. Por político, queremos dizer que envolva poder, seja para enaltecer ou para desprezar o corpo de um indivíduo ou de um agrupamento.

Diversos estudos feministas, não apenas na Geografia, entendem e situam o corpo dentro dessa compreensão de poder e de espaço por meio de diferentes maneiras. Como, por exemplo, por meio da análise das operações de poder, que atuam nas construções de sexo e de gênero, importantes para a formação da identidade e da aceitação corporal. Baseados em Foucault, muitos geógrafos feministas estudam a subjetividade, visando entender melhor diferentes abordagens, entre elas o Pós-Estruturalismo, em relação ao corpo e ao ser humano enquanto ser corporal (MOUNTZ, 2018).

A noção do ser corporal é crucial para entendermos essa diferença, pois enquanto a epistemologia tende a enxergar o corpo como *locus* de experiência, o Pós-Estruturalismo interpreta-o como texto ou tábua de inscrição (DYCK, 1995), ou seja, para a epistemologia, o ser corporal é a chave para o entendimento da caracterização identitária e social.

---

etc. não se encaixam na forma típica de masculino e feminino; **A: Assexual** - Pessoas que não possuem interesse sexual. **P: Pansexual** - Pessoas que desenvolvem atração física, amor e desejo sexual por outras pessoas independentemente de sua identidade de gênero; + - O mais serve para abranger as demais pessoas da bandeira e a pluralidade de orientações sexuais e variações de gênero. Fonte: <<https://www.terra.com.br/nos/entenda-o-que-significa-cada-letra-da-sigla-lgbtqiapn,24010cef6a83f9ac2a7152b41bd913c172cxrvu2.html>>. Acesso em setembro de 2022.

Adentramos àquilo que Moss (2002) classifica como Geografia social do incorporamento. Em contraste com a Geografia social do corpo, a Geografia social do incorporamento não é apenas uma Geografia tentando explorar o corpo como uma entidade discreta. Separando-se os corpos como resultados da sua constituição material e dos seus processos discursivos, encontramos uma conexão viva entre os corpos e as coisas que os criam, melhoram-nos e sustentam-nos. Além disso, a Geografia social do incorporamento preocupa-se com a construção do conhecimento que se origina dos estudos dos corpos, privilegiando as maneiras pelas quais são constituídos, experienciados e representados.

O conhecimento do corpo é um tipo de conhecimento que contesta as abstrações separadas da materialidade e da específica maneira da espacialidade na qual o poder é exercido e desafiado na sociedade. A Geografia social do incorporamento é, simultaneamente, uma matéria metodológica e epistemológica que permanece proximamente preocupada em estabelecer teorias sobre o corpo pelo viés das lentes espaciais da Geografia como disciplina.

Teorizar o corpo, na verdade, é crucial para entendermos as experiências vividas e os corpos sitiados, de maneira que para perceber a noção da Geografia social do incorporamento precisamos manter no centro da discussão as categorias analíticas do corpo, as construções empíricas usadas para descrever as experiências, as atividades corporais e os entendimentos teóricos sobre o corpo e como se articulam em sociedade.

Corpo e incorporamento são, frequentemente, associados em análises. Em ordem de problematizar a conexão entre os dois, é importante discernir como o corpo é conceituado em várias

teorias, perspectivas não unificadas e maneiras como o incorporamento é usado para denotar aspectos constituintes do corpo, incluindo identidade e poder, além do materialismo do próprio corpo. Concebemos o corpo como uma entidade material que se compõe de complexas noções corporais, ideias e percepções. Pensamos o incorporamento como espaços vividos nos quais os corpos são localizados física e conceitualmente, concreto e metaforicamente, material e discursivamente. Isso significa ser, simultaneamente, parte de formas corporais, suas construções sociais e a materialização das suas interações constitutivas.

Uma abordagem interseccional entre o subjetivismo e o Pós-Modernismo mostra como muitas identidades interligadas coexistem por meio dos eixos da raça, da etnia, da classe, da identidade de gênero, da orientação sexual (CRENSHAW, 1989).

Judith Butler, em uma pesquisa sobre a atuação dos gêneros e suas conexões com a materialidade do corpo, provou a influência de movimentos feministas e LGBTQIAP+ em estudos na Geografia, estudos que se referiam ao corpo como base sobre a qual se erguiam as identidades pessoais (BUTLER, 1993). Mais adiante, falaremos um pouco mais sobre a autora e sua visão sobre os corpos em sociedade.

Com o surto de interesse pelo corpo a partir da segunda metade do século XX veio associado um aumento no número de estudos interessados na identidade e na subjetividade. Entender o corpo torna-se proximamente relacionado ao entendimento do sujeito e vice-versa. Um dos temas centrais de investigação da subjetividade, influenciado fortemente pelo feminismo e pelo Pós-Modernismo, é a noção de pertencimento, em contraste com a de uma personalidade preexistente que se canaliza desapegada

de sua identidade. Em diversidade, então, enquanto sempre em estado de pertencimento, o corpo nunca chega ao ponto de completude ou de êxtase. Problemas surgem, no entanto, diferenciando subjetividades por uma política específica, como, por exemplo, na política feminista, homossexual ou de deficientes.

O reconhecimento de uma identidade marginalizada, individual ou coletivamente, como base para a política, geralmente, envolve encobrir a diversidade para que se pareça uma instância política unificada, como, por exemplo, na diminuição da importância de políticas de raça em movimentos feministas ou de políticas sexistas em movimentos trabalhistas. Esta exclusão não intencional de certas políticas ocorre discursivamente também. Por exemplo, algumas mulheres jovens podem acreditar ser mais fácil alegar sua sexualidade e participar de movimentos lésbicos, gay, bissexual ou transgênero do que alegar ser feminista em um movimento de mulheres mais generalista. Categorias empíricas, usadas para distinguir habilidades, idade, classe, gênero, etnia, nacionalidade, raça, sexo e sexualidade já possuem, dentro de si, a negação de categorias dominantes e a exclusão de outras categorias (MOSS, 2002).

Estudos prévios, realizados por grupos feministas na Geografia, esforçaram-se por incluir as mulheres e seus corpos na literatura sobre poder e política. Em alguns casos, tais esforços são acompanhados por tentativas de se expandir o que é considerado político pelo olhar sobre atividades diárias mais mundanas (COPE, 2004). Indo além da mera inclusão do corpo das mulheres, encontramos abordagens sobre o corpo mais diversificadas e que contestam as noções essenciais que se têm sobre o corpo feminino. Ao longo do tempo, a Geografia política

feminista passou do simples desejo de incluir as mulheres, de uma maneira geral, para se dirigir, particularmente, aos corpos ausentes e repensar o corpo não como matéria passiva de exclusão empírica, mas como local ativo de engajamento e de resistência política (MOSS, 2002). O corpo é analisado, criticamente, para entendermos identidades, interpretações ou nuances de poder. Em cada uma dessas análises, a incorporação do ser é fundamental, uma vez que o corpo se move pelo espaço e pelo tempo, revelando relações de poder ao longo do caminho (CRESSWELL, 2006).

Mecanismos regulatórios controlam o limite das atividades corporais bem como os próprios corpos, além de produzir corpos em constante vigilância, seja pelo próprio indivíduo ou pela sociedade, seja concreta ou discursivamente. Banu Gökariksel e Anna Secor, por exemplo, estudaram os modos de se vestir das turcas, os significados e os sentimentos com relação ao uso do véu na cabeça e as múltiplas relações disso com os corpos, desde a regulação até o desejo (GÖKARIKSEL, 2004). Estudos como esse demonstram a maneira pela qual os corpos habitam e transmitem identidades relacionadas à religião, à raça e à nacionalidade.

Explorações geográficas sobre o corpo, sobre a subjetividade e, subsequentemente, sobre a subjetividade incorporada têm tentado abraçar a diferenciação, enquanto, simultaneamente, tenta alegar que o reconhecimento da diferença fortalece a dominação preexistente. Uma estratégia tem sido reelaborar histórica e geograficamente a particularidade de cada corpo.

Julia Cream, meticulosamente, distingue os corpos na medida em que eles se relacionam com a introdução da “pílula”. Enquanto ligados pelo mesmo ato — o de tomar a pílula —

diferentes mulheres estão, simultaneamente, precavendo-se contra a gravidez, experimentando a liberdade sexual e sendo exploradas pelo avanço científico (CREAM, 1995). Subjetividades incorporadas, espacialmente, como essas que a autora identificou podem tomar muitas formas.

Em uma releitura geográfica de Foucault, Chris Philo reintroduz as espacializações interligadas de Foucault, enraizadas na intensificação da medicina pós Revolução Francesa, bem como nas mudanças que houve na medicina francesa nos séculos XVIII e XIX (PHILO, 2012). Mesmo com os argumentos de Philo, de que seu trabalho é inspirador apesar dos componentes históricos e geográficos, nós poderíamos debater que o trabalho de Foucault é convincente, precisamente, por causa desses componentes.

Considerar as configurações passadas das espacialidades das subjetividades é apenas uma das estratégias usadas pelos geógrafos, para trabalhar o incorporamento das subjetividades e das espacialidades. Outras estratégias incluem transformar o espaço, por meio de discursos sobre o corpo (ROBINSON, 2000), alterar o espaço, por meio de limites corporais, (WAKEFORD, 1998), transgredir o espaço, por movimentos corporais (LONGHURST, 2001) e imaginar o espaço, por meio de um exílio socialmente imposto (MUNT, 1998).

Estudiosos também enxergam o corpo como escala, na qual relações de poder que operam em grandes escalas podem ser analisadas e compreendidas. Trabalhos como o de Dowler e Sharp, por exemplo, estudam e entendem a geopolítica através do corpo. Esses métodos analíticos constituem aquilo que é chamado “The global intimate”, posicionando o corpo como localização

central para entendermos a construção e o colapso da geopolítica global de maneira intimamente vivida (DOWLER, 2001).

O corpo, dessa maneira, funciona como escala e localização na qual ideias, ideologias e discussões políticas se estabelecem e se fazem compreender. Assim sendo, uma noção de categoria socialmente construída é a regulação de corpos pelo viés dos mesmos conjuntos de relações que sinalizam, denotam e implantam mecanismos de opressão. Os corpos atuam como elos entre as atividades diárias e as grandes corporações de poder social e estão profundamente embutidos nas maneiras pelas quais as pessoas negociam o poder nas relações sociais.

O trabalho de Mayer encaixa-se nesse aspecto, no sentido de que estuda o estupro como uma ferramenta de guerra, um ato político que se ajusta à escala do corpo, transformando a intimidade em território para violentas demonstrações de nacionalismo e de genocídio étnico (MAYER, 2004). Outros trabalhos, todavia, argumentam em sentido oposto ao do individualismo, mostrando, na verdade, que o materialismo do corpo é que institui estados e modela a geopolítica. Para exemplificar, citamos Andrucki (2015) que situa o corpo de maneira a reconfigurar a hierarquia territorial do solo, dividindo centro e margem e definindo a porção central e limítrofe como dentro e entre os corpos.

Conforme já dissemos anteriormente, o corpo tem se tornado um campo favorável para tentativas teóricas de superação sobre várias categorias binárias, como, por exemplo, o masculino e o feminino, o macho e a fêmea, a cultura e a natureza, o discurso e a materialidade. Problematizando o corpo e conceituando-o como uma forma multifacetada com muitas camadas de ligações complexas consigo mesmo e com o mundo externo, geógrafos



estão contestando as formas dicotômicas de pensar, de maneira que lançam a diferença, o eu e a subjetividade como categorias fluidas resistentes tanto à sobredeterminação das estruturas imperativas quanto à ação irrestrita do livre-arbítrio (outro binário). Uma específica aproximação popular do entendimento do corpo em vários contextos é entender as categorias de diferenciação como performativas, constituindo a identidade como ela supostamente deve ser (BUTLER, 1993).

Para Butler (1993), tal processo de construção da identidade é inexistente sem os processos corporais. No entendimento da autora, os corpos em sociedade são continuamente uma materialidade que se constrói e se reconstrói, em um processo cíclico de elaboração e de reformulação de identidades. Elaborar a performatividade, mesmo fora desse cenário, tem se mostrado útil para se entender a noção de que identidades, por exemplo, são imitativas, quando capturadas em um círculo de mimetismo fora de um pré-elaborado estado de ser, com espaço dentro da sua reiteração por atos normativos e de resistência.

Assim, a diferenciação e outros processos relacionados como a subjetivação, a sexualização ou a discriminação racial são configurados dentro de um espaço sem representação fixa. Autorrepresentações são fluidas, imitativas, miméticas e reiterativas (MOSS, 2002). Trabalhos pioneiros que ligavam espacialidade e performatividade focaram-se em entender o corpo no espaço e seus significados. Um desses trabalhos, por exemplo, teve em vista entender como as representações de gênero ocorrem na indústria financeira (MCDOWELL, 1994). Foi mostrado no trabalho como as atuações de gêneros dos corpos dos

trabalhadores mudaram dentro da financeiramente volátil década anterior.

Estudos mais recentes em performatividade tendem a demonstrar mais amplamente do que teóricos de performance e promover uma apreciação mais detalhada do assunto do que um quadro teórico pode oferecer. Para exemplificar, utilizamos o trabalho de Dirsuweit (1999) que mapeia um espaço fortemente controlado por sistemas de vigilância. Ela examina as codificadas atuações sexuais de prisioneiras, em uma penitenciária sul-africana, que expressam atração para o mesmo sexo e se envolvem em papéis sexuais macho-fêmea. A autora constatou que essas interpretações de gênero eram espacialmente determinadas. A performatividade tem importância em estudos de subjetividade que possuem o potencial de quebrar as categorizações binárias por meio de interpretações mediadas por atividades corporais e da demonstração de como o espaço é mesclado com categorias, com construções e com expressões das complexas manifestações da identidade.

O corpo também é um local em que a soberania é promulgada, executada e reivindicada. Mountz (2018) cita, por exemplo, um debate público recente no Canadá que colocou em evidência os corpos de indígenas ao clamar por pesquisas acerca da legalidade do extrativismo colonizador que estava violentamente confinando ou fazendo desaparecer populações inteiras de nativos.

No Brasil, recentemente, diversas tribos de indígenas Ianomâmis também vêm sendo vítimas de garimpeiros que, ilegalmente, invadem e queimam suas terras, além de praticarem

estupros e assassinatos contra seus corpos<sup>6</sup>. O corpo permanece central em todas essas disputas com o colonialismo: seja no desaparecimento de mulheres; nas crises de saúde mental, incluindo os elevados índices de suicídio nos países do norte europeu, e outros exemplos demonstrados pela saúde física e pelo bem-estar.

A violência é promulgada sobre os corpos por meio de uma infinidade de maneiras diferentes, e os contínuos desaparecimentos de corpos negros são provas centrais para investigações e denúncias públicas (DE LEEUW, 2016). Por todos os Estados Unidos, movimentos políticos emergem, lançando à tona discussões motivadas por corpos que são vítimas de racismos por nacionalistas brancos e por pessoas negras mortas pela polícia, como no movimento *Black Lives Matter*<sup>7</sup>.

Ainda nesse sentido, a forma corpórea pode ser vista como a própria manifestação da soberania sobre si mesmo. Diane Nelson, por exemplo, estabelece o corpo como a expressão material da própria soberania, com suas feridas e falhas (NELSON, 1999).

---

<sup>6</sup> Sobre a questão da mineração nas terras ianomâmi, conferir o artigo disponível em <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959378021001771> (VILLÉN-PÉREZ, 2022).

<sup>7</sup> A onda de protestos após a morte de George Floyd por um policial de Mineápolis, nos Estados Unidos, fez a hashtag #BlackLivesMatter (Vidas Negras Importam, em tradução livre) ganhar manifestações nas ruas e nas redes sociais... - Veja mais em <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/06/03/black-lives-matter-conheca-o-movimento-fundado-por-tres-mulheres.htm?cmpid=copiaacola>.

Tal discussão político-geográfica sobre o corpo não se limita apenas ao discurso ideológico, mas, também, aprofunda-se em termos materiais. Estamos falando, por exemplo, dos ativistas e de estudiosos que conduzem e analisam a contagem de corpos de civis, em detrimento da contagem de corpos exclusivamente de soldados, que, nesse caso, tal contagem é comumente realizada por militares. Tais contagens são debatidas em zonas de conflito em que há a tendência por parte dos poderosos de divulgar dados apenas de soldados mortos e não dos civis. Tal questão foi revisitada após a coalizão, liderada pelos EUA, entrar em guerra com o Afeganistão e, em seguida, ao Iraque em resposta aos ataques terroristas de 11 de setembro.

Nessas batalhas de números, o corpo torna-se o próprio campo de batalha, motivando alguns estudiosos a tentarem entender a situação dos civis, enquanto outros pesquisam os corpos dos soldados, como locais em que a cidadania é construída (COWEN, 2008). Em tais contagens, os números são usados para debater os dados de outros corpos discriminados pela raça e contra os dados nacionais oficiais de civis ou de militares. No Livro *Body Counts*, encontramos a denúncia de que, em centros de refugiados, as pessoas são segregadas segundo a cor, o que coloca, assim, o corpo no centro de uma discussão geopolítica (ESPIRITU, 2014). Em outro trabalho de contagem (LESHEM, 2015), são analisadas as disputas sobre a legitimidade territorial entre autoridades israelenses e ativistas palestinos e, nesse caso, os corpos de pessoas mortas são contabilizados como o centro de um ativismo “necropolítico”.

Enquanto alguns trabalhos expõem as nuances sobre o modo de tratamento militarista para com os corpos de civis e dos próprios militares, como nos trabalhos que citamos acima, outros

trabalhos utilizam o corpo para contestar as divisões entre espaços e identidades militares e espaços e identidades civis (FLURI, 2011). Um trabalho recente sobre os soldados que retornaram da guerra analisa os possíveis traumas sofridos por eles e os reparos a serem feitos, inclusive em seus corpos (MOSS, 2015). Em se falando de traumas sofridos e de possíveis reparos, um artigo intitulado *Geographies of Trauma* examina rupturas traumáticas, suas consequências e possíveis experiências de fragmentação corporal no tempo e no espaço (CODDINGTON, 2017).

Para outros pesquisadores, uma abordagem material deriva da teoria marxista. O feminismo materialista histórico objetiva entender o tratamento dado ao corpo sob o manto do capitalismo e da reprodução social (CALLARD, 1998; ORZECK, 2007). Nessa perspectiva, corpos são commodities com valores que podem ser negociados, contados ou até mesmos dispostos. Para exemplificar, temos um trabalho que compreende os corpos das trabalhadoras mexicanas como labor descartável na maquinação do capitalismo global (WRIGHT, 2006, 2011). Essa descartabilidade não é figurativa, mas literal, como comprova o desaparecimento de mulheres devido ao feminicídio nas empresas maquiladoras, situadas na fronteira México-Estados Unidos. Para Imogen Tyler, os corpos de imigrantes tornaram-se material de descarte do neoliberalismo (TYLER, 2013). Outros ainda pesquisam a negociação e o comércio de partes do corpo (PARRY, 2015).

Devido ao interesse de longo tempo nas relações sociais de trabalho, não há surpresa que geógrafos estejam explorando e estudando os corpos econômicos. É, no entanto, inesperado, que tal tipo de interesse corporal tenha demorado tanto para render publicações, começando a surgir apenas no final da década de

1990 (MOSS, 2002, p. 65). No que pode ser visto como um resgate do corpo na análise clássica, David Harvey (1998) argumenta que o corpo é, de uma vez, campo de contestação político-econômica, como também, uma das principais forças para a sua construção. Práticas corporais que surgem do trabalho dedicado, que cria, muitas vezes, corpos doentes em contradição com a necessidade do capital de corpos saudáveis, e a circulação de capital variável são meios para transformar as relações de produção e criar políticas emancipatórias. Embora seja chamado de sensual, o corpo permanece uma entidade em si mesma, sem classificação de como ele é constituído por meio do trabalho.

Em uma crítica simpática, Felicity Callard (1998) situa seus argumentos numa conexão entre marxismo e teoria homossexual, sugerindo repensar as conexões entre o corpo trabalhador e as configurações corpóreas que dão crédito a significações particulares ao corpo. Este repensar no significado e no materialismo do corpo mostra como analistas podem se mover por dicotomias, organizando nossa linha de pensamento sobre corpos trabalhadores. Deborah Leslie e David Butz (1998) problematizam o corpo adoecido, estabelecendo uma conexão entre a organização espacial de um específico processo de trabalho cibernético e a crítica do discurso econômico neoliberal.

Eles argumentam que a reestruturação ocorre em múltiplas escalas geográficas, incluindo o corpo, de modo que esses são preparados para a vulnerabilidade por meio da imposição de um conjunto de práticas materiais e discursivas não familiares sobre tais corpos existentes, sob elevado risco de lesões repetitivas. Estas lesões podem possuir significados específicos, dependendo do contexto em que o corpo com as lesões aparecer — na linha de montagem, em reunião sindical ou em locais que

não sejam de trabalho, como em estações de esqui — assim inscrevendo o corpo com as contradições do processo de trabalho. Essas inscrições, lidas a partir destes corpos feridos em métodos que procuram disciplinar, controlar e gerenciar seus corpos, podem ser pontos de partida para resistências e conflitos no local de trabalho.

Corpos no consumismo, tanto enquanto consumidores quanto mercadorias, trazem adiante questões envolvendo medidas contra algumas formas idealizadas de corpos, resistência às formas hegemônicas de identidade, e sentidos de subversão ou conformismo às ideias hegemônicas sobre o corpo. Examinar o corpo como um bem consumível, discursivamente, esvazia-se na materialidade do corpo e nas atividades corporais.

No que diz respeito à construção corporal e ao consumo, Derek McCormack (1999) entrelaça as noções de consumidor e de consumo e explora as geografias “fitness” produzidas pela empresa de ginástica NordicTrack. Cuidadosamente, o autor classifica as complexas configurações do corpo e da máquina nos discursos sobre o fitness. Através da exploração do significado e da materialidade do corpo em forma, ele confunde as binaridades de humano/não humano, macho/fêmea e natureza/cultura.

Explorando os limites de corpos e de espaços, Joyce Davidson (2001) também se dirige às relações de consumidor e de produto em seu estudo sobre mulheres com agorafobia. Ela estabelece o ponto de que “ir às compras”, baseado na estimulação sensorial de displays coloridos, de cheiros e de fundo musical é, frequentemente, algo muito intenso para mulheres conforme o que se vê em locais públicos de consumo, como shoppings e supermercados. Mas, essa não é apenas uma questão de sobrecarga dos sentidos; pelo contrário, ela argumenta que o

ato de consumir é baseado no reconhecimento da diferenciação de si mesmo em detrimento dos outros que, também, estão presentes na experiência de consumismo. Mesmo as experiências de mulheres com agorafobia são desconexas porque o senso que elas têm de si mesmas é desigual, fragmentado e, dificilmente, controlável, quando elas estão em certos locais de consumo, como shoppings centers, que colocam a mulher na contraditória posição tanto de consumidora quanto de consumível.

Aqueles que discutem o poder analítico do corpo estão frequentemente debatendo sobre um tipo dominante de corpo para deixar alguma coisa, ou alguns corpos, de fora. Temos um exemplo em Longhurst (2001, que critica determinados geógrafos por deixarem corpos não padronizados fora de suas pesquisas. Acadêmicos de estudos sobre deficiência têm criticado feministas e outros estudantes por falharem em pesquisar as experiências vividas por aqueles com necessidades especiais. Outros ainda atestam a falta de estudos focados em certos corpos ou em determinadas identidades de gênero, como no caso das pessoas transexuais.

Estudantes das áreas de deficiência (CROOKS, 2007), saúde (LOYD, 2014) ou da sexualidade (OSWIN, 2008) têm liderado pesquisas, colocando em perspectiva a materialidade dos corpos, lado a lado com o ativismo político nascido da luta para incluir, conceituar e estudar todos os corpos. Essas abordagens podem começar com os corpos sendo deixados de fora, de modo a expandir o entendimento do corpo, mas elas também oferecem terreno fértil para o engajamento político. Na política ecológica do corpo, por exemplo, pesquisas acerca das políticas alimentares levam a um engajamento político-geográfico com o corpo biossocial, para entender como o corpo-organismo é restringido e



modificado por mandatos saudáveis, como na epigenia biopolítica de Mansfield (2012).

Muito do explícito trabalho do corpo em Geografia social e cultural é com corpos doentes, debilitados ou deficientes. Descontentamento com métodos de pesquisa, envolvendo mapeamento de doenças em estudos epidemiológicos produziram chamadas para uma Geografia médica corporalizada (DORN, 1994). Muitos estudos estão situados na conexão entre políticas do corpo, conhecimento/poder em biomedicina e a instabilidade das categorias usadas em análise e em descrição.

Estudos sobre deficiência em Geografia Cultural e Social concentram-se em conceituar a deficiência como uma construção social, uma que se move para longe das definições individuais de habilidade que colocam a culpa nas deficiências do indivíduo, para explicar a tal deficiência em termos de organização social da sociedade, locais e acesso aos recursos e as suas alocações (GLEESON, 1999). Teorizações explícitas sobre o corpo acompanharam esse aumentado interesse em estudos sobre deficiências como esforços para se entender a discriminação, a identidade e a aplicação do poder (MOSS, 1996).

Ruth Butler (1999) ilustra este ponto no seu exame de conexões políticas entre sexualidade, espaço e deficiência. Ela aponta que lésbicas, homens gays e indivíduos bissexuais são marginalizados em comunidades de deficientes, do mesmo modo que pessoas deficientes são marginalizadas nos movimentos gays. Para Butler, o reconhecimento das diferenças em comunidades de pessoas oprimidas ou marginalizadas é importante por efetivar mudança política para qualquer um do grupo.

Alguns estudiosos entendem o conceito de “espaço seguro”, local no qual corpos feridos ou em risco buscam refúgio

contra diferentes tipos de violência, sejam toxinas ambientais (COYLE, 2004), ou mesmo violência estatal. Outros estudantes focam no corpo com o intuito de entender a correlação entre conflito geopolítico e diversas formas de violência (PAIN, 2014).

Num dos primeiros trabalhos em geopolítica feminista, Dowler (2001) localiza o corpo como ponto crucial para entendermos o poder e observarmos que críticos geopolíticos falharam na geopolítica de gênero ou em atender os corpos femininos. A escrita de Dixon (2016) avança na crítica dos corpos deixados de fora, para realizar uma leitura geopolítica analítica completa da carne e de ossos dos corpos.

Alguns outros trabalhos (PAIN, 2008; PAIN, 2014) escrevem sobre o papel das emoções na geopolítica. A pesquisa de Sara Smith (2012) avança na geopolítica local por descobrir os métodos que jovens ladaques, muçulmanos e budistas tornam corporal a geopolítica por meio dos distritos da cidade. Já em outro trabalho, percebemos como as perseguições surgem dos conflitos étnicos nos locais em que a repressão e o desaparecimento ainda estão presentes (THIRANAGAMA, 2011). As geografias emocionais, afetivas e viscerais (HAYES-CONROY, 2010) são campos em crescimento que colocam, em primeiro plano, a corporeidade e os movimentos sociais.

No que pode ser uma análise de longo alcance das políticas emancipatórias, Joanne Sharp (1996) explora como as relações entre gênero e nacionalidade, sua constituição e a contingência da sua manifestação material, podem contribuir para políticas feministas democráticas radicais. Ela argumenta que desnaturalizar o constitutivo processo de dominação e de subjugação é útil para auxiliar na democracia radical. A atitude de desnaturalizar qualquer arranjo opressivo de implantação do

poder falar como certos corpos encontram espaço para resistir. Pesquisar o corpo como um campo tanto de opressão quanto de resistência permite acessar a intercessão de múltiplas formas de tirania, como, também, a interseção de diferentes significados e materialidades (MOSS, 1996).

O que falta analiticamente em muitos estudos sobre os cruzamentos de tiranias, como Kristen Day (1999) aponta, é a pesquisa detalhada da “brancura” de várias construções opressivas e as complexidades da “raça”. “Raça”, assim, descrito para enfatizar a natureza socialmente construída da categoria, deveria ser mais uma parte do trabalho do corpo na Geografia Cultural e Social. Entender as experiências corporais em termos de “raça” fortalece o conhecimento corporalizado, especialmente porque o conhecimento “racial” sobre o “outro” é o que nos permite vivenciar a contraditória experiência da “raça” no dia a dia (NKWETO SIMMONDS, 1999).

Conhecimento corporalizado é talvez o meio mais efetivo de se contestar a hegemonia da ‘brancura’ tão predominante no ocidente. Em jogo na produção de conhecimento acadêmico e, mais amplamente, na sociedade, é a desnaturalização da diferença e a desinternalização da dominância. Apesar de não se dirigir explicitamente aos corpos ou ao conhecimento baseado nas experiências corporais, geógrafos sociais e culturais incluem corpos, vítimas de racismo em suas interpretações de “raça” e de políticas espaciais.

Em um estudo detalhado de políticas coletivas, Laura Pulido (2001) contesta a categoria “mulher” na teoria e nas políticas feministas por meio do questionamento se o subalterno tem ou não direito à voz. Num estudo de grupos de mulheres ativistas da justiça ambiental, ela mostrou como mulheres negras

de baixa renda escolhem mostrar uma frente unida dentro das suas respectivas comunidades negras em vez de comunidades feministas ou de mulheres. Ela continua a discussão em torno dos acadêmicos e de outros ativistas que tendem a identificar esses ativistas em termos de gênero, ao invés de “raça”, o que demonstra mais ainda a falta de astúcia política dos que invocam a teoria feminista e praticam o feminismo.

Esta temática de mal interpretar identidades vítimas de racismo aparece no trabalho de Alastair Bonnet (1996), que estuda em detalhes identidades “brancas” em discursos antirracistas. O autor argumenta que devido à alienação de identidades “brancas”, antirracistas, brancos falham em considerar a “brancura” como uma circunstancial categoria socialmente construída, e isso resultou na mistura de confissões brancas, culpabilidades brancas e brancos tentando entender o “não branco” como diferente. Com esse foco no privilégio, analistas têm providenciado visões sobre os caminhos difusos, sutis e hegemônicos pelos quais o poder opera.

Tanto na teoria feminista quanto na homossexual, tanto as pesquisas sobre o corpo quanto os conhecimentos oriundos do corpo, na Geografia Cultural, aparecem estudos sobre espaço e sexualidade. Apesar de nem todos os trabalhos da Geografia Cultural ou Geografia Social na área de sexualidade lidarem com corpos, trabalhos específicos sobre corpos sexualizados invocam e desenvolvem argumentos que desestabilizam categorias dicotômicas, enquanto, simultaneamente, enfatizam que o corpo, como interseção de tiranias, é também local de resistência.

Ki Namaste (1996), em seu estudo sobre discriminação de gênero em Montreal, argumenta que a fusão de gênero e de sexualidade tem distintas implicações, frequentemente, com

severas consequências em espaços públicos. Mulheres e homens que transgridem as normas socialmente aceitas dos limites sexuais e de gênero estão mais frequentemente sob o risco de ataques. Um estudo minucioso das posições submissas sexualmente da formação de identidade, também, inclui examinar as maneiras pelas quais o poder discrimina, oprime e marginaliza certas pessoas em grupos sexualizados — sejam eles inseridos na heterossexualidade compulsória que regula espaços públicos e privados ou de já identificáveis grupos marginalizados, como as lésbicas, homens gays ou indivíduos bissexuais.

Estudos sobre detenções, prisões e cárcere privado (GILMORE, 2007; BONDS, 2009; MARTIN, 2009) examinam o confinamento e a i/mobilidade dos corpos. O trabalho de Moran, por outro lado, foca no enclausuramento e nos movimentos forçados de corpos por meio de instituições (MORAN, 2013). Aquilo que Philo (2012) chama de “novo” Foucault e sua (maior) análise geográfica da segurança, população e território (FOUCAULT, 2007) está guiando novos estudantes para pesquisas sobre o corpo. Estudantes da biopolítica de Foucault conceitualizam o corpo como alvo da tecnologia ou então como tecnologia das políticas de segurança e soberania (GILBERT, 2007). Nas relações reconfiguradas em corpo e segurança, o corpo, progressivamente, torna-se objeto de ajuda humanitária, como num exercício de segurança, um tópico observado por geógrafos (BHUNGALIA, 2010; WILLIAMS, 2015).

A Geografia Legal é outro campo que cresce em importância na Geografia, e trata-se de um campo que também destaca o corpo. A lei utiliza-se do corpo de maneira criativa para avançar nas agendas políticas. Em estudos sobre as fronteiras, por

exemplo, estudantes têm escrito como o dia a dia nesses locais influencia a vida dos migrantes, vítimas de preconceito racial (ANZALDÚA, 1987), como também a vida das refugiadas, que carregam, muitas vezes, no próprio corpo, as marcas ou as mutilações de que são vítimas, enquanto transitam por diferentes jurisdições (TAYLOR, 2005). Outros ainda examinam como as atitudes racistas ou xenófobas agem nas fronteiras sobre os diferentes tipos de corpos (GILBERT, 2007; HODGE, 2015). Há ainda um terceiro tipo de relação entre corpo e fronteira, que envolve o comércio de órgãos, ou seja, partes do corpo (PARRY, 2015).

De muitas maneiras, a lei ou as diversas legislações ainda não alcançaram as variedades de corpos existentes, como o ciborgue ou o corpo reprodutor. Mapear as geografias legais dentro e através da comunidade LGBTQIAP+, por exemplo, demonstra que alguns corpos terão direitos garantidos como cidadania, mobilidade, direitos autorais enquanto outros corpos não os terão.

Geógrafos políticos também pesquisam raça, criticam a teoria racial, e os corpos vítimas de racismos. De acordo com Price (2012), a pele serve como uma “zona de contato” para encontros corporais, o que é essencial para o entendimento de raça, de etnia e de relações sociais. Há análises que estudam violências atuais e do passado sobre os corpos pretos (MCKITTRICK, 2006; SHABAZZ, 2015), os corpos indígenas (YBARRA, 2016), e a contínua violência colonial (DE LEEUW, 2016).

Ativistas respondem à agressão física dos corpos vítimas de racismos, centralizando seus próprios corpos em movimentos políticos, destinados a combater a opressão racista e de classe

econômica. Como exemplos, temos desde o movimento *Occupy*, que encheu simbólica e materialmente o Zuccotti Park de Wall Street com os corpos dos 99% em setembro de 2011, até os protestos Idle No More, movimento canadense de 2012 que lutava contra as políticas governamentais sobre as pessoas indígenas, sem esquecer das marchas e dos protestos do Black Lives Matter, que buscavam lembrar as pessoas mortas ou violentamente marginalizadas devido à cor da pele.

Cada um desses movimentos coloca corpos, historicamente, marginalizados no centro de movimentos políticos. Enquanto isso, movimentos populares nacionalistas na Europa ou na América do Norte situam, predominantemente, corpos brancos masculinos no corpo político. Cada um traz a política dos corpos e suas diferenças para o palco — corpos que possuem, na verdade, diferenciadas formas de privilégio e de poder (MOUNTZ, 2018). Alguns corpos serão considerados dispensáveis, outros serão protegidos, mesmo que sejam perpetradores de violências terríveis.

O Pós-Modernismo e a crescente atenção voltada para corpos não humanos estão, também, tornando-se uma das mais significantes partes de poder, à medida em que geógrafos reimaginam o político (SIMONSEN, 2012; KRAFTL, 2015). Acadêmicos que estudam as relações de fronteira, por exemplo, estão reescrevendo os conceitos de paisagens fronteiriças à luz das análises pós-modernas, por exemplo (SQUIRE, 2014). Estudos sobre a mobilidade também posicionam o corpo em relação às fronteiras e às geopolíticas, como no trabalho de Long (2011) sobre a Geografia de Israel-Palestina. Outros trabalhos ainda estão puxando de volta contra a elisão de humano e não humano (MOLLETT, 2017).

Ainda, a questão do corpo é central para análises políticas recentes sobre a vida, morte e suas implicações no ativismo e na economia. Autores questionam quem deve ou não ser morto (LOPEZ, 2015) e quem luta para sobreviver em meio à violência, à negligência e ao abandono (DAVIES, 2017). Conceitualmente, os trabalhos de necropolítica e o poder para fazer mortos (MBEMBE, 2003), o feminicídio e o poder de degradar e de desaparecer mulheres (MARTIN, 2015), e o ativismo necropolítico (WRIGHT, 2011; LESHEM, 2015) vieram à tona. Estudantes têm pesquisado também sobre a politização da morte (YOUNG, 2012).

Enfim, citamos muitos trabalhos que situam o corpo nos principais preceitos e conceitos da Geografia, sejam eles o espaço, o território, a escala, o poder, a política, a cultura, a identidade, o trabalho e a sociedade. Alguns desses trabalhos dialogam com outros ramos do saber, como a história, a economia, a sociologia, entre outros, mas não deixam de ser trabalhos na Geografia que abordam o corpo como objeto principal de estudo. A maioria dos trabalhos, contudo, segue linhas ou tendências específicas, como o feminismo, o materialismo ou, até mesmo, o pós-estruturalismo, o que não os impede de contribuir para o conhecimento dentro do campo geográfico.

Na realidade, abordar o corpo significou ampliar e contestar alguns dos conceitos considerados fundamentais na Geografia, alguns dos quais já citamos, mas podemos ainda ampliar o leque para incluirmos, também, a soberania, a jurisdição, a identidade e o poder. Pensar com, através e sobre o corpo oferece ricas aberturas e oportunidades para geógrafos e para outros teóricos espaciais expandirem as conceituações de



política, de poder e de doutrinação, desde a conceituação da pesquisa até a sua realização e a mobilização ativista.

Procurar trabalhos com a temática corpo na disciplina geográfica permite enxergar uma grande variedade de estudantes que estão reimaginando a política e o espaço, seja autoidentificado-se como geógrafo ou não. Existem muitos campos de estudo nos quais o corpo sempre assumiu um papel central, mas nem todos os estudantes nessa área podem ter entendido ou percebido sua importância, ou imaginado a sua amplitude. Algumas das passagens intelectuais que analisamos na Geografia, como examinar o corpo como campo de regulação, de opressão e de controle; investigar a profundidade da subjetividade corporalizada e da espacialidade; contestar categorizações binárias por meio da problematização do corpo estão exteriorizadas em uma grande área de trabalhos com o corpo, tanto nas geografias do corpo quanto nas geografias corporalizadas.

Assim, uma maioria dos geógrafos têm se preocupado em desvendar as complexidades das ligações entre corpos e espaços, tanto no sentido da teorização corporal quanto no sentido de reconhecer e de utilizar o conhecimento que emerge dos corpos. Essas complexidades surgem de questões empíricas, conforme o entendimento do corpo no contexto do trabalho, além de questões teóricas, como explicar como as diferenças aparecem pelo viés de práticas sociais específicas.

Tendo trabalhado diversas abordagens teóricas na Geografia, que discutem o corpo e o incorporamento em diferentes áreas, fica claro que fronteiras entre subdisciplinas são cruzadas e recruzadas. A influência do feminismo e da corrente pós-estruturalista em particular trouxe problemas teóricos em

comum para questionar e preocupar os subcampos da Geografia Social e Cultural, sejam eles sobre economia, nacionalidade, sexualidade ou deficiência. Como esses trabalhos mostram, esses intercruzamentos podem se mostrar úteis em contestar o pensamento binário por abrirem categorias para a análise das subjetividades corporalizadas, uma preocupação que deve ser central para se entender a constituição das divisões sociais, suas interseções que gravam as experiências sociais, e os métodos pelos quais os discursos eficazmente enquadram-se tanto em posições de submissão quanto em formas de resistência.

Como era de se esperar, a força da contribuição geográfica na teorização do corpo e do conhecimento corporalizado ocorre por meio da atenção dada à espacialidade do incorporamento e de sua materialidade. A metáfora de Pile e Thrift (1995) sobre o corpo, como “casa espacial” do sujeito, enfatiza o movimento do corpo pelo tempo e pelo espaço em configurações particulares das relações e das distribuições do poder, enquanto eles se juntam no (e por contínuos processos de criação)” lugar”.

Lugares também são codificados com significados que sinalizam deslocamento ou inclusão, os quais são corporalizados por meio de, por exemplo, interpretações de classe, de raça ou de gênero, com reconstituição, ou alternativamente transgressão, desses significados locais. Transgressões podem ser contestadas, como no uso de ameaça ou de violência, pelo viés da autovigilância pelo medo ou pela aceitação de normas dominantes. Se tiverem sucesso, atos de transgressão como políticas transformadoras adicionam-se à multiplicidade de significações de um lugar em particular.

McDowell enfatiza “Social, economic and political structures are crucial in defining and maintaining not only a

particular urban form but also particular versions of acceptable bodies” (MCDOWELL, 1999, p. 66). Com isso, o autor quer dizer que tipos aceitáveis de corpos são definidos e mantidos por estruturas políticas, econômicas e sociais. Conectar o feminismo e o pensamento pós-estruturalista, especialmente a teoria *queer*, abre espaço para vozes alternativas à forma predominante do homem heterossexual, branco, encorpado, de classe média escrever a paisagem e a organização social da maior parte da sociedade do século XX e, por associação, seu conhecimento.

Em Geografia, estas abordagens também baseiam, firmemente, o sujeito/corpo na espacialidade concreta da vida cotidiana. No próximo tópico, levaremos a discussão do corpo para dentro de um campo geográfico e social muito importante de ser discutido: a segregação racial a que corpos pretos e pardos são vítimas no Brasil desde o momento em que vieram (forçosamente) para cá.

## **Corpos pretos e pardos na sociedade brasileira**

Antes de adentrarmos ao mérito da questão dos corpos pretos e pardos em nossa sociedade, é necessária a compreensão sobre os conceitos de raça e de racismo, pois tais conceitos norteiam toda a dinâmica de tratamento social para com o negro. Científica e biologicamente falando, na espécie humana, não existem diferenças suficientes entre indivíduos para ocorrer a classificação entre raças distintas. Contudo, o termo raça “é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão — ou seja, o racismo” (HALL, 2003, p. 69). Em outras palavras, o racismo é utilizado para justificar a suposta superioridade de corpos brancos e a exploração desses sobre outros corpos.

O racismo não surgiu antes da escravidão, como acreditam alguns. O racismo surgiu para justificar a utilização da mão de obra negra escravizada, sendo um produto do capitalismo, como argumenta McLaren: “O racismo desenvolveu-se em um momento crucial do capitalismo, durante os séculos XVII e XVIII, nas plantations coloniais do Novo Mundo, onde o trabalho escravo roubado da África era usado para a produção de tabaco, açúcar e algodão para o mercado consumidor global” (MCLAREN, 2000, p. 263).

Outro autor que faz coro a essa fala é Grisa, que também delimita a origem do racismo com o processo de escravidão:

A elaboração que se seguiu a esse período, de que havia diferenças biológicas e intelectuais entre as raças, ganhou estrutura científica na modernidade e

ingressou no século XX com legitimidade e força política. Portanto, a gênese do racismo estaria nos processos de escravidão dos africanos, na expansão do mercantilismo e, depois, do capitalismo para o mundo. O racismo seria um fenômeno moderno e contemporâneo (GRISA, 2015, p. 48)

Assim, é importante sabermos o que é o racismo, as diferenças entre negros, corpos pretos e pardos e africanos, pois tais termos não possuem o mesmo significado e, tampouco, definem o mesmo substantivo. No continente africano, por exemplo, existem diversas etnias, sendo que a África do Norte é composta por uma população branca, enquanto na África Subsaariana encontramos populações negras. Portanto, negro não é um sinônimo de africano, o que muitas vezes somos, erroneamente, levados a pensar. Já o termo negro, por si só, possui um significado bem mais abrangente. No século XVI, por exemplo, os europeus designavam por negros todos e quaisquer povos que não fossem brancos, inclusive os indígenas nativos aqui do Brasil. Tendo consciência da amplitude do termo, em nosso trabalho, utilizaremos a palavra negro para nos referirmos aos negros africanos e aos seus descendentes que constituem os afro-brasileiros. Com relação a pretos e a pardos, é importante salientar que é o Movimento Negro que utiliza o termo pessoas pretas, para se referir àqueles com fenótipos característicos dos povos africanos; e pardos, para se referir àqueles que possuem fenótipos mistos. A palavra mulato tem um caráter pejorativo, pois significa cor de mula e, portanto, deve ser evitada.

Tendo localizado a origem do racismo com a escravidão, seria leviano acreditar, porém, que o fim da escravidão no século XIX também trouxe o fim do racismo. Até mesmo porque, em

algumas localidades, a escravidão perdurou até o século XX. Assim, no trecho que vimos, o próprio autor afirma que o racismo entrou no século XX com força. Embora a ideia científica de categorizar e de classificar os seres humanos com base em características fenotípicas tenha sido superada, culturalmente, ela ainda é muito persistente.

Logo, é errôneo também acreditar que o racismo seja um problema ou questão que irá se resolver sozinha com a escravidão ficando cada vez mais no passado. O mais correto seria acreditar que o racismo é como um parasita vivo que se instalou na sociedade e que é dotado de grande poder de adaptação, como um vírus. Como Hall assim descreve: “Sem dúvida, o racismo possui características gerais. Mas ainda mais significantes são as formas pelas quais essas características gerais são modificadas e transformadas pela especificidade histórica dos contextos e ambientes nos quais ela se torna ativa”. (HALL, 2003, p. 309)

O racismo não é um problema social exclusivo do Brasil, pelo contrário, eventos de racismo são comuns em diversas partes do mundo:

Como podemos esquecer os males da escravidão, incluindo os 10.000 índios americanos, enviados para ilhas do Caribe (em um ano), em troca de escravos negros? Será que devemos esquecer que os Estados Unidos são um país concebido na escravidão e batizado no racismo? (MCLAREN, 2000, p. 254).

O exemplo de McLaren demonstra o racismo sendo utilizado para que corpos de homens e de mulheres sejam tratados como mercadoria de troca, simplesmente pelas suas “raças” não serem a branca, e, portanto, inferiores. O Brasil não se difere muito dos Estados Unidos ou de qualquer outro país racista, a

questão é que em nosso território o racismo é negado, camuflado ou praticado de maneira velada por alguns setores da sociedade. Para Grisa:

O racismo é o sentimento social pior resolvido da nossa nação, pois perpassa todas as classes sociais, todos os segmentos religiosos e, por ser um mecanismo de várias faces, apresenta-se, por vezes, diluído e, assim sendo, naturalizado e legitimado ou, concretamente, materializa-se na violência e na negação de direitos (GRISA, 2015, p. 64).

Devemos nos lembrar de que o racismo não é dirigido apenas àqueles de corpo preto ou pardo em nosso país e que a escravidão também afetou os povos indígenas. Os corpos indígenas, por sua vez, também sofreram com a desterritorialização, com o vandalismo, com a marginalização, com o estupro, e tantas outras mazelas quanto os corpos pretos ou pardos. A escravatura indígena não se estendeu tanto quanto a africana, por motivos comerciais, tendo se encerrado por volta de 1750, visto que em 1758 ocorreu a promulgação da lei que proibiu a escravidão indígena.

Observa-se, ainda, que quando se fala ou se pensa na questão racial do Brasil, há uma crença de que somos todos iguais, independente de raça, da cor, do credo, etc. Trata-se de um mito, pois falar em igualdade de condições e de oportunidades entre corpos pretos, pardos, indígenas, amarelos ou brancos, no Brasil, é, no mínimo, hipocrisia.

Tal mito, que recebe o nome de Democracia Racial, iniciou-se na obra Casa Grande e Senzala, publicada na década de 1930, de autoria de Gilberto Freyre: “Freyre, enfatizando a dupla mestiçagem racial e cultural, dá origem à ideia de

democracia racial, fazendo dessa, de certa forma, símbolo da identidade brasileira: ‘somos uma democracia porque a mistura gerou um povo sem barreira e sem preconceito’” (CALADO, 2011, p. 60). A obra e o autor, realmente, firmam-se na tese de que o Brasil é um país sem preconceitos e sem discriminação étnica, o que, na verdade, só demonstra a capacidade que o racismo tem de se adaptar e de se camuflar para continuar existindo em nossa sociedade.

A “democracia racial é um termo usado por alguns para descrever as relações raciais no Brasil. O termo denota a crença de que o Brasil escapou do racismo e da discriminação racial vista em outros países” (SANTOS, 2013, p. 161). Seguindo a lógica da democracia racial, no Brasil, os problemas de cor corporal seriam mínimos e irrelevantes, pois nosso país oferece as mesmas oportunidades de educação, de segurança, de saúde e de alimentação para todos. A verdade, porém, não é assim tão simplista, como observamos no trecho: “Não podemos afastar nossas lógicas racistas apenas pelo desejo. Precisamos lutar para erradicá-las. É preciso uma decisão firme para superar o que temos medo de confirmar que existe” (MCLAREN, 2000, p. 258).

O racismo é o fio condutor da maneira pela qual corpos pretos e pardos são tratados na sociedade brasileira há séculos, desde a chegada deles aqui no processo de escravidão. Histórica e culturalmente falando, o ser negro e o pardo foram e ainda são vítimas de preconceito, de abuso, de maus-tratos e de toda uma grande variedade de torturas físicas, morais, psicológicas e sexuais. Desse modo, os corpos do negro e do mestiço, aqui definidos como corpos pretos e pardos, são os portadores de todas essas formas de violência e de crueldade despejadas ao longo de toda a história e ao longo de toda a extensão do Brasil.



Relatos dessas formas de (mal) tratar os corpos pretos e pardos são inúmeros e não se esgotam, pois, infelizmente, continuam presentes numa sociedade que tenta mascarar anos de injustiça social, com mentiras e com falso moralismo, como o mito da democracia racial. Um dos relatos mais recentes na época deste trabalho é um exemplo de como, às vezes, um dos direitos mais básicos da Constituição Brasileira, o direito à vida, é negado para aqueles que possuem um corpo preto ou pardo. Trata-se de um homem negro que morreu durante uma abordagem policial em Umbaúba (SE), na data de 25 de maio de 2022. “Imobilizado, pés e mãos amarrados, o homem foi chutado, pisoteado e jogado no porta-malas de uma viatura onde se debateria até a morte após ser trancado com uma bomba de gás lacrimogêneo” (ROSA, 2022, s/p). Apenas depois dessa tragédia, os policiais averiguaram que se tratava de um homem com problemas mentais que não havia cometido qualquer delito que justificasse a abordagem truculenta.

O relato demonstra uma maneira típica de como o corpo preto é visto em nosso país e serve para refletirmos se realmente corpos pretos e pardos são tratados com igualdade em nossa sociedade. Sejam em questões educacionais, em ofertas de emprego, em igualdade de salários e de oportunidades para promoções, seja no campo religioso, afetivo, ou em questões de segurança, saúde, e, até mesmo sobrevivência, como alimentação, os corpos pretos e pardos, na sociedade brasileira, sempre foram e continuam sendo tratados com discriminação, com indiferença, com negligência ou com desrespeito cabal. Trata-se de um racismo sistêmico, aceito e impregnado na sociedade: “Essa falta de capacidade política dos Estados de resolverem as relações de negação de direitos e violência com o povo negro se insere na lógica do racismo como um sistema” (GRISA, 2015, p. 53).

Ao longo do tópico abordaremos cada uma das situações citadas para demonstrar como são tratados os corpos pretos e pardos na sociedade brasileira e provar que a democracia racial não existe:

A democracia racial, no entanto, é desmitificada por sociólogos e antropólogos que estudam casos de preconceito racial e por dados de violência motivada por diferenças raciais. O preconceito está intrínseco na sociedade e ainda que a maioria afirme não ser preconceituoso, não ser racista, afirma que conhece alguém que o é. (SANTOS, 2013, p. 161).

Tão forte é esse racismo no Brasil que, em todos os aspectos sociais, os negros têm dificuldade ou até impossibilidade de acesso: “As disparidades entre os grupos sociais não brancos em comparação aos brancos, no que tange ao acesso a bens materiais e simbólicos, como educação, renda, emprego, saúde, segurança, lazer e cultura são evidências na realidade do país” (GRISA, 2015, p. 54). Essas disparidades não se limitam ao Brasil contemporâneo, mas datam desde o período colonial da história do país, do século XVI ao século XVIII.

Durante o período colonial, a economia brasileira teve como mão de obra base o trabalho escravo, que em sua imensa maioria era constituído por corpos pretos e pardos. Assim, o racismo, conforme falamos, era uma prática que discriminava homens e mulheres pela cor corporal. A justificativa para a escravidão era dada, nesse período, pela religião, e não se baseava apenas na cor, mas nos atributos “devidos” a essa cor que, como aponta Hall, aproximariam o africano de uma condição que “exigia” a sua escravidão:

A “negritude” tem funcionado como signo da maior proximidade dos afrodescendentes com a natureza e, *consequentemente*, da probabilidade de que sejam preguiçosos e indolentes, de que lhes faltem capacidades intelectuais de ordem mais elevada, sejam impulsionados pela emoção e o sentimento em vez da razão, hipersexualizados, tenham baixo autocontrole, tendam à violência, etc. (HALL, 2003, p. 70).

Outro autor que também aponta a pretensa superioridade que a raça branca acreditava ter é Melo, que referencia um pouco dos motivos da contínua desigualdade social para com os escravizados, mesmo após a abolição:

No caso do Brasil havia uma “crença” antropológica na superioridade da raça branca. Como à época a maioria da população local era de origem africana, ainda não se sabendo dos contingentes indígenas em termos numéricos, a política de imigração foi também uma busca de embranquecimento da sociedade nacional. (MELO, 2014, p. 406)

A época a que o autor se refere é o final do século XIX, período no qual foi promulgada a Abolição da Escravatura no Brasil. Escravizados que eram, tais possuidores de corpos de cor preta, sequer recebiam condições adequadas de sobrevivência, quanto menos de salário, e, assim, constituíam a classe mais inferior da sociedade brasileira, agravada pela presença dos imigrantes, que recebiam os empregos que deviam ser a eles destinados.

A Abolição da Escravatura, em 1888, não garantiu melhorias na condição socioeconômica dos negros, aliás, como

percebemos no trecho, tais condições perduram em nossa sociedade até os dias atuais. A verdade é que quem possui um corpo preto ou pardo no Brasil está em sua maioria diante das piores condições econômicas de sobrevivência, pois não foram criadas condições ou políticas para tentar equalizar os ex-escravos e seus descendentes, como aponta Calado:

Estatísticas oficiais (IBGE, PNUD, PNAD, entre outros) demonstram que essa assimetria tem relação com a condição étnico-racial dos indivíduos. Dito de outra forma, são os brasileiros de origem africana — descendentes de escravizados — que formam parte significativa da massa de pobres e miseráveis de nossa sociedade. Por outro lado, os brasileiros de origem europeia são aqueles que apresentam melhores índices sociais — grau de instrução, renda, saúde, etc. (CALADO, 2011, p. 58)

Além da história racista, no Brasil, a distribuição geográfica da população também é desigual, favorecendo aqueles detentores de corpos brancos, que ocupam as porções mais desenvolvidas do território e com melhores condições socioeconômicas de sobrevivência e acesso a oportunidades. Grisa aponta a origem da divisão desigual do território:

A polarização geográfica mencionada, que faz com que o norte e o nordeste do país sejam os lugares onde mais residem negros e que, no sul e no sudeste, predominem brancos, é fruto da herança espacial do sistema escravocrata, somada ao fato de que, no fim desse regime, houve grande incentivo para que imigrantes europeus ocupassem as regiões sul e sudeste. Esse elemento geográfico ainda hoje faz com

que a apropriação de bens materiais e culturais seja desigual entre negros e brancos, posto que os estágios de desenvolvimento e de acesso a esses bens diferem entre as regiões (GRISA, 2015, p. 55).

De fato, o Brasil se desenvolveu tendo os negros realizando os piores trabalhos por meio da escravidão, e a consequência disso tudo é que a maioria dos negros são os pobres e os miseráveis desse país. Desse modo, o fim da escravidão fez com que os trabalhadores negros que contribuíram para a construção desse país fossem debandados para as regiões mais pobres. Ricardo Henriques demonstra, em seu trabalho, o tamanho dessa assimetria na condição socioeconômica étnico-racial:

Os negros representam 45% da população brasileira, mas correspondem a cerca de 65% da população pobre e 70% de extrema pobreza. Os brancos, no que lhe concerne, são 54% da população total, mas somente 35% dos pobres e 30% dos extremamente pobres. Os diversos indicadores de renda e riqueza confirmam que nascer negro no Brasil implica a maior probabilidade de crescer pobre. A pobreza no Brasil tem cor. A pobreza no Brasil é negra. (HENRIQUES, 2003, p. 13).

Parafrazeando o que o autor disse, possuir um corpo preto ou pardo no Brasil significa ser, predominantemente, pobre ou miserável. Grisa faz um relato bem consistente sobre o racismo no Brasil:

O racismo brasileiro se manifesta geralmente em situações de forte desigualdade hierárquica, o racismo anda em conjunto com o abuso de

autoridade. Essa modalidade de racismo que se remete à violência real ou à negação de direitos garantidos em lei, que balizam a noção de dignidade humana, é significativamente vivida pelos negros no nosso país (GRISA, 2015, p. 50).

O fim da escravidão trouxe um panorama de exclusão social para corpos pretos e pardos em nossa sociedade. Podemos apontar a negligência para com tais corpos em todos os setores do tecido social, como estamos fazendo ao longo do tópico. No quesito segurança, em tempos modernos, o racismo, invariavelmente, apregoa aos corpos pretos o caráter de vilão, de autor das piores barbáries e atrocidades. O que acontece na realidade é exatamente o oposto, quem possui um corpo preto ou pardo é a maior vítima de violência, ou de repressão: “Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2014, produzido pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), negros são 18,4% mais encarcerados, e 30,5% mais vítimas de homicídio no Brasil” (GRISA, 2015, p. 51).

Vimos, anteriormente, o conceito de corpo nu, que se refere àquele corpo esvaziado socialmente de seus direitos pelo Estado, e que, em consequência disso, torna-se o alvo de criminalidade e de repressão policial. Em nossa sociedade, os corpos pretos e pardos são os maiores exemplares desses corpos nus, o que é comprovado pela maior taxa de miséria, de invisibilidade social e de violência generalizada de que são alvos:

Dados do site da Anistia Internacional indicam que em 2012, 56.000 pessoas foram assassinadas no Brasil. Destas, 30.000 são jovens entre 15 e 29 anos e, desse total, 77% são negros. A maioria dos homicídios é praticada por armas de fogo, e menos de

8% dos casos chegam a ser julgados (GRISA, 2015, p. 55).

Essa relação entre racismo e abuso de autoridade, racismo e violência policial, racismo e negação de direitos humanos entra, diretamente, em um tema muito importante sobre o racismo que não pode ser deixado de lado, o racismo institucional. No Brasil, ao contrário do que prega o mito da democracia racial, não existe uma relação pacífica e cordial entre brancos e não brancos, o que impera é um racismo institucionalizado, que, como veremos, é um dos responsáveis pela manutenção da desigualdade e da discriminação racial.

O racismo institucional é aquela forma de racismo praticada por diferentes setores governamentais ou burocráticos, diariamente, de forma rotineira, quase casual, como numa abordagem policial que resulte na morte de um jovem negro. Ele é estrutural porque foi aceito pelo sistema normativo do Brasil por muito tempo, uma vez que a escravidão criou, na sociedade brasileira, uma ideia de hierarquia por raças. Sendo assim, a Abolição da Escravidão não foi acompanhada por um sistema de leis que garantisse a inclusão social com equidade. Desse modo, continuaram sendo tratados como grupo subalterno e, assim, o racismo institucional é praticado como se fosse algo natural e é um dos principais catalisadores e mantenedores do racismo na sociedade. Em outras palavras, o racismo institucional é:

(...) um modelo de racismo que funciona por mecanismos de controle do sistema jurídico/burocrático, em geral, pautados por uma lógica que privilegia o sujeito padronizado pela visão hegemônica de Estado moderno, ou seja, homem, branco, heterossexual e, em última instância, “bem-

sucedido”. O racismo institucional faz parte da rotina das instituições que fixam “lugares” para “alguns” sujeitos, mantendo e reproduzindo hierarquias e desigualdades históricas. (GRISA, 2015, p. 94)

Conforme elucidado pelo autor, o racismo institucional contribui para que corpos pretos continuem subjugados hierarquicamente por brancos, ou seja, ele mantém práticas racistas para contribuir para a perpetuação da desigualdade e da injustiça histórica sobre afro-brasileiros. O racismo institucional não é apenas praticado pela esfera pública ou jurídica, como somos levados a crer em diversos momentos. Ele, também, é presente no setor privado e do mesmo modo contribui para que o racismo seja onipresente em todos os setores sociais, de modo que veremos ao longo do tópico sua presença e sua atuação em conjunto com outras formas de práticas racistas, trabalhando para excluir corpos pretos e pardos de direitos básicos de sobrevivência e de acesso a oportunidades de melhoria de vida.

Uma das evidências do racismo institucionalizado está na forma de tratamento dada aos guetos e favelas, que, atualmente, é uma das “grandes preocupações dos gerentes contemporâneos”, de tal maneira que seus discursos reproduzem o da “criminalização da pobreza” (HAESBAERT, 2018). Nossa sociedade está moldada, ou melhor, construída tendo por base a indiferença ao tratamento desigual dado aos não brancos. Nas palavras de Haesbaert: “Uma sociedade dita de insegurança como a nossa, cada vez mais moldada em diferenças/desigualdades e baseada em noções superadas de dentro e fora, aberto e fechado – na verdade cada vez mais ambíguos -, acaba por privar-se dessa efetiva alteridade” (HAESBAERT, 2018).



Devido ao racismo institucional, as práticas racistas adentram ao campo educacional e se inserem nas escolas e também em universidades. Na academia, a negligência e o preconceito ao negro e, por conseguinte ao corpo preto, continua, pois, o negro não é visto como algo que mereça ser estudado, ou seja, são poucos os trabalhos que têm o negro como objeto ou matéria de estudo.

Lentamente, porém, essa concepção tem mudado nos últimos anos: “O negro como objeto de pesquisa se fez mais presente na década de 2000 nas mais diversas áreas do conhecimento. Anteriormente, havia uma invisibilidade de tal objeto na academia.” (DAMASCENA, 2011, p. 18). Grisa consegue apontar alguns trabalhos anteriores ao período, ao ano 2000, que têm o negro como objeto de pesquisa direta ou indiretamente:

Entre os maiores nomes das ciências sociais que empreenderam esforços em entender a fundo as relações étnico-raciais, desde a segunda metade do século XX até hoje, destaca-se como referência nesse trabalho Florestan Fernandes (1965), Oracy Nogueira (1985), Carlos Hasenbalg (1979, 1999), Nelson do Valle da Silva (1999a, 1999b) e Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (1999 e 2006a). (GRISA, 2015, p. 54)

Passos demonstram alguns outros trabalhos que possuem o negro como objeto de pesquisa e são anteriores ao período citado. Mesmo assim, são poucos os relatos de trabalhos com o negro ou com o corpo negro e todos apontam, invariavelmente, para o caminho da denúncia, o que nos indica também o modo que ele era (e ainda é) tratado na sociedade:

Já nas décadas 1980 e 1990 as pesquisas acadêmicas explicitavam as desigualdades no processo de escolarização e denunciavam a instituição escolar brasileira também como reprodutora das desigualdades raciais. Os estudos de Fúlvia Rosemberg (1987, 1991, 1996, 1999), Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (1988) referente às assimetrias educacionais entre grupos sócios raciais distintos; os estudos de Ana Célia da Silva (1988, 1999) sobre a discriminação do negro no livro didático e Eliane Cavalleiro (2000) sobre o racismo na educação infantil entre outros, são notórios exemplos daquele momento. (PASSOS, 2014, p. 175).

O trabalho de Passos cita apenas pesquisas relacionadas ao sistema educacional brasileiro, traçando um panorama da situação educacional dos estudantes negros no advento da Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que incluiu no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" nos estabelecimentos de Ensino Fundamental e Médio, oficiais e particulares do país. A própria promulgação dessa lei é resultado de lutas históricas do Movimento Negro, para que os corpos pretos da nossa sociedade, descendentes de africanos aqui trazidos para trabalhar forçosamente, sejam reconhecidos em sua cultura, identidade e história.

Na realidade, as políticas afirmativas são uma conquista importante do Movimento Negro, e a Lei nº 10.639 é apenas um exemplo das políticas afirmativas que foram estabelecidas. As políticas afirmativas são uma forma criada para enfrentamento e

combate ao racismo estrutural presente nas diversas instituições do país, sejam de ensino, de saúde ou de trabalho. Entre outros exemplos, podemos citar a Lei de Cotas, que garante uma porcentagem das vagas reservadas para corpos pretos, pardos, indígenas em instituições de ensino federais, como também em concursos públicos. O Estatuto da Igualdade Racial também é um importante exemplo de política afirmativa conquistada.

Até o momento, tivemos uma visão geral de diversos setores da sociedade para provar que, de uma maneira geral, os corpos com cor preta ou parda são, em sua maioria, rejeitados por algum desses setores, quando não o são por todos de uma vez. Possuir um corpo preto ao nascer já é indicativo, na sua grande maioria, de que a pessoa é pobre, ou miserável, o que por si só já limita as condições de saneamento, de saúde e de segurança. Ao chegar à idade escolar, a criança negra terá menos oportunidades de escola que uma criança branca, e dentro da escola sofrerá com preconceitos e com discriminação, seja da parte dos colegas, estudantes ou do corpo docente da escola. Tal situação perdurará até tal criança, já adulta, entrar no curso superior, que possui ainda menos negros do que os outros períodos de ensino. Como vimos, as dificuldades para um corpo preto se situar e ser aceito ainda continuam na religião, na segurança e na saúde. Tal situação revoltante nunca foi vista com passividade e com aceitação pelo próprio negro.

Ao longo da história e do território brasileiro, o negro organizou e articulou diversos movimentos e causas para lutar por melhores condições e oportunidades de sobrevivência, de educação e de dignidade. Um dos primeiros movimentos de protesto que surgiu poucos anos após a Abolição da Escravatura é a chamada Imprensa Negra, ocorrida nas décadas de 1910 a

1920, seguida pela Frente Negra Brasileira e pelo Teatro Experimental do Negro, que ocorreram nas décadas de 1930 a 1940. Tais movimentos eram focados, além de exigir o reconhecimento da cidadania do afro-brasileiro, na educação: “estimulava os pais a matricularem e fazerem seus filhos frequentarem as escolas, proporcionando a oportunidade de escolarização também aos adultos, neste caso oferecendo cursos à noite, para que seus trabalhos não inviabilizassem seus estudos.” (CALADO, 2011, p. 61).

Nas décadas de 1970 a 1980, surgiu o Movimento Negro Unificado (MNU) “que buscava, por meio de suas ações, a valorização da identidade negra e denunciava a presença do preconceito racial nas escolas, o que, no que lhe concerne, dificultava o desenvolvimento de uma identidade negra positiva.” (CALADO, 2011, p. 62). A promulgação da Lei 10.639, em 9 de janeiro de 2003, que instituiu o ensino da História e Cultura Afro-brasileira e africana em todas as instituições de ensino do país, foi a conclusão de um longo processo de movimentos e de articulações que não se iniciaram com o MNU na década de 1980, mas que datam de muito antes:

Esta Lei é resultado das lutas, denúncias e pressões históricas do movimento negro por uma educação que possibilite o direito às crianças, jovens e adultos se apropriarem da história do Brasil na perspectiva da participação ativa do movimento negro como principal ator social. (PASSOS, 2014, p. 173).

Outra conquista importante conseguida com muita discussão e debate pelo Movimento Negro foi a aprovação da Lei 12.711, de 29 de agosto de 2012, lei que dispõe sobre a reserva de cotas para as instituições federais de ensino. Todavia, assim

como não está sendo fácil a implementação do ensino de História e de Cultura Afro-brasileira nos curriculares escolares, as cotas não foram facilmente aceitas pelas comunidades acadêmicas em geral.

Sem dúvida, para que corpos pretos e pardos, assim como quaisquer outros, sejam tratados com igualdade em nossa sociedade, a responsabilidade de combater toda e qualquer forma de racismo deve se iniciar com o Estado, como explica Hall: “O compromisso de expor e confrontar o racismo em quaisquer de suas formas teria que se tornar um objetivo positivo e uma obrigação estatutária do governo, do qual sua própria reivindicação de legitimidade representativa dependeria” (HALL, 2003, p. 82).

Todavia, promulgar leis e estabelecer ações afirmativas, sem garantir a sua aplicabilidade, não asseguram que o Estado esteja cumprindo o papel de justiça social. Todas as lutas conduzidas pelo movimento negro, até o momento, devem servir de modelo para a construção de uma nação que, realmente, entenda os significados das diferentes comunidades que a integram.

O Movimento Quilombola também é um importante braço do Movimento Negro que tem conquistado diversas vitórias nos últimos anos de luta. “A reivindicação principal de grupos quilombolas é a de demarcação de terras usurpadas de seu uso por processos de grilagem.” (SOUSA, 2011, p. 117). Tal processo de grilagem consiste na invasão de extensa área de terra por parte de conglomerados agroindustriais com o intuito de especulação monetária. Essas áreas invadidas seriam de quilombos e, como tal, deveriam ser repassadas aos descendentes dos fundadores

originais dos quilombos, no entanto, são apropriadas por esses latifundiários de maiores recursos financeiros.

A luta do movimento quilombola é pela demarcação dessas terras e pela devolução delas aos proprietários de direito. Apesar de motivada por interesses econômicos, tais invasões e grilagem de terras não deixam de possuir também motivações preconceituosas contra não brancos, e nesse caso, atingem também os indígenas que são expulsos de suas terras, assim como os negros são expulsos de remanescentes de quilombos. Afinal de contas, mesmo após anos de luta por igualdade racial, o racismo, em nosso país, não está nem perto de acabar, apenas foi modificado, como alerta McLaren:

Hoje, no entanto, é preciso camuflar o racismo de maneiras sofisticadas, escondendo-o em um chamado pelos valores de família, uma cultura comum de decência e uma sociedade “que não vê cor”, mas as formações racistas que estão por trás deste chamado são claramente evidentes para o crítico cultural com capacidade de discernir. (MCLAREN, 2000, p. 254).

Os quilombos instituem-se como medidas protetivas contra o racismo, inclusive atualmente, que, como aponta o autor, oculta-se por meio de diferentes discursos, inclusive familiares e culturais. Dessa maneira, o quilombo pode ser definido como um recorte territorial com finalidade de proteção dos corpos pretos e pardos e da cultura ancestral herdada pelos negros do Continente Africano, que deve resistir contra as investidas racistas para que prevaleça.

É nesse sentido que ocorrem as lutas por direitos negros, lutas que, como vimos, originaram-se desde a própria escravidão e se estendem até os dias atuais; lutas que não visam apenas a

aprovação de cotas em universidades, mas que procuram, de fato, reorganizar todo o sistema de ensino, para permitir condições justas de ensino a jovens negros. Tais lutas nem sempre se resumem a protestos ou a manifestações, também há lutas em movimentos sociais como festas, e a Congada é um exemplo de luta do movimento negro para mudar a mentalidade das pessoas, para provar que corpos pretos e pardos, também, têm espaço na sociedade brasileira e direitos às mesmas oportunidades e aos mesmos lugares que brancos.

Ao longo do tópico tivemos uma visualização da situação de corpos pretos e pardos brasileiros, iniciando com a escravidão nos períodos colonial e imperial, dos séculos XVI ao XIX. Vimos, também, que o fim da escravidão não garantiu uma inclusão social, pelo contrário, fez acontecer a marginalização de quase a totalidade dos corpos pretos, pardos e indígenas e a consequente formação do racismo institucional. Nas últimas páginas, percorremos algumas das conquistas do Movimento Negro, que, até os dias atuais, continua se articulando para a melhoria das condições de vida. No próximo capítulo, iniciaremos falando sobre os conceitos de cultura e de território, para, em seguida, exploramos a Festa de Congada, palco no qual negros utilizam seus corpos para manifestar sua identidade e sua autenticidade, protestando contra a segregação racial.

## **A FESTA DE CONGADA COMO EXPRESSÃO DA IDENTIDADE E DA RESISTÊNCIA NEGRA EM ITUIUTABA**

De acordo com dados da Federação dos Congados de Minas Gerais, o estado mineiro possui a maior população congadeira do país, com quase 4 mil “guardas” espalhadas entres os mais de 800 municípios mineiros (ROVAI, 2015). Não obstante a grandeza em números, a Congada também tem outra “grandeza” quando se refere à representação identitária de parcelas consideráveis da população, sobretudo em Ituiutaba-MG, pois a cultura, por outro lado, é também uma afirmação de identidade, assim, uma forma de dizer ao mundo que seus valores estão ali e eles devem se fazer valer, principalmente quando falamos de comunidades minoritárias, vítimas de opressão. Por serem excluídas e discriminadas, a cultura para essas comunidades torna-se uma ferramenta e se transforma em palco de conflito. A utilização da cultura como ferramenta de combate político é demonstrada no trecho a seguir:

Para as três formas de política radical que dominaram a agenda global durante as últimas décadas — nacionalismo revolucionário, feminismo e luta étnica -, a cultura, como sinal, imagem, significado, valor, identidade, solidariedade e autoexpressão, é a própria moeda corrente do combate político, e não sua alternativa olímpica (EAGLETON, 2005, p. 61).

Afirmar a identidade negra por meio da Congada significa tomar os próprios valores culturais como formas e ferramentas de expressão de si próprio e da comunidade no grupo de pertença. A



identidade negra pode ser definida como a aceitação dos valores culturais, religiosos e comunitários de uma população que sofreu e ainda sofre com práticas discriminatórias e excludentes por parcelas da sociedade que veem a cor dos corpos como um fator hierárquico. O trecho a seguir é de um dos cânticos entoados durante a Festa de Congada e retrata essa ideia de identidade tratada aqui:

Negro na Aruanda bateu sua caixa  
E o Divino chegou!  
Negro na Aruanda bateu sua caixa  
E veio o Vovô!  
Viva o João Preto, viva o João Preto,  
Viva São Benedito, o cativo acabou.  
Viva o João Preto, viva o João Preto,  
Viva São Benedito, o cativo acabou. (bis)  
(GONÇALVES, 2018, p. 55)

A construção da identidade firma-se no território estabelecido pelos indivíduos, negros e congadeiros, posto que o nexos entre identidade e território é muito forte.

Toda identidade implica numa territorialização, assim como a territorialização permite a permanência identitária. É o espaço delimitado que proporciona a materialização, ou a objetivação, ou a visibilidade da organização e dos atributos dos diferentes grupos sociais em diferentes escalas (...) a territorialidade tem “senso de identidade” (COSTA, 2005, p. 85).

Na Festa de Congada, visualizamos os membros afirmarem e promulgarem suas identidades de congadeiros, religiosos e devotos, mas, também, de pessoas socialmente

injustiçadas, que muito sofreram ao longo da história e lutam para que não se repita esse processo de escravização. De acordo com Rafael e Portuguesez, tal fato ocorre porque a festa em si é um lugar privilegiado no qual o indivíduo tem mais liberdade para se expressar:

No que se refere mais especificamente às festas afro-brasileiras, pode-se perceber que é um espaço privilegiado de resistência cultural e inversão de valores, pois foi nas festas que muitos negros escravizados expressaram elementos de sua cultura, adaptando-se ao ambiente e às condições encontradas no Brasil, construindo a cultura afro-brasileira. Através disto, os negros escravizados resistiram às diversas formas de opressão, também, através das festas. (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 114)

Neste capítulo faremos uma breve passagem sobre a história da festa Congada em Ituiutaba. Ainda iremos, em seguida, tentar entender como se dá essa afirmação da identidade negra através da demarcação de territorialidades na cidade, lembrando que a construção de tais territorialidades não poderia se dar sem embates:

Embora não haja como evitar os preconceitos, é preciso reconhecer que, num passado não muito distante, a Congada era condenada, por acreditar-se que ela guardava, no seu interior, certas práticas contrárias à religião dominante, inclusive o feitiço, herança dos negros escravos (KINN, 2006, p. 181)

Veremos que tais preconceitos ainda existem, mas os afrodescendentes brasileiros, não deixaram de lutar e de resistir contra as diversas formas de opressão, e é graças a essa luta que

a Festa de Congada ocorre há mais de meio século na cidade de Ituiutaba, sendo considerada a 2ª maior festa, de modo que perde, apenas, para a exposição agropecuária, Expopec (MUSEU DA PESSOA, 2022).

## **O conceito de cultura e de fenômeno cultural**

Para uma melhor compreensão sobre a importância da Festa de Congada para as lutas do Movimento Negro em nosso país, devemos, inicialmente, iniciar por entender o que é a cultura e a sua relação com o espaço, na construção de territorialidades. É o que fazemos neste tópico.

As injustiças econômicas são acompanhadas por um conjunto de representações sociais depreciativas em relação à população negra e o seu papel na sociedade, que produz o racismo e a discriminação. O modo de lutar contra essas representações é afirmar e valorizar a cultura a fim de inverter as interpretações preconceituosas que auxiliam a manter a situação de desvantagem da população negra nas relações sociais. (GRISA, 2015, p. 134)

A citação, que também serve de introdução para o tópico, demonstra a importância da cultura para os movimentos sociais de luta por igualdade de direitos e o fim da desigualdade e da segregação de qualquer tipo. Em outras palavras, podemos dizer que valorizar a própria cultura é, sim, uma forma de lutar político e socialmente. Antes de adentrar à Festa de Congada e entender o porquê de ela ser um fenômeno cultural de luta por reconhecimento identitário, devemos, inicialmente, entender o que é a própria cultura, para que adentremos, aos poucos, no

conceito de fenômeno cultural e de sua relação com o indivíduo, espaço, território e poder. Para Claval,

A cultura é a soma dos componentes, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas, e em outras escalas, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração à outra. (...) A cultura transforma-se, também, sob efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio (CLAVAl, 2007, p. 63).

Entender a ação do ser humano sobre o meio e, por conseguinte, na transformação dos espaços e dos territórios, é impossível sem teorizarmos sobre o que é cultura e de que modo ela influencia as atividades humanas. Sobre os modos como a cultura se manifesta, muito se discute se é por meio de determinismo orgânico ou se há autonomia de espírito. É a famosa categorização binária entre natural e artificial.

Eagleton (2005, p. 14), nos diz que “[...] Os seres humanos não são meros produtos de seus ambientes, mas tampouco são esses ambientes pura argila para a automodelagem arbitrária daqueles”, ou seja, para ele, a cultura não é determinante, nem produto das ações humanas, estando situada em um meio-termo, se for possível atribuir um meio-termo a esse caso.

De fato, como revela Silva (2007, p.4), a cultura “[...] não funciona como imperativo categórico, mas é carregada pela historicidade das instituições que a delimitam e que configuram as políticas públicas culturais”. Tal “delimitação” e “configuração” são indicativos de uma manipulação e orientação da cultura, seja por parte do agente do Estado ou de outro.

É importante lembrarmos que o conceito de cultura começa a ser discutido nas Ciências Sociais a partir do século XVII, ganhando força com o passar do tempo em especial no século XIX, quando emerge a Antropologia. A cultura era então estudada a partir de uma perspectiva positivista. É apenas ao longo do século XX que o conceito de cultura se torna mais complexo, mais dinâmico e mais diversificado. Coelho (2008, p. 9) mostra-nos que, no século XX, a cultura serviu como um instrumento ideológico de expansão imperialista e de sufocamento econômico de economias fragilizadas. Cita, ainda, alguns exemplos, como a expansão do nazismo por um lado e do comunismo por outro, mas deixa claro o “uso que os EUA fizeram da penetração cultural para difundir seus valores e interesses”. Também em Coelho (2008) encontramos referências do uso da cultura no Brasil como forma de dominação ideológica, sobretudo no período da Ditadura Militar, compreendido entre 1964 e 1984. Ainda, segundo o mesmo autor, no período mais atual da história brasileira, a cultura é trabalhada na forma de inclusão social, seguindo um viés de manipulação ideológica semelhante ao da Ditadura Militar.

Nesse sentido, o autor afirma que “[...] O que de fato se observa hoje é um grande processo de domesticação da cultura, de certa forma ainda mais perverso que aquele movido pela transformação da cultura em arma de combate ideológico” (COELHO, 2008, p. 10). Mais perverso por não haver nada capaz de confrontar a visão de cultura imposta, pois ela é apresentada como sendo perfeita e capaz de abraçar, inclusive, as classes mais desfavorecidas.

A tendência, segundo alguns autores, é que as concepções e definições do termo cultura tendem a convergir para um mesmo

ponto, pensando-se em termos contemporâneos. Um dos próximos autores a corroborar essa tendência é Porto (2011, p. 96), que afirma ser “[...] importante evidenciar que, existe uma convergência silenciosa das diversas concepções de cultura.”. Mais adiante, a mesma autora explica que convergência é essa:

A ideia que norteia parte dos estudos sobre cultura, considera que a partir de sua dupla função de orientadora e tradutora de processos comunicativos, materializados em múltiplos sistemas simbólicos, convicções e valores, ela porta-se em constante transformação. (PORTO, 2011, p. 96).

Podemos reutilizar o escrito da autora e concluir que uma das linhas de pensamento atuais tratam a cultura como transformação, mudança e ressignificação dos hábitos e dos costumes de vida dos povos. A cultura, que sofre tantas mudanças ao longo do tempo, vem, agora, significar essa própria mudança, não de seu próprio significado, mas das mudanças culturais entre as nações e as sociedades atuais, que influenciam e sofrem influências diversas no mundo contemporâneo. A seguir, veremos alguns autores que contradizem essa linha de pensamento e, mais adiante ainda, outros que a confirmam.

Frost e Hoebel (2006, p. 16) definem a cultura como um “[...] sistema integrado de padrões de comportamento aprendidos, característicos dos membros de uma sociedade que não são o resultado da herança biológica”. Como ele mesmo simplifica mais adiante, a cultura é “[...] um comportamento adquirido”. Afinal, cada cultura, e, por conseguinte, cada povo, possui um modo próprio de fazer, e embora determinado modo possa parecer semelhante entre duas culturas distintas, existem diferenças que as tornam únicas. Essas diferenças mínimas

constituem aquilo que Frost e Hoebel chamam de estrutura cultural:

Cada parte pode ter sua forma específica como, por exemplo, um arco, uma canoa, uma panela, um acordo marital, ou um processo legal. Nenhum desses processos de cultura existe no vácuo, ou constitui uma unidade isolada. Ele desempenha a sua parte contribuindo para o modo de vida total. O modo como ele e todas as outras partes se relacionam umas com as outras forma a estrutura de cultura. A contribuição que cada parte dá para o sistema cultural total é sua função, em contraste com sua forma. (FROST, 2006, p. 22)

O conceito de estrutura cultural liga-se à ideia de fenômeno cultural, que pode ser traduzido como a manifestação da cultura de um determinado povo, comunidade, agrupamento, sociedade. Um exemplo de fenômeno cultural ligado à estrutura cultural é a cultura popular, que para Chartier é assim definida: “[...] a cultura popular é uma categoria erudita” (CHARTIER, 1995, p. 179). Apesar de parecer contraditório, o autor explica mais adiante que os trabalhos em cultura popular “[...] nunca são designados pelos seus atores como pertencendo à ‘cultura popular’”, sendo assim, então, manifestações, ou melhor dizendo, fenômenos culturais. A cultura popular, assim como todos os aspectos do conceito de cultura em geral, possui uma grande ramificação de sentidos, e seu entendimento completo seria tema para um trabalho grande e complexo, o que não é o nosso objetivo.

No entanto, é necessário que a cultura popular se paute no sentido de transmitir “valores sociais a partir de formas

simbólicas que permitem a comunicação entre sujeitos e a comunhão dos significados, conhecimentos, atividades, atitudes e práticas que constituem a vida social” (SOUSA, 2011, p. 62), afinal de contas, ela exerce influência sobre grandes aspectos da vida atualmente, e a Congada não escapa a essa influência.

Aliado à estrutura cultural e à cultura popular, convém falarmos também sobre o multiculturalismo, importante para compreendermos a manifestação cultural popular negra em território brasileiro. O multiculturalismo é um termo que “descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum” (HALL, 2003, p. 53). Em nosso país, temos a convivência de afro-brasileiros, de indígenas, de descendentes de europeus e asiáticos, cada qual com sua cultura e com suas tradições específicas, sem falar em conta que na grande extensão do Brasil, observamos culturas e tradições que variam de região para região. Assim, a Região Nordeste difere-se em muito da cultura mineira e essa, no que lhe concerne, é muito diversa da Região Sul do país.

Segundo McLaren, “O multiculturalismo é uma política da diferença que é globalmente interdependente e levanta questões sobre alianças e coalizões intercomunais” (MCLAREN, 2000, p. 284). Uma política da diferença que estabelece elos numa corrente capaz de unir e de abraçar culturas diversas dentro de um mesmo seio comunitário.

Sobre o multiculturalismo, Melo (2014) estabelece críticas positivas e cita benefícios para a sociedade: “A convivência com a diversidade provoca um fortalecimento do tecido social. Essa interação com a diferença auxilia na gestão das



tensões e conflitos ancorados na alteridade através dos recortes étnicos, raciais, de gênero, nacionais, regionais, linguísticos etc.” (MELO, 2014, p. 402).

Mesmo com tais aspectos importantes, o multiculturalismo é fortemente contestado na atualidade, principalmente por modernizadores:

Para estes, o triunfo do universalismo da civilização ocidental sobre o particularismo de raiz étnica e racial, estabelecido no Iluminismo, marcou uma transição decisiva e irreversível do Tradicionalismo para a Modernidade. Essa mudança não deve jamais ser revertida (HALL, 2003, p. 54).

Dessa maneira, manter viva uma cultura, uma tradição, enfim uma visão de vida diferente da forma padrão dominante, a comercial, é uma luta constante. A Congada é uma forma de luta. Organizar anualmente uma festa como a Congada, ensaiar nos ternos, pintar o corpo e se caracterizar, dançar e se apresentar diante da população, tudo isso é forma de lutar contra a modernização e a padronização de uma sociedade que, a cada dia, suprime mais a cultura e as tradições dos diferentes povos.

McLaren (2000) assim fala sobre o conceito de multiculturalismo revolucionário, que parece adequar-se muito bem às formas atuais de manifestação cultural, inclusive a Congada:

O multiculturalismo revolucionário não se limita a transformar a atitude discriminatória, mas é dedicado a reconstituir as estruturas profundas da economia política, da cultura e do poder nos arranjos sociais contemporâneos. Ele não significa reformar a

democracia capitalista, mas transformá-la, cortando suas articulações e reconstruindo a ordem social do ponto de vista dos oprimidos. (MCLAREN, 2000, p. 284).

Mais adiante, em seu texto, o autor conclui que a luta por igualdade de raça e de gênero não deve ser desvinculada da luta anticapitalista. Conforme vimos anteriormente, o próprio racismo é uma invenção do capitalismo e está impregnado de tal forma na sociedade que seu fim não se dará sem luta. Para usar as palavras do autor, o desafio do multiculturalismo revolucionário é “criar, ao nível da vida cotidiana, um compromisso com a solidariedade aos oprimidos e uma identificação com lutas passadas e presentes contra o imperialismo, o racismo, o sexismo, a homofobia e todas as práticas de não liberdade” (MCLAREN, 2000, p. 285).

Apesar de não citar diretamente a expressão multiculturalismo revolucionário, Melo (2014) está falando sobre ele no trecho:

Talvez, possamos entender o termo multiculturalismo em sua evolução como uma tentativa de definir o modo como a diversidade humana reage à convivência frente à diversidade. Este modo de reação deve ser traduzido em políticas públicas com interfaces culturais, tendo as políticas educacionais como leitmotiv desta dinâmica. (MELO, 2014, p. 405)

Na última parte, o autor aponta uma direção para a qual o multiculturalismo revolucionário deve seguir a fim de garantir mais igualdade e justiça social em termos étnico-raciais. Tal destino é, na verdade, o próximo conceito que devemos entender

para tentar entender todo esse processo de mudanças e de lutas sociais.

Após observarmos os conceitos de multiculturalismo e de multiculturalismo revolucionário, falta-nos visualizar a sociedade multicultural democrática. Assim, definindo o termo, mais adiante Melo explica que a sociedade multicultural democrática é: “uma totalidade complexa, conflitante e disforme, ativa, dotada de mecanismos de produção e reprodução das condições de organização social.” (MELO, 2014, p. 406). A formação de uma sociedade que seja multicultural e democrática, como já dissemos, pode ser entendida como o objetivo de todo o multiculturalismo revolucionário, incluindo aí todas as formas de lutas sociais, a Congada e todos os protestos do movimento negro.

Para finalizarmos sobre esse tipo de sociedade que respeita e integra as diversas culturas, livre de preconceitos ou de discriminações de qualquer natureza, invocamos mais uma vez Melo (2014), que demonstra como se daria, de fato, a sociedade multicultural democrática:

Os acúmulos humanos, como fluxos tributários da história, trouxeram a uma formação e compreensão da sociedade corrente. A apreensão da sociedade requer um novo modo de interpretá-la. A apreensão em tela a interpreta como uma sociedade multicultural democrática. Uma metáfora, talvez, tradutora da mesma seja a de um mosaico diferenciado como defende Juan BUENO (2002:23): (...) un mosaico que diverso en el que resulta imprescindible preservar y favorecer la pluralidad no solo en apariencia, sino como un bien positivo y enriquecedor en sí mismo, que permita la

transformación profunda de los modelos actuales por otros nuevos con una mayor confianza en un futuro mejor. (MELO, 2014, p. 207)

Tendo em mente o que é o multiculturalismo em todas as suas facetas, isso facilita a compreensão do fenômeno cultural como manifestação da cultura. Nesse sentido, Chartier esclarece que é preciso entender que

[...] de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto. (CHARTIER 1995, p. 185)

Somente entendendo tais simbolismos, conseguiremos enxergar e compreender a lógica ou o significado por trás da ocorrência do fenômeno cultural. Semelhante a essa fala, Geertz é um autor que entende a cultura como uma forma de dominação. A ideia de cultura como forma de dominação para ele, no entanto, é diferente do conceito de Chartier, que está se referindo a uma cultura dominando a outra, nos mesmos moldes que uma classe social é dominante sobre outra ao possuir mais direitos sociais, por exemplo. Na concepção de Geertz, a dominância de cultura seria mais um sistema de controle social, realizado por diversos mecanismos, como a culpa e a vergonha:

O conceito de "vergonha", juntamente com seu primo moral e emocional, a "culpa", já foi muito discutido na literatura, sendo designadas culturas inteiras como "culturas de vergonha" em função da presumida

proeminência que nelas ocorria de uma preocupação intensa com a "honra", a "reputação", e similares, a expensas de uma preocupação, concebida como dominantes nas "culturas de culpa", com o "pecado", o "valor interior", e assim por diante (GEERTZ, 1989, p. 176).

Embora não seja citado no trabalho de Geertz, o preconceito também é uma forma de controle social e de exercício de dominação. No trecho a seguir, a palavra culpa ou a palavra vergonha podem facilmente serem substituídas por preconceito, para demonstrar nosso ponto:

Habitualmente, o contraste focaliza o fato de a "vergonha" tender a ser aplicada (na verdade, não exclusivamente) às situações nas quais os erros são expostos publicamente, e a "culpa" (também longe de exclusivamente) a situações nas quais isso não existe. Vergonha é o sentimento de desgraça e humilhação que se segue a uma transgressão descoberta; culpa é o sentimento de maldade secreta de alguém que não foi, ou ainda não foi, descoberto. (GEERTZ, 1989, p. 176)

O racismo se vale da discriminação racial e do preconceito para se validar. Atualmente camuflado nos ideais de preservação da família, da moral e dos bons costumes, o racismo penetra dentro da cultura e se estabelece como forma de dominação social. Não devemos, portanto, ser levianos, quando o assunto é cultura, para além de todos os conceitos estudados, ela também se apresenta como uma forma de dominação e de controle. E como não poderia deixar de ser, tal controle é exercido de um grupo sobre outro, ou de um pequeno grupo sobre uma imensa

maioria da população. É o que acontece quando um grupo branco, descendente de europeus, subalterniza uma maioria não branca, como é visto numa sociedade que nem a brasileira. Com o auxílio da cultura, temos uma forma de efetivo exercício de poder, que é pelo etnocentrismo. O etnocentrismo teoriza sobre a ideia de um mundo visualizado a partir do ponto de vista de um único povo e é mais bem explicado nas palavras de Geertz:

Sobrecarregada no passado por praticamente todas as falácias da antropologia clássica — o etnocentrismo, uma preocupação exagerada com a singularidade humana, uma história reconstruída imaginativamente, um conceito de cultura superorgânico, estágios a priori de mudança evolutiva — toda a pesquisa da origem da mentalidade humana tendia a cair no descrédito ou, então, a ser negligenciada. (GEERTZ, 1989, p. 45)

O eurocentrismo, que permeia e norteia a matriz cultural brasileira, é uma das principais formas de etnocentrismo presentes no mundo. Como tal, regula a cultura e a utiliza para controlar a sociedade a seus moldes. A vergonha e a culpa são dois instrumentos punitivos de controle cultural; o preconceito e o racismo são outros. De forma sucinta, podemos dizer que o eurocentrismo é a forma de enxergar, de controlar e de manipular o mundo a partir da visão europeia.

Tendo visto como a cultura é também uma forma de controle, podemos, agora, voltar nosso foco para a compreensão dos fenômenos culturais. Para que se possa compreender ainda melhor o conceito de fenômeno cultural na Geografia, é necessário entender que ele deve estar ligado à ideia de território,

afinal de contas, o território não existe isolado sem os sujeitos que o constroem, reconstroem-no e alteram seus significados.

Em outras palavras, para entendermos o fenômeno cultural, é necessário reconhecer a existência dos “aspectos simbólicos culturais ligados ao desenvolvimento local com base no território, no lugar e também na territorialização dos processos sociais” (DAMASCENA, 2011, p. 14). Por aspectos simbólicos culturais podemos entender, também, os fenômenos culturais, que atuam no processo de construção e de definição dos territórios pelas sociedades. Dessa maneira, não há território sem algum tipo de identificação e de valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço e de seus habitantes (HAESBAERT, 2007), e a Festa de Congada, como fenômeno cultural, imprime na cidade suas valorações e seus territórios.

Souza faz uma análise das relações espaciais por meio das práticas sociais. De acordo com o autor, não é possível, efetivamente, realizar mudanças na sociedade sem também imprimir mudança ao espaço, de modo que a dinâmica socioespacial formaria um todo inseparável. Nesse sentido, a Festa de Congada, um fenômeno cultural que busca com suas práticas a justiça social, seria um perfeito exemplo desse processo de que fala o autor. Em suas próprias palavras:

Em um nível de significativa ambição, a mudança da sociedade concreta rumo a uma maior justiça social, portanto, não admite ser entendida e tampouco e muito menos conquistada como uma mudança meramente das *relações sociais*; há de se concebê-la como pressupondo também, simultaneamente, uma mudança do *espaço social*. Ela terá de ser, pois, uma mudança *socioespacial*. (SOUZA, 2013, p. 236)

Assim, a maneira pela qual tal mudança socioespacial dá-se durante as práticas realizadas na festa é através da formação de territorialidades. Em se falando das territorialidades construídas por meio da Festa de Congada, há de se notar que:

O território e a territorialidade são marcados não só do ponto de vista material, mas sobretudo do ponto de vista simbólico. Que pode ser mapeado pela história, por meio do tempo, e pela geografia por meio das espacialidades e as duas numa ação do homem com a sua vivência. (DAMASCENA, 2011, p. 15)

Do ponto de vista simbólico, encontramos, entre outros aspectos, as inúmeras expressões corporais presentes na Festa de Congada, que podem, sim, ser mapeadas por meio da espacialidade, num contínuo processo de construção da identidade do congadeiro, festeiro, dançante, mas, também, negro e resistente.

Nesse sentido, encontramos também a noção de pertencimento ao espaço, ideia fortemente ligada à noção de identidade. No caso dos congadeiros, sua identidade aponta para uma construção pautada no cotidiano, fragmentado, articulado como também repleto de símbolos e de significados (KINN, 2006) que apontam para a sua ancestralidade negra. Sobre este conceito de pertencimento e território, Almeida esclarece que:

O espacial, ao ser permeado por distintas temporalidades, gera, ininterruptamente, novas configurações, que, certamente, desencadeiam persistências e/ou reconfigurações identitárias. A discussão da identidade remete, portanto, inevitavelmente, à compreensão da alteridade e às



relações de pertencimento e não pertencimento que se atrelam ao território. (ALMEIDA, 2011, p. 27).

Nesse sentido, as expressões corporais carregadas de simbolismo praticadas pelos congadeiros são também práticas corporais e, simultaneamente, práticas espaciais, pois uma tem sua existência atrelada à outra, de modo que não pode haver prática espacial sem prática social:

Entretanto, todas as práticas espaciais, repito, são sociais. Práticas espaciais são práticas sociais em que a espacialidade (a organização espacial, a territorialidade, a “lugaridade” ...) é um componente nítido e destacado da forma de organização, do meio de expressão e/ou dos objetivos a serem alcançados. Toda prática espacial, assim como, mais amplamente, toda prática social é uma ação (ou um conjunto estruturado de ações) inscrita nos marcos de relações sociais. (SOUZA, 2013, p. 241)

Souza inclui, ainda, na significação de prática espacial as relações sociais que aproveitamos, também, para vincular à ideia de pertencimento, no sentido de que as ações sociais agem no espaço, para, além de imbuir-se de relações sociais, também inculcar no espaço a ideia de pertencimento ou não do indivíduo/comunidade. No próximo tópico, veremos como tais processos acontecem ao longo da história da Festa de Congada no espaço físico e social das ruas da cidade de Ituiutaba, onde ela ocorre desde a década de 1950.

## **Origens e trajetória histórica da congada em Ituiutaba**

Na introdução foi falado sobre o surgimento das festas de Congada em nosso território, de como elas se derivaram da tradicional celebração de coroação de reis negros que era realizada na África. Na configuração atual da festa, ela apresenta um caráter religioso muito forte, e para compreender como, aos poucos, a festa foi ganhando essa identidade religiosa, é necessário, em primeiro lugar, compreender a religiosidade popular no Brasil, pois, quando surgiu em Ituiutaba, a festa já apresentava esse caráter sagrado.

### ***População preta e parda e sua relação com a religiosidade popular no Brasil***

É necessário ter consciência, em primeiro lugar, da diferença existente entre os termos religiosidade, práticas religiosas e religião. Em suma, a religião é a organização social de uma determinada religiosidade. Quando nos deparamos com elementos estruturais como um código religioso ou uma hierarquia sacerdotal, estamos nos deparando com uma religião. A religiosidade é então:

a expressão de um conjunto de sentimentos e ações com base no qual os indivíduos estabelecem laços afetivos, culturais e comunitários por meio da prática sistematizada ou não, da fé. A religiosidade pode ser bastante espontânea, explicada a partir de experiências individuais, mas também pode ser

mediada por sistemas estabelecidos de crenças, ritos e mitos. (PORTUGUEZ, 2015, p. 20)

Nesse sentido, a religião precisa da religiosidade para existir, ao passo que a religiosidade independe de estruturação, podendo estar presente de maneiras diferentes nos indivíduos. Nesse sentido,

A religião, por sua vez, é por nós entendida como a estruturação formal do sistema de crenças, que se reflete na codificação dos princípios morais e éticos de uma determinada religiosidade. Trata-se de uma organização ritualística, que atribui sentido às normas de convivência de seus membros, assim como os princípios de uso dos espaços sagrados por determinado grupo religioso. (PORTUGUEZ, 2015, p. 20)

De maneira que os africanos chegaram ao Brasil com uma grande pluralidade de práticas religiosas. Tais práticas foram-lhes negada pelos colonizadores portugueses. Em outras palavras, no campo religioso, foi historicamente negado ao negro o direito de escolha. Não lhes era permitido seguir com as práticas próprias dos países de que foram arrancados, pois tais religiões eram consideradas feitiçarias, e, como tais, demoníacas. Assim como os indígenas, os negros foram obrigados a renunciar sua religiosidade e abraçar a fé católica: “O melhor termo a ser empregado ao catolicismo vivido pelos indígenas, negros e seus descendentes, no período colonial, é ‘catolicismo gentílico’, pois estas pessoas não eram consideradas povo” (MESQUITA, 2015, p. 161).

Outra característica importante no que se refere à construção da religiosidade popular brasileira está no encontro

das diversas religiosidades e crenças que ocorreram em meio a todo o período da escravidão, entre os séculos XVI e XIX. Não somente entre os diferentes povos africanos, que também possuíam diferentes crenças, mas, também, o encontro com os povos originários aqui do Brasil, os indígenas. Ainda, os povos indígenas possuíam crenças diferentes entre si, uma vez que, também, constituíam diferentes povos, inclusive, com diferentes troncos linguísticos. Dependendo da região brasileira, encontramos diversos conteúdos de conhecimentos africanos sendo misturados com determinados conteúdos de conhecimentos indígenas. Tais encontros foram, de certa maneira, mediados pela religiosidade ibérica, que não era totalmente católica como, muitas vezes, somos levados a crer. Da Europa, o Brasil recebeu, também, influências protestantes de países como a Holanda, por exemplo.

A religião, assim, foi usada como justificativa para uma das maiores formas de violência cometida contra o corpo negro ao longo de toda a história, a escravidão. Evidentemente, a escravidão tinha propósitos econômicos e comerciais, mas a justificativa era de que escravizar seria a forma mais eficaz de “livrar os pagãos da idolatria, da arrogância, das superstições e das aberrações” (MESQUITA, 2015, p. 163).

Em outras palavras, isso equivale a negar a fé, a tradição e a cultura de diversos povos negros que eram trazidos para o trabalho forçado na plantação e nos engenhos da cana-de-açúcar. Até a humanidade foi sendo negada para as pessoas com um corpo preto, e a religião, também, foi um dos pilares utilizados para isso: “Para tanto, foi construído um discurso sobre a inferioridade do negro, sobre sua não civilidade e sobre sua proximidade com os animais. Os argumentos foram

“encontrados” primeiramente no Cristianismo” (CALADO, 2011, p. 59). Dessa forma, resistir a professar a religião católica era o mesmo que aceitar a morte, e para que seu corpo sobrevivesse, o negro era obrigado a aceitar uma crença em que não acreditava verdadeiramente: “Destarte, a Igreja e o Estado foram enriquecendo, muitas devoções foram forçadas a existir e ser católico no Brasil foi se tornando uma necessidade de sobrevivência.” (MESQUITA, 2015, p. 164).

A imposição da fé católica também trouxe consequências para a construção da religiosidade popular, como a obrigatoriedade de aceitação dos dogmas próprios da religião europeia. Um dos efeitos dessa imposição da fé e dos dogmas católicos é a efetiva conversão de muitos corpos pretos e pardos à crença católica, inclusive à devoção aos santos e às santas. Tal fato permite-nos visualizar uma assimilação cultural dos negros à religião hegemônica, que, no caso brasileiro, é a católica. Além desses que se convertiam sinceramente, no entanto, encontramos também indivíduos que realizam as práticas católicas apenas pela questão da sobrevivência, não aceitando sua fé, coisa que os portugueses não eram capazes de obrigar. Tais pessoas mantinham suas crenças nas ancestralidades, nas divindades, nas entidades que possuíam como bagagem de seus lugares de origem no continente africano, no caso dos negros, e do próprio Brasil pré-colonial, no caso dos indígenas.

Assim, nos dois casos de construção da fé religiosa, houve a influência também das práticas indígenas, que variavam de acordo com a localidade, em que se verifica a ocorrência de práticas de pajelança, garrafada, remédios, conhecimentos de ervas, para citar alguns exemplos. Em Ituiutaba, vemos um contraste com as duas formas de profissão de fé durante a

Congada, ou seja, temos afro-brasileiros que abraçaram a fé católica e afro-brasileiros que seguem religiões de matrizes afro-brasileiras, como é o caso da Umbanda, religião predominante em mais de um dos ternos, conforme descobrimos ao longo da pesquisa. Mais adiante, nesse mesmo capítulo, iremos falar mais sobre os ternos da cidade.

Para que a Congada pudesse ser realizada anualmente, em 1951, os congadeiros da época tiveram que se converter à fé católica, inclusive, quem não era casado religiosamente teve que se casar na Igreja (SILVA, 2014, p. 7). Em outras palavras:

desde sua suposta fundação, a congada em Ituiutaba esteve vinculada e subordinada à fé católica. O Pe. João Avi, por exemplo, para apoiar a realização da festa exigiu que todos passassem pelos sacramentos católicos: batismo, primeira eucaristia, crisma e casamento, quando fosse o caso. (RAFEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 53)

Esse processo de conversão ao catolicismo é consoante com aquele em que os negros escravizados foram submetidos durante o período colonial e imperial brasileiro, dos séculos XIV ao XIX, quando foram obrigados a ser batizados. Essa conversão forçada foi responsável pelo sincretismo religioso que caracteriza o catolicismo popular, mesclado com elementos de diversas profissões de fé e tradições africanas e indígenas. Para os portugueses, tratava-se de uma tentativa de destruição da cultura e das memórias dos povos africanos colonizados e sequestrados de sua terra natal, que eram vistos, na época, como não humanos e até mesmo, como casos demoníacos. Esse processo de tentar suplantando uma cultura por outra dita dominante é o que se conhece por aculturação. A aculturação dos negros é um dos fundamentos

do racismo e ainda ocorre atualmente. Apesar de ser entendida como ferramenta de sobrevivência e, até mesmo, como uma forma de tentar manter vivos pelo menos alguns elementos culturais de seus países de origem (por meio do sincretismo) a verdade é que aceitar se converter ao catolicismo, para permitir a realização da festa, implica em se submeter a essa aculturação.

Tal processo de aculturação é presente na festa atual e percebemos a sua ocorrência na pesquisa de Silva (2014). Ela aponta que a criação de um terno ligado à Umbanda causou desconforto aos outros ternos, principalmente aos mais antigos, que acreditavam que a Festa de Congada deveria estar ligada somente à fé católica. O fato é que as festas de coroação dos reis negros não estavam e nem eram necessariamente ligadas à crença cristã, aliás, no continente africano, na época de sequestro dos nativos para o trabalho escravo, nos séculos XVI e XVII, não havia praticantes da fé católica. É necessário entender que a Congada, como movimento de resistência à aculturação negra, é um movimento que não ocorre de forma homogênea, com muitos membros presos àquilo que foi imposto aos negros no passado e, ainda, é imposto hoje em dia.

Além de ser usada para justificar a escravidão, a religião também foi usada não só em um país, mas em todo o planeta, para explicar a suposta superioridade da raça branca sobre a negra. Citando uma das três lógicas de supremacia branca de Cornel West, McLaren fala da lógica judaico-cristã, segundo a qual “na história bíblica de Caim, filho de Noé que, por não conseguir cobrir a nudez de seu pai, teve sua descendência tornada preta por Deus. Nessa lógica, os comportamentos revoltados e as rebeliões católicas estão ligadas a práticas racistas” (MCLAREN, 2000, p. 258). Assim, temos as três maneiras pelas quais os corpos pretos

e pardos eram tratados na religião no Brasil. Primeiro, a imposição da religião católica; segundo, a religião obrigando tais corpos à escravidão; e terceiro, a sujeição aos corpos brancos.

A religiosidade popular surge como um produto desse modo de tratar os negros e indígenas escravizados, que, por mais que se tentasse, essas etnias não poderiam simplesmente esquecer as religiões em que cresceram aprendendo e praticando como simplesmente se apaga o escrito numa folha ou se deleta uma página no computador. O catolicismo, por mais que tenha sido aplicado eficientemente, não pôde ser completamente integrado à mente e ao coração desses brasileiros subjugados e violentados, derivando-se no catolicismo popular ou melhor dizendo, da religiosidade popular:

Essa religiosidade popular está ligada à cultura popular, pois se torna expressão nítida do povo e de sua cultura. Diferentemente do catolicismo institucional, o popular permite a relação plena da cultura das bases, em que o povo, mesmo com ritos próprios, traz à tona sua particularidade (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 113).

Embora não possamos negar que, atualmente, há, de certa forma, uma onipresença da influência católica nas religiosidades populares brasileiras, inclusive naquelas de matrizes africanas, não devemos deixar de lado o contexto de séculos de tentativas de se “deletar” essas religiões não católicas da memória de indígenas e de negros escravizados por parte de colonizadores e de uma sociedade preconceituosa e discriminatória. Assim, o mais importante, é que não devemos olvidar as lutas desses mesmos negros e indígenas para que isso não acontecesse, e de fato não aconteceu, por isso temos, hoje em dia, a religiosidade



popular, com influência católica, sim, mas, também, de religiões de diversos povos indígenas e africanos.

Utilizando a fala dos autores,

Podemos, enfim, dizer que, independentemente de sua manifestação (benzeção, novena, festas etc.), a religiosidade popular é um espaço de memória, nela estão inscritas gerações e práticas de um povo; assim como performances de uma teia de significados que podem variar de localidade para localidade e, sobretudo, de pessoa para pessoa. (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 113).

Complementamos a ideia dizendo que a religiosidade popular atua não só trazendo gravada na memória as lutas e os embates que se deram ao longo dos séculos, desde que começaram a colonizar o Brasil no século XVI, até os dias atuais, mas a religiosidade popular é também uma luta diária que se estende, desde a mais simples oração dirigida aos orixás, até uma complexa festa inscrita no catolicismo popular, como a Congada.

Em suma, a Congada é uma manifestação “cultural brasileira, de influência africana e católica” (GABARRA, 2003, p. 2). Formalmente, a Festa de Congada de Ituiutaba cultua a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário, divindades tradicionalmente católicas, mas o número de deidades que são realmente louvadas ou homenageadas não oficialmente na festa é maior, e nem todas são dessa religião oficial.

Como dissemos, a religião católica foi uma imposição, ou seja, os negros escravizados eram obrigados a se professar católicos ou sofreriam punições, umas das quais era a morte. No entanto, aquilo que estava no coração e na fé das pessoas não

podia, simplesmente, ser apagado e, mesmo aceitando a fé católica, muitos continuavam acreditando nas suas devoções de origem. Em alguns casos, os santos católicos foram utilizados para representar orixás africanos<sup>8</sup>, São Jorge e Nossa Senhora são os mais conhecidos; esse processo recebe o nome de sincretismo religioso. Em outros casos, a própria devoção ou religião africana conservou-se, adaptada às condições que permitiam o seu culto. Através do branqueamento cultural, que, muitas vezes, é confundido com sincretismo religioso, a fé católica espalhou-se entre os negros, mas ela também permitiu a conservação de parte da fé original dos povos africanos, trazidos para o Brasil, como aponta o trecho a seguir:

Eram principalmente as mucamas e os “pretos velhos” que propagavam esse tipo de catolicismo. No entanto, também se conservou os cultos clandestinos de origem africana e indígena, por meio das confrarias de negros, da festa (por exemplo, “entrudo”, hoje o carnaval) do padroeiro e das romarias. (MESQUITA, 2015, p. 167).

Quando o autor fala “esse tipo de catolicismo” está se referindo ao sincretismo religioso, que também podemos dizer ser a fé católica, mesclada com as devoções africanas e, em alguns casos, as indígenas. Um exemplo do sincretismo está na religião afro-brasileira da Umbanda, como explicado no trecho a seguir:

---

<sup>8</sup> Os orixás africanos são deidades presentes em algumas religiões afro-brasileiras (notadamente a Umbanda e o Candomblé) herdadas da mitologia africana Iorubá. São indivíduos ancestrais protetores que foram elevados à categoria divina pelos seus feitos notáveis, enquanto no mundo astral ou terreno (PORTUGUEZ, 2015, p. 29).

A umbandização ocorre na forma de um novo sincretismo que se espalha pelas mais variadas casas de axé do Brasil, ainda que muitos terreiros tradicionais de Candomblé se esforcem para evitar a mistura desses cultos. Mas se olharmos com atenção, veremos que a umbandização influencia até as religiões dominantes. Bom exemplo são as “afromissas” realizadas com o consentimento da Igreja Católica. Até mesmo algumas igrejas neopentecostais, que atacam impiedosamente as religiões afro-brasileiras, incorporaram práticas ritualísticas tipicamente umbandistas em seus cultos, ainda que sob o disfarce hipócrita do exorcismo. (PORTUGUEZ, 2015, p. 66).

A Congada também é um exemplo de meio pelo qual o catolicismo foi difundido através do sincretismo religioso, ou melhor dizendo, um meio pelo qual as devoções africanas foram preservadas pelo catolicismo popular, sem falar que a Congada se encaixa na categoria “festa” citada por Mesquita (2015).

Para utilizar diferentes palavras: “O congado é uma manifestação de cultura popular criada no âmago da diáspora africana, em louvor de santos negros e homenagens a reis e rainhas Congo”. (GABARRA, 2008, s/p). Embora seja possível identificar a presença de diversos santos católicos nos ritos e nas manifestações da Congada, muitas vezes, eles não representam um “fim em si”, para se utilizar das palavras de Kinn, que diz o seguinte:

os congadeiros, continuam cultuando várias santidades, fazendo dos símbolos católicos não um fim em si, mas um ritual repleto de significados, cujas

formulações expressam sentimentos e emoções, ocupando, por vezes, um terreno de domínio pessoal, servindo como uma explicação das práticas sociais. (KINN, 2006, p. 120)

Entre as práticas pessoais, estão a devoção e a manifestação religiosa, não apenas puramente católica, pelo menos não por todos os membros do Congado. Religiões de matrizes africanas<sup>9</sup> fazem-se presentes na festa, e não são uma influência da globalização, são formas ancestrais de fé que resistiram ao tempo e às pressões para a destruição da identidade africana dos povos aqui trazidos para servir na escravidão, prova de que o negro sempre lutou contra as formas de opressão do branco. Conforme dissemos na introdução, acredita-se que o início das festas de Congada em nosso país tenha sido ainda no período colonial, durante os séculos XVI e XVII, desenvolvendo-se, lentamente, até chegar aos moldes que possui hoje.

Presentes no Brasil desde o período colonial, os Congados se constituíram como espaços de celebração em irmandades de negros onde grupos se reuniam para festejar seus santos. Marcados por um processo de cruzamento cultural, estabelecido através da violência física e simbólica, entre a cultura portuguesa e a africana em terras brasileiras, os Congados se efetivaram como espaços para vivência da cultura afro-brasileira e para reencontro simbólico

---

<sup>9</sup> Utilizamos o termo religiões de matriz africana em nosso trabalho para designar aquelas religiões afro-brasileiras que tiveram influência de religiões africanas, sejam em períodos modernos ou aquelas religiões que se desenvolveram em nosso país utilizando aspectos de religiões da época da diáspora africana nos séculos XVI a XVII.

do negro com sua terra e povos de origem através das festas. (SOUSA, 2011, p. 3)

Embora não tivessem as características que possuem hoje, desde o início, as Congadas possuíam uma importante função: a de preservar crenças e elementos culturais dos países africanos de origem dos negros que para cá foram trazidos à força para o trabalho escravo, mesmo que tais crenças e aportes culturais estivessem disfarçados sob o manto do catolicismo. A Festa de Congada, além de proporcionar a diversão e o conagraçamento típicos de qualquer festa popular, também atua como mantenedora e propagadora dos costumes africanos, tendo se iniciado exatamente como tentativa de manter vivas essas tradições, em meio a um ambiente totalmente hostil e cruel como era o Brasil do período colonial, para os negros.

Sousa (2011) explica que inicialmente as festas de coroação de reis negros não tiveram repressão das elites coloniais, pois não eram vistas como subversivas. A repressão iniciou-se a partir de meados do século XIX, posteriormente à desvinculação do Brasil de Portugal. O novo império não queria ser visto como retrógrado e nem de caráter negro, por isso coibiu as manifestações populares negras.

Essas repressões às festas de Congada logo coincidiram com a abolição da escravidão, o que mudou profundamente suas estruturas. Os festejos foram vistos como uma manifestação do pobre, mudança conjugada com a situação do negro que deixou de ser escravo para se tornar miserável. O início do século XX também modificou a forma de repressão, uma vez que o Brasil deixou de ser império: ao invés da repressão policial, começou a ocorrer a repressão social, orientada pela discriminação racial e pela intolerância às diferenças.

Antes de se analisar, especificamente a Festa de Congada, é necessário refletir que ela não é a única festa religiosa influenciada por corpos pretos e pardos no Brasil. Também não é a única enquanto forma de resistir aos constantes processos de aculturação de que as diversas minorias são vítimas em nosso país. No Brasil, existem diversas festas e celebrações com níveis de complexidade até superiores ao da Congada, como, por exemplo, a festa do Divino Espírito Santo, que acontece no estado do Maranhão, que entre seus ritos possui: abertura da tribuna, levantamento do mastro, derrubada do mastro, roubo do santo, além de missas, procissões (LODY & SABINO, 2015, p. 24), atividades próprias à comunidade de que fazem parte. Também é na festa do Divino que temos um exemplo impressionante no que diz respeito à manutenção cultural e religiosa afro-brasileira:

Destaque para o Querebentã de Zomadonu, popularmente conhecido como Casa das Minas, comunidade-terreiro da tradição jeje localizada na cidade de São Luís do Maranhão, que na celebração da Festa do Divino Espírito Santo relembra, ritualmente, a princesa Agotime – membro da família real de Abomey, Benim -, e que introduziu o culto aos voduns da família real no Maranhão. Essa tradição é única no Brasil e é tema de busca de africanos do Benim que querem recuperar suas memórias ancestrais e, principalmente, músicas cantadas em língua fon” (LODY & SABINO, 2015, p. 25).

Vimos no exemplo uma festa utilizada como forma de resistência para preservar diversas características africanas e afro-brasileiras, como a religião vodum e a língua fon, servindo de referência, até mesmo, para países africanos. Em trabalho sobre

as danças de matriz africana, os autores citam, em outro trecho, diversas festas ao longo do Brasil, o que nos dá uma ideia do tamanho dessa diversidade:

O prodígio coreográfico se daria justamente através dessas danças, à vista dos sobas (cargo de nobreza no continente africano) no cortejo do rei e da rainha do Congo; das muitas folias, das mouriscas, das contradanças, dos fandangos; e de muitas outras formas de dançar, cujos conteúdos motores apenas podem ser imaginados, assim como todas as influências que essas danças de matriz africana trouxeram para as danças brasileiras populares de hoje (LODY & SABINO, 2015, p. 28).

Utilizamos a citação para demonstrar que a Congada não é a única influência cultural africana no Brasil e nem a única festa que se apresenta como forma de manter e de garantir direitos e valores culturais de afro-brasileiros. Passaremos a analisar, agora, como essa festa iniciou e cresceu em Ituiutaba.

### *A Festa de Congada em Ituiutaba*

No tópico anterior, tivemos uma breve noção de como a religião católica foi imposta sobre os negros trazidos pela escravidão para o Brasil, que tinham religiões diversas, cada uma delas específica do local de nascença de cada povo no continente africano. Vimos, também, que, mesmo imposta, alguns grupos rejeitaram a fé católica, enquanto outros a abraçaram e se tornaram católicos de devoção. Nesse tópico, apresentaremos como a Festa de Congada teve seu início na cidade e os acontecimentos históricos mais importantes até atualmente.

O coordenador do Terno de Moçambique Camisa Rosa, afirma que em Ituiutaba já havia festas de Congada com grupos de outras cidades que se apresentavam aqui por volta da década de 1950 (MUSEU DA PESSOA, 2021). Também é o coordenador do Camisa Rosa que nos aponta a data de criação da Irmandade de São Benedito. Em entrevista ao site de preservação da história e cultura populares, Museu da Pessoa, ele aponta o ano de 1957 como o ano de fundação da Irmandade. Segundo ele, a cidade contava, na época, com outro terno, o Camisa Verde, fundado em 1954, que, também, continua com suas atividades até hoje, o Terno de Congo Camisa Verde.

As irmandades de negros surgiram há bastante tempo no Brasil, ainda durante a escravidão, mais precisamente no século XIX, em meio a um contexto de muito sofrimento para o negro como era esse período. Elas surgiram como redes de fraternidade e de auxílio mútuo entre os escravizados, libertos e aqueles que haviam conseguido fugir da escravidão. De acordo com Silva:

As Irmandades Negras foram espaços de socialização nos quais pessoas escravizadas e seus descendentes organizavam e expressavam com relativa autonomia suas religiosidades: as procissões dos santos de devoção e as cerimônias de coroação dos reis e rainhas, por exemplo. Essa instituição e suas práticas foram modeladas de acordo com os contextos que definiam tanto o conteúdo quanto a formas dos eventos das irmandades. (SILVA, 2014, p.2)

Esse tipo de irmandade, embora tenha perdido força em alguns momentos da história brasileira, existe até os dias atuais, agindo como entidades de promoção social e de auxílio às populações afro-brasileiras. Ao longo da história, as irmandades



de negros foram e continuam sendo importantes setores do Movimento Negro. Em Ituiutaba, como já dissemos, a Irmandade de São Benedito exerce suas atividades desde 1957. Atualmente, ela tem diversas funções sociais de amparo ao negro, entre elas: “realização de oficinas e seminários relacionados à profissionalização, educação e à valorização das práticas congadeiras.” (SILVA, 2014, p.1). Inclusive, seu caráter caritativo está presente no regimento interno da instituição (Maria Lúcia de Oliveira, 2023).

Além dessas características de auxílio social e profissional, a Irmandade também é a instituição que organiza e promove a Festa de Congada desde 1957, festa essa que, anteriormente a essa data, acontecia em território rural. “Com o devir do tempo, a festa tornou-se conhecida e, após, trazida para a cidade de Ituiutaba” (NAVES; KATRIB, 2012, p. 6). Os relatos da primeira apresentação de Congada já em território urbano indicam para o ano de 1951, data em que o Terno de Moçambique Camisa Rosa se apresentou na cidade (NAVES; KATRIB, 2012). A apresentação ocorreu na área central, na praça que, atualmente, chama-se Praça da Prefeitura. O Terno Camisa Rosa foi criado antes da Irmandade de São Benedito, que veio a surgir 6 anos depois. No ano seguinte ao da criação do Camisa Rosa, em 1952, o grupo tentou a autorização da Igreja para realizar os festejos da Congada, autorização que não foi emitida. Por esse motivo, “o terno recém-criado, resolveu ensaiar na rua em sinal de protesto contra a atitude do padre.” (NAVES e KATRIB, 2012, p. 6).

De acordo com Silva (2014, p. 6), após a criação dos Ternos Camisa Verde e Rosa, e da criação da Irmandade de São Benedito, a Festa de Congada passou por um período longo sem o surgimento de novos ternos, de maneira que a festa aconteceu

com esses dois ternos por cerca de trinta anos. Novos ternos surgiram apenas nas décadas de 1980 e 1990, e eles ainda continuam suas atividades até os dias atuais. São os Ternos Congo Real, Moçambique Lua Branca e o Terno Moçambique Águia Branca. Também houve a criação de outro terno nesse período, que não está mais ativo atualmente, o Terno de Moçambique Estrela D'alva. Entre as suas características principais: “As cores do terno estão relacionadas às cores do manto de Nossa Senhora, também presentes no estandarte do grupo. O fardamento do terno é constituído de calça e camisa brancas, com faixas azuis e chapéu de palha coberto em tecido azul.” (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 102) O Estrela D'alva foi fundado em 1982 e deixou as atividades após ficar um ano suspenso por comportamentos graves e não cumprimento de tarefas, de acordo com o que nos informou Maria Lúcia, presidente da Irmandade. Ela não soube precisar o ano exato em que se encerraram as atividades desse terno, mas afirmou que foi na década de 2000.

Nesse período de aproximadamente trinta anos sem a criação de ternos, diversos foram os embates que se sucederam, motivados por discriminação racial e por preconceito, visto que, em sua maioria, os praticantes da Congada eram de corpos pretos ou pardos. Na introdução deste trabalho, explicamos como na época de constituição do município, uma elite majoritariamente branca e católica controlava a população, de acordo com seus interesses. Entre essa elite, encontrava-se também os padres, que agiam com estranheza às práticas corporais das pessoas negras que chegavam à cidade.

De tal maneira se deu o preconceito e a discriminação que à população negra foi reservado o espaço periférico, sendo que, inclusive, foi criado um clube numa área mais afastada da cidade,

para que aqueles de corpos pretos pudessem ter suas práticas de lazer afastadas do centro; o clube era chamado de Palmeira Clube (MIZAEL, 2018). Quando ocorreu a migração da Festa de Congada para a zona urbana, processo semelhante deu-se, pois se tratava de uma festa realizada por negros que também foram alocados para o bairro periférico, destinado, justamente, a essa população, a saber, o bairro Junqueira: “Os negros foram concentrados no Bairro Junqueira, lugar reservado à população negra em Ituiutaba, que, na verdade, são o Brasil, o Eldorado, o Rosário e o Camargo - gaiada –; na década de 1950 era um misto de área urbana / rural.” (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 89)

Muito embora a Festa de Congada tenha se estabelecido anualmente como realização importante no município (veremos sobre isso mais adiante), o Palmeira Clube não teve o mesmo destino e, atualmente, necessita de uma reforma estrutural para que volte a funcionar. Tal fato pode ter acontecido devido à maior dependência política de auxílio financeiro para a manutenção do clube, que não era o caso da Congada.

Para a festa poder ser praticada, ao longo do ano, os Ternos de Congada promovem leilões de item doados, bingos, promoções de galinhada, feijoada e eventos diversos para arrecadar fundos que permitam aos membros participar da festa. Maria Lúcia, presidente da Irmandade, explica-nos que os principais custos da festa são com: “vestuário, alimentação, instrumentos e transportes” (Maria Lúcia de Oliveira, janeiro de 2023). Assim, os congadeiros da cidade, desde o início da festa na década de 1950, sempre realizaram sozinhos a festa, sem auxílio financeiro que não fosse através de doações dos benfeitores e devotos e dos eventos promovidos pelos ternos. À medida que a festa foi crescendo em importância, a Prefeitura

passou a realizar doações, que eram aleatórias e nem sempre aconteciam, como nos revelou Maria Lúcia. Após a criação da Fundação Cultural de Ituiutaba, em 1985, foi que a festa passou a ter uma verba específica, advinda de promoção cultural. A fotografia 3 demonstra instrumentos guardados no quartel do Terno Marinheiros de Santa Luzia, que é também a residência da fundadora e de seus familiares.

Fotografia 3 – Instrumentos do Terno Marinheiros de Santa Luzia



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

Ter direito a uma verba específica, destinada pela administração municipal é, na verdade, um direito que a Congada conquistou, devido a sua importância para o município, de acordo

com Maria Lúcia. Ela nos lembra que a Congada, em Ituiutaba, é a segunda maior festa, quando acontece, também, a feira agropecuária (EXPOPEC), evento que não é tão constante quanto a Congada. É importante lembrar que o crescimento em importância da festa no município, não passou por processo diferente do que aconteceu e ainda acontece com todas as manifestações culturais e religiosas de afro-brasileiros em nosso país. Tal processo é muito bem resumido por Portuguesez (2015, p. 25) no trecho:

Por outro lado, quando minoritárias, como as religiões de matriz afro-brasileira, estas sofrem opressão por parte de setores dominantes da sociedade, são frequentemente demonizadas, perdem seus espaços de culto e muitas vezes têm seus seguidores e sacerdotes embaraçados em perseguições políticas e/ou até mesmo policiais.

A Congada aqui também foi demonizada e relegada à periferia, longe dos centros considerados importantes pela elite dominante da época. Assim, a prática que antes ocorria na Praça Central foi transferida para uma área mais afastada, na Praça 13 de Maio, no limite do que ainda era considerado urbanizado na época. Atualmente, embora a festa ainda continue sendo vista com bastante preconceito por muitas pessoas, a Congada recebe incentivo financeiro da Prefeitura e, apesar de continuar ocorrendo no mesmo lugar, a Praça 13 de Maio já não é mais considerada tão periférica assim; na verdade, trata-se de um bairro considerado próximo ao centro, de modo que alguns ternos da Congada que se situam nas periferias estão, cada vez mais, distantes.

Naquela época, a tentativa da elite local era impedir a realização da Festa de Congada, e não fossem as lutas dos congadeiros de Ituiutaba, tal fato poderia ter realmente acontecido (MIZAEL, 2018, p. 238). Dentre as conquistas do Movimento Negro no município, estão a construção da Igreja de São Benedito, que se tornou o local de prática da Festa de Congada, e a criação, no ano de 1991, da Fundação Municipal Zumbi dos Palmares, entidade responsável por fomentar atividades de incentivo à educação e à cultura da população negra. Tanto a fundação quanto a Igreja de São Benedito se localizam na Praça 13 de maio, próximas à sede da Irmandade de São Benedito.

A Praça 13 de Maio tornou-se, com o tempo, importante centro para a comunidade negra, um marco simbólico de que as lutas do passado ajudaram a moldar um futuro melhor atualmente. Tais lutas representam as práticas sociais impregnadas de dimensão espacial das quais Souza fala no trecho:

Já outras tantas ações se acham impregnadas da dimensão espacial da sociedade de um modo que podemos constatar como sendo denso, complexo e, mesmo, constituinte. Essa maior força (ou também complexidade) da carga espacial diz respeito a aspectos que vão da identidade de um grupo (e do indivíduo em seu interior) à organização socioespacial (política, por exemplo). (SOUZA, 2013, p. 246)

Com certeza, as “ações sociais” dos congadeiros ituiutabanos perpassam toda essa vertente, indo do caráter identitário à organização espacial. Provas disso são as conquistas “espaciais” alcançadas pelo grupo: ter um espaço próprio para a culminância da festa como a Praça 13 de Maio, a elevação da

igreja de São Benedito à categoria de paróquia, a Fundação Zumbi dos Palmares e seus anexos (biblioteca comunitária, curso pré-vestibular) que se situam nos arredores da praça. Na fotografia 4 vemos a Paróquia São Benedito que, embora seja controlada pela Igreja Católica, foi construída pela comunidade negra e pela Irmandade de São Benedito. Nas próximas imagens, edifícios que, assim como a Paróquia, também estão situados em volta da Praça 13 de Maio e representam conquistas da comunidade negra e dos congadeiros.

Fotografia 4 – Paróquia São Benedito



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

As fotografias 5 e 6 demonstram espaços próximos à Paróquia São Benedito. Na fotografia 5 estão demonstrados a sede do curso pré-vestibular voltado para a comunidade negra e carente e a Biblioteca Comunitária, que atende às demandas do curso pré-vestibular, mas também é aberta para o público em geral. Na fotografia 6, temos o Espaço Cultural e a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares. No dia da festa, o Espaço Cultural é usado por alguns ternos para guardar seus equipamentos. Ao longo do ano, acontecem eventos nesse mesmo espaço voltados para a comunidade negra, como o Troféu Pérola Negra.

Já a Fundação Zumbi dos Palmares, como já dissemos, é importante por fomentar a Festa de Congada e todos os outros eventos voltados para a comunidade negra. Durante o trabalho de campo, notamos que ela é composta por funcionários da prefeitura que estão engajados em promover e em disseminar trabalhos relacionados à cultura.



Fotografia 5 – PREVESTI e Biblioteca Comunitária



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

Fotografia 6 – Espaço Cultural e Fundação Zumbi dos Palmares



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

Tantas conquistas, que foram alcançadas em meio a uma sociedade preconceituosa e supersticiosa que enxerga o negro

como vilão, não se esgotam nos âmbitos físico ou espacial: tamanha é a importância desse festejo que a Congada foi constituída como patrimônio histórico imaterial:

A congada tem sido definida tanto por certos técnicos do Estado e intelectuais quanto por alguns congadeiros como patrimônio cultural. Tal categoria e suas correlatas culturas e tradições veiculam complexos semânticos distintos, a depender de quem os aciona, o que opera decisivamente naquilo que é dito e feito com a rubrica de congada. (RAFAEL, 2018, p. 100).

De fato, no dia 7 de abril de 2016 foi aprovada pela Câmara Municipal, a Lei n.º 4.421 que declara o Congado como patrimônio histórico imaterial de Ituiutaba/MG. A conquista, que é também uma conquista política, auxilia a festa a obter recursos de ordem federal por meio do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Trata-se de uma das mais recentes vitórias para o Movimento Negro, que tem de lutar, incessantemente, contra o preconceito para com a Congada, preconceito que não é apenas histórico, mas diário, e se fortalece à medida que chegam os dias da festa.

Continuar com a Congada é, em simultâneo, um desafio e uma conquista, que envolve vencer pesadas imposições sociais, embora veladas, principalmente relacionadas aos preconceitos étnicos e religiosos. Nas ruas, os desafios são conviver com a velocidade dos carros, com o desrespeito ao direito de o outro frequentar, usar os espaços públicos e manifestar as suas identidades, deixando neles suas mensagens e

suas diferentes formas de viver. (KINN, 2006, p. 101 – 102)

A Congada, atualmente, enfrenta como desafios, principalmente, o preconceito racial e, mesmo seguindo a religião da maioria da população do município<sup>10</sup>, alguns ternos são vítimas de preconceito também pela religião. A utilização de tambores também é vista com preconceito, pois é associada a práticas demoníacas ou à feitiçaria. A própria utilização do corpo como forma de manifestação religiosa através da dança causa estranheza para muitos dos que não participam da festa.

Outro desafio atual da Congada é a tentativa de utilização da festa como palanque político, como nos contou Maria Lúcia. De acordo com ela, principalmente nos anos eleitorais, muitos são os políticos que tentam utilizar-se da Congada e da Irmandade de São Benedito para se promoverem e para angariarem votos nas eleições. No entanto, a Congada se posiciona contra esse utilitarismo político, assim, também, contra todo tipo de estranheza e de discriminação, que nada mais é do que o preconceito herdado da discriminação racial que se prolonga em nossa sociedade desde o começo da escravidão. São as práticas tradicionais que ocorrem durante a festa que caracterizam essa resistência:

Os costumes manifestados na cultura do congadeiro, muitas vezes, representam reivindicações de novos

---

<sup>10</sup> De acordo com dados do último censo demográfico, de 2010, cerca de 70.508 cidadãos se declaravam católicos, numa população total de 97.101 habitantes, o que representa mais de 70% do número total de pessoas vivendo no município. Fonte: IBGE cidades. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/ituiutaba/panorama>. Acesso em agosto de 2022.

direitos, pois à época da modernidade, onde as relações sociais são marcadas pela segregação espacial, tem-se, ao lado dos costumes congadeiros, com a sua consciência e os seus usos costumeiros transmitidos oralmente, uma forma de resistência (KINN, 2006, p. 115).

Vimos no texto que a própria existência de manifestações culturais negras é uma forma de resistir à pressão social pela inviabilização do negro em sociedade, resistir à tentativa de anulação de sua identidade. Souza também corrobora essa afirmação ao afirmar que as práticas espaciais também se prestam à luta contra a heteronomia:

As práticas espaciais podem ser, logicamente, de vários tipos. Elas têm servido, ao longo da história da humanidade, ora à dominação, ora à introdução e manutenção das hierarquias, à coerção e à imposição de cima para baixo ou de fora para dentro das leis e normas que regulam a vida de um grupo ou de uma sociedade (ou seja, do *nómos*, ou dos *nómoi* específicos e concretos), ora à emancipação, à autodeterminação e ao autogoverno, à autodefesa legítima, à instituição livre e lúcida das leis e normas pelo próprio corpo de cidadãos, diretamente. Em resumo: as práticas espaciais têm servido ora (e com muito mais frequência) à *heteronomia*, ora à *autonomia*, ou, pelo menos, à *luta contra a heteronomia*. (SOUZA, 2013, p. 246-247)

A aculturação é uma realidade também na Festa de Congada, pois os membros, principalmente no início da festa na década de 1950, foram obrigados a abraçarem completamente a

religião católica, recebendo sacramentos, comungando e seguindo tantos outros preceitos que demandam uma dedicação a essa religião (uma prova da heteronomia). Trata-se das tantas tentativas sociais de repelir a fé e as tradições da religiões afro-brasileiras e de matrizes africanas. Atualmente, no entanto, os membros mais jovens têm consciência dessa tentativa de controle por parte da igreja e tentam resgatar os costumes e as raízes ancestrais africanos, como demonstra o trecho a seguir, parte do trabalho de outros autores sobre a Congada de Ituiutaba:

Nas práticas congadeiras de Ituiutaba, os mais jovens também se apresentam como defensores da tradição. Advogam a retomada do modo antigo de viver e fazer a congada, não aquele instituído a partir do condicionamento da Igreja Católica na década de 50, mas sim do que eles chamam de raízes (danças, músicas mais próximas do universo das afro-brasileiras). (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 119)

O surgimento do Terno Raízes de São Benedito é uma prova dessa tentativa da juventude de retomar às tradições anteriores dessa imposição da Igreja Católica sobre a festa. Esse terno foi criado após a conclusão do trabalho que acabamos de citar e tem como uma das premissas principais retomar, inclusive, a confecção de instrumentos a partir de origem natural, não sintética, como era feita antigamente. Daremos mais detalhes sobre esse terno e sobre todos os outros no próximo tópico, pois o que queremos destacar aqui são as práticas espaciais da Congada que visam, efetivamente, combater as imposições preconceituosas e discriminatórias da sociedade (heteronomia).

Nesse sentido, é importante falarmos sobre o surgimento de novos ternos nos últimos anos, tendência que parece apontar para um rompimento das imposições da Igreja Católica, principalmente, no que se refere à obrigatoriedade de seguir a religião para poder participar da festa. A criação do Terno de Congo Libertação, em 2004, inaugura aquilo que podemos chamar de terceira geração de ternos na Festa de Congada, com o aparecimento de ternos que tentam, cada vez mais, resgatar as tradições e os valores culturais da antiguidade, principalmente, ao período anterior a 1950, quando a Igreja chegou a proibir a festa, pois os membros não eram batizados, casados ou seguiam outros preceitos e sacramentos do catolicismo.

Dos 10 ternos que participaram na festa de 2022, cinco foram criados nesse período, após a virada para o século XXI, ou seja, mais de 50 anos depois da realização da festa. Tal fato demonstra que os congadeiros estão se desligando das imposições dos ternos mais tradicionais que insistem em manter o catolicismo como religião única e oficial da Congada. Dessa maneira,

A criação de ternos novos está vinculada, na maioria das vezes, a fissuras. Essas divisões podem gerar conflitos momentâneos ou duradouros e, ainda, estabelecer relações de amizade, posteriormente. Essa é uma situação recorrente na criação de novos ternos e, por isso, muitos praticantes da congada usam o termo família não só para falar das relações. (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 136)

Essas fissuras demonstram um movimento de resistência dentro da Congada contra a própria imposição e a aculturação que a Igreja Católica impôs sobre os membros do passado, que tiveram que aceitar para não se verem proibidos de realizar a festa

que tanto amavam. Esses rompimentos e a criação de novos ternos não significam, porém, que a Festa de Congada esteja ficando desunida e perdendo sua força, pelo contrário, como um roseiral, apenas demonstram que a Congada está se expandindo e se abrindo para cada vez mais pessoas, de modo que cada novo terno representa um botão em flor que se abriu.

A prova de que a Congada está unida como sempre e, inclusive, mais forte do que no passado é o estudo de sua articulação em redes, o que é uma maneira de manter unida e coesa a identidade dos grupos de Congada e fortalecer esse combate contra a discriminação do negro. As redes são laços de apoio entre os membros de cada terno, fortemente caracterizados pela solidariedade.

Sobre o conceito de redes: “Redes constituem a nova morfologia social de nossas sociedades e a difusão da lógica de redes modifica substancialmente a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura” (CASTELLS, 1999, p. 497). A constituição em redes é muito importante em toda a luta do movimento negro, e na Congada, pois, além de auxiliar na disputa e na negociação por espaço para suas práticas, a rede também é importante como forma de auxílio e de companheirismo entre os membros.

As formas de sociabilidade nas redes, bem como as respectivas relações de identificações ou de assimetrias de poder, podem ser nomeadas de maneiras diversas, ou conforme as seguintes categorias analíticas: reciprocidade, solidariedade, estratégia e cognição (CASTELLS, 1999, p. 40).

Essa ligação entre articulação política e solidariedade são uma possibilidade específica da articulação em redes. Por hora, é

importante entendermos como as redes permitiram a continuação da festa na cidade que, assim como quase todo o território nacional, apresentou preconceitos e resistências à realização de tal festa. Para superar essas adversidades, as redes foram cruciais por permitirem a união dos membros em companheirismo e solidariedade, de modo que um membro auxiliava na superação da dor de outro, formando uma verdadeira comunidade de ajuda mútua, como vemos explicado no trecho:

Nessa perspectiva, analisar a inter-relação entre congadeiros e a rede social pressupõe reconhecer estarmos diante de uma rede constituída por sujeitos movidos por uma identidade étnica e religiosa, mas que se abre para outras possibilidades, nas quais estão incluídas as ampliações das relações pessoais com a comunidade e a cidade. (KINN, 2006, p. 1999)

A estrutura organizacional da Congada segue essa tendência de redes, configurada de maneira que cada nó da rede corresponde a um grupo, o terno de guarda. Cada terno é ligado à Irmandade de São Benedito, entidade que controla e organiza a festa anualmente na cidade de Ituiutaba.

Toda essa estrutura em redes mostrou-se muito importante para que os grupos de Congada pudessem superar alguns dos piores anos que já enfrentaram desde o surgimento da festa, quando ela foi paralisada em função do lockdown decretado como forma de combater a rápida expansão do vírus de COVID-19. No próximo tópico, explicaremos isso em detalhes, apresentando, primeiramente, as dificuldades causadas pela pandemia e, em seguida, as estratégias para manter o grupo unido, estratégias essas que foram possíveis apenas graças às redes de apoio e à solidariedade.



### *A Pandemia de COVID-19 e a retomada da festa*

Em Ituiutaba, a pandemia de COVID-19 impediu a realização da festa por dois anos seguidos, 2020 e 2021, tendo sido retomada no ano de 2022. Antes de analisarmos como foi esse período para a Congada, é preciso entendermos o que vem a ser o COVID-19. A sigla COVID-19 é usada para se referir à doença respiratória causada pelo novo corona vírus, o Sars-Cov-2. Tal doença teve seu primeiro caso registrado na China e é de lá que tivemos o surto inicial: “Trata-se da pandemia de Covid-19, cujo primeiro epicentro foi a cidade de Wuhan, China. Posteriormente, a doença se espalhou por todo o planeta” (LADEIRA, 2021, p. 397). A ocorrência dessa doença foi registrada em dezembro de 2019, daí o nome COVID-19. Logo em março do ano seguinte, a Organização Mundial de Saúde (OMS) classificou a doença como uma pandemia global.

No Brasil, “o primeiro caso confirmado de Covid -19 no país ocorreu no ano de 2020, mais precisamente no mês de fevereiro” (CÔRREA, 2021, p.94). Para conter o avanço da doença, e uma vez que ainda não existia uma vacina, que só foi criada em dezembro de 2020, medidas extremas de lockdown foram adotadas em todo o país, com suspensão de aulas e das atividades comerciais não essenciais. Atividades culturais como festas e outras comemorações também foram suspensas. A efetiva vacinação das pessoas foi a única maneira de superar a pandemia e retomar aos poucos a normalidade das atividades. No Brasil, a vacinação iniciou-se em meados de 2021 com os grupos de risco, portanto a situação de quarentena continuou até o final daquele ano. A volta das atividades festivas e culturais só ocorrem efetivamente no ano de 2022, inclusive a Festa de Congada, que volta a ser realizada após o hiato dos anos de 2020 e 2021.

Esses dois anos foram brutais para a Congada e para Irmandade São Benedito, segundo explica a madrinha do terno Camisa Verde em entrevista ao site Museu da Pessoa. Tal brutalidade se expressa pelo número de óbitos de pessoas ligadas à realização da festa. A congadeira não sabe expressar em números exatos, mas diz que foram diversos amigos e congadeiros de variados ternos que se perderam. (MUSEU DA PESSOA, 2022) Ela também afirma que, conhecendo a história da Congada de Ituiutaba desde o seu surgimento, nada havia impedido a realização da festa, ainda mais por dois anos consecutivos. A congadeira também nos ajuda a entender por que as redes foram tão importantes para que os grupos conseguissem superar esse período de pandemia e ainda conseguir realizar a festa no ano de 2022, mesmo com tantos problemas que enfrentaram.

A pandemia de COVID-19 afetou todas as manifestações culturais do país, não deixando a Congada de Ituiutaba de fora. Acreditava-se, no início, em março de 2020, que seria algo momentâneo, passageiro, que não fosse durar quase dois anos como durou. Maria Lúcia, da Irmandade de São Benedito e do Camisa Rosa, relatou-nos, inclusive, que, na época, os cartazes da festa já estavam prontos. Porém, conforme já vimos, além de a pandemia impedir a realização da festa, muitas pessoas próximas da Congada foram vítimas dessa doença num contexto pré-vacina. A pandemia, contudo, acabou por intensificar uma estrutura já bem estabelecida na Irmandade e dos ternos: as redes de apoio.

Muitos participantes da festa são pessoas que foram impactadas, diretamente, com as medidas sanitárias de contenção da doença, a saber: a quarentena e o fechamento de comércios.

Muitos congadeiros perderam seus empregos ou não tiveram mais condições de garantir o sustento de suas famílias. Como sempre ocorreu, a solidariedade no movimento negro foi muito forte e os membros tiveram condições de se ajudarem mutuamente.

Conta-nos a madrinha do terno Camisa Verde que, no terno do qual ela faz parte, a cada vinte dias, eram realizadas ligações para todos os membros do terno com o intuito de saber quem estava ou não empregado, quem precisava de cesta básica ou quem precisava de remédios. Ela também relata que, a dificuldade de muitas pessoas no período foi algo que intensificou a fé dos membros, o que contribuiu, ainda mais, para o fortalecimento da rede, pois mesmo impedidos de se encontrarem, os membros da Congada se uniram em orações, cada qual na sua casa, pelo objetivo comum de superar esse período difícil.

Além desses problemas que afetaram a Congada, de uma maneira geral, e todos os ternos individualmente, alguns trabalhos caritativos, realizados pelos grupos, também foram afetados. O Terno Camisa Rosa, outro importante terno da festa e um dos mais antigos, costumava arrecadar cestas básicas para as pessoas carentes, e esse trabalho foi paralisado devido à pandemia de COVID-19. Outro trabalho interrompido dentro do Camisa Rosa, como nos relata o capitão da banda, foi o trabalho com as crianças do terno, que, desde cedo, recebiam aulas relativas à Congada e a sua importância histórica e cultural (MUSEU DA PESSOA, 2021).

Uma fala do relato do capitão do Camisa Rosa que coincide com o discurso da madrinha do Camisa Verde é referente à rede de apoio na Congada. Apesar de o trabalho de arrecadação de cestas ter sido interrompido, a necessidade de

membros no Terno Camisa Rosa fez com que novas formas de assistência fossem descobertas, como contatar assistentes sociais da Prefeitura, por exemplo. O capitão, também, revela que o período da pandemia serviu para aproximar os membros, apesar das regras de isolamento social, demonstrando a importância das redes na Congada, assim como a do próprio movimento negro. Entendendo, finalmente, esse período de pandemia para os congadeiros e as congadeiras de Ituiutaba-MG, passamos agora a estudar como foi a realização da festa no período crítico do pós-pandemia. A fotografia 7 demonstra o capitão de um dos ternos cantando durante a apresentação de seu grupo já na volta da festa após a pandemia.

Fotografia 7 – Apresentação do Terno de Moçambique  
Lua Branca



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

Nas festas de Congada, nem todos os ternos são iguais, existem diferentes classificações que caracterizam as suas vestimentas, as suas cantorias, os seus ritmos e as suas coreografias. Sousa (2011) aponta a existência de sete tipos diferentes de ternos, destacados por ele como os sete “irmãos” do Congado. Os sete diferentes tipos de ternos de guarda são assim descritos: “Os sete segmentos que compõem o Congado são os Congos, os Moçambiques, os Marujos, os Catupés, os Candombes, os Vilões e os Caboclos.” (SOUSA, 2011, p. 245). Alguns desses segmentos têm características bem diferenciadas, enquanto, em outros, tais características são mais sutis. Nos ternos de Moçambique, por exemplo, é comum a utilização de túnicas nos festejos e a dança em filas ou arabescos, simulando lutas; nos ternos de Congo é mais comum o uso de tambores, de diferentes tamanhos, além de caixas e de chocalhos; já os Marujos, assim como os Moçambiques, utilizam instrumentos de percussão amarrados às pernas, os gungas (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 44). A fotografia 8 demonstra como são os instrumentos de percussão chamados gungas.

## Fotografia 8 - Gungas



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

Além de alguns ternos visitantes, Ituiutaba contou com dez ternos diferentes em sua última edição da festa, no ano de 2022. De acordo com a presidente da Irmandade de São Benedito, participaram da Congada de Ituiutaba ternos das cidades de Canápolis, Centralina, Monte Alegre de Minas, Uberlândia, Goiânia e Itumbiara. Estas duas últimas cidades são do estado de Goiás, enquanto as outras são todas mineiras. Não temos dados sobre quais eram os tipos de ternos das outras cidades, mas os de Ituiutaba eram do tipo Moçambique (3), Congo (5), Catupé (1) e Marinheiro (1). No quadro 1, listamos as diferentes classificações dos ternos da Congada e aqueles que participaram da festa no ano de 2022, para melhor entendimento.

Tanto nos anos antes da pandemia quanto na festa que foi realizada em 2022, um aspecto importante relacionado à Festa de Congada, atualmente, é o econômico. De acordo com o capitão do Terno Camisa Rosa, além do aporte histórico e cultural, a questão econômica da Congada é muito forte, seja pelo número crescente de feirantes anualmente, seja pela movimentação de

pessoas que vêm à cidade por ocasião da festa (MUSEU DA PESSOA, 2021).

Quadro 1 – Classificação dos ternos de Congada de Ituiutaba-MG

<b>Os sete “irmãos” da Congada</b>	<b>Ternos de Ituiutaba que participaram da festa em 2022</b>				
<b>Congos</b>	Camisa Verde	Real	Libertação	Raízes de São Benedito	Filhos da Luz
<b>Moçambiques</b>	Camisa Rosa	Lua Branca	Águia Branca		
<b>Marinheiros</b>	Santa Luzia				
<b>Catupés</b>	Capão de Ouro				
<b>Candombes</b>					
<b>Vilões</b>					
<b>Caboclos</b>					

Fonte: Neves, J. P. M., 2022.



A congadeira madrinha da bandeira do Terno de Congo Camisa Verde, dá-nos uma ideia de como é a configuração da Festa de Congada atualmente. Ela fala das festas que aconteceram no período anterior à pandemia, mas sua fala não difere muito da festa que aconteceu no ano de 2022, pós-pandemia. A madrinha principia dizendo que a festa de São Benedito, temática da Festa de Congada de Ituiutaba, tem início no mês de fevereiro, com as visitas dos ternos às casas das pessoas devotas que fazem promessas e também visitas aos quartéis (MUSEU DA PESSOA, 2022).

As visitas prosseguem nos meses de março e de abril, também, pois em maio tem início a novena de São Benedito. A novena, com duração de 9 dias, ocorre na Igreja de São Benedito e inicia nos nove dias que antecedem o início da festa, que é no terceiro domingo de maio. A festa não tem início na Igreja, como é de se esperar na maioria das festas católicas. Na Congada, elas se iniciam nos quartéis de cada terno, no momento chamado alvorada, que é quando ocorre a queima de fogos nos quartéis. Esse ato ocorre às 5 horas da manhã. Após a Alvorada com a queima de fogos, é chegada a hora dos quartéis saírem em procissão, ou em marcha, dirigindo-se à Igreja de São Benedito, na Praça 13 de maio.

Cabe-nos fazer uma reflexão sobre a data de realização da Festa de Congada. De acordo com informações fornecidas pela presidente da Irmandade de São Benedito, Maria Lúcia, a festa tinha o costume de ser realizada no dia 13 de maio, data que coincidia com as festas de Congada de Uberaba e do Prata. Devido a esse fato, a festa teve sua data alterada para o dia das mães, no segundo domingo de maio, o que não foi muito bem recebido pela comunidade e que causou a segunda mudança de

data da festa, para o terceiro domingo de maio, data que permanece ainda.

Com a chegada dos ternos, todos os membros, ou pelo menos a maioria, adentra à Igreja para assistir à Missa. Com o fim da Missa, que é uma das formas de controle da festa que a Igreja exerce, tem início outro momento, o do hasteamento da bandeira. Algumas localidades chamam esse momento de erguimento do mastro.

O encerramento da festa acontece com a procissão e as visitas de agradecimento de todos os ternos aos benfeitores que ajudaram na arrecadação de alimentos e de dinheiro para a realização da Congada. Além desses benfeitores, a existência da festa também depende da promoção de rifas, de leilões e do subsídio municipal que ocorre através da Fundação Cultural. Devido à pandemia de COVID-19, a festa de 2022, no entanto, quase não aconteceu devido aos Ternos não terem tido tempo suficiente para arrecadar fundos com os leilões e as doações. De acordo com Maria Lúcia, presidente da Irmandade de São Benedito, a Congada ficou mais dependente que o esperado das verbas municipal e federal.

Conforme vimos, trata-se de uma festa complexa com muitos momentos distintos e, em cada um desses momentos, diversas corporalidades inscrevem-se e diversas manifestações culturais e identitárias surgem. Ao longo do capítulo 3, abordaremos toda a gama multicultural e multifacetada de corporalidades que ocorrem na Festa de Congada de Ituiutaba-MG, bem como discorreremos mais detalhadamente sobre cada uma dessas fases, estágios e ritos da festa.

Uma análise da trajetória histórica de um movimento que luta não só pela preservação, mas pelo direito de expressar a

identidade própria, como é a Congada, não poderia deixar de apontar para o rumo para o qual se encaminha tal trajetória, o destino para o qual se dirige esse movimento que, inegavelmente, sempre foi e continua sendo em frente, em direção ao futuro.

As primeiras batalhas travadas pelos escravizados e pelo Movimento Negro, ainda em formação, eram pensadas não só com vistas na melhoria da condição em que se encontravam os combatentes ali na hora, mas sempre com a consciência de uma continuidade na luta, ou seja, lutava-se para a melhoria das condições de vida para os descendentes e para que esses mesmos descendentes continuassem a luta. Nas palavras da madrinha do Terno Camisa Verde, que demonstra que tal ideal continua vivo também na luta da Congada, a responsabilidade (pela resistência) foi plantada e cultivada para que as próximas gerações colhessem e continuassem o plantio (MUSEU DA PESSOA, 2022). É um fato que houve o branqueamento da festa, realizado pelo sincretismo religioso e pelo controle da Igreja, mas mesmo tal branqueamento não significou o fim da luta pela sobrevivência e pelo direito do existir de corpos pretos e pardos.

### **A festa da Congada como um fenômeno cultural e suas territorialidades na cidade**

Com relação ao espaço utilizado para a prática da Congada, Kinn (2006) esclarece-nos que “No caso dos congadeiros, o espaço em que moram e praticam as suas tradições, além de fragmentado, é desigual.” (KINN, 2006, p. 41). Fragmentado porque as práticas da Congada ocorrem em diferentes lugares, que vão desde as ruas das cidades até a Igreja, das casas do congadeiros até a praça, e em todos esses espaços ocorrem disputas que importunam, daí a justificativa do

fragmentado. Tais disputas já adentram ao campo de formação de territórios, que veremos logo adiante.

Tendo entendido o que são, na Geografia, os conceitos de cultura e de fenômeno cultural, resta-nos ainda discorrer um pouco sobre o que é o território e as territorialidades. Há uma distinção sutil entre território e territorialidade, mas antes de adentrarmos a esse aspecto, urge que saibamos, primeiramente, como território e identidade se combinam, num processo cultural, embora tal combinação ainda deixe conflitos. Haesbaert chama-nos a atenção para o aspecto político do território no trecho:

Território, no que lhe concerne ... na maior parte das reflexões teóricas como conceito capaz de apreender uma das principais dimensões do espaço geográfico, a sua dimensão política ou vinculadas a relações de poder, nas diferentes perspectivas com se manifesta o poder. Deste modo, território, político por natureza, contrasta e se cruza com outros conceitos, como região, paisagem e lugar... os dois últimos com longa tradição na geografia cultural. (HAESBAERT, 2007, p. 36)

Dessa maneira, a definição do território, conforme o que foi dito pelo autor, perpassa a demarcação ou a apropriação de um lugar, de um espaço, de maneira política, que significa o envolvimento de um certo domínio de poder sobre outro. Tal exercício político que define e configura o território se traduz nas práticas que são ali desenvolvidas, pois serão essas práticas que, atuando também no processo de formação da identidade, estabelecerão o domínio de um determinado indivíduo, comunidade, grupo ou sociedade sobre o espaço. A cultura também aparece, nesse sentido, como uma maneira de estabelecer

ligação e domínio sobre um espaço. Claval parece apresentar um texto definitivo sobre o tema:

A cultura é constituída de realidades e signos inventados para descrevê-la, dominá-la e verbalizá-la. Carrega-se, assim, de uma dimensão simbólica. Ao serem repetidos em público, certos gestos assumem novas significações. Transformam-se em rituais e criam, para aqueles que os praticam ou que os assistem, um sentimento de comunidade compartilhada. Enquanto a lembrança das ações coletivas se funde aos caprichos da topografia, às arquiteturas admiráveis ou aos monumentos criados para sustentar a memória de todos, o espaço torna-se território (CLAVAL, 1999, p. 14).

Gradualmente, começamos a entender como as práticas congadeiras criam territorialidades ao longo da cidade. Apesar de não erigir monumentos ou arquiteturas admiráveis, a Congada é capaz, por meio de seus ritos e de suas coreografias, traçar marcas e se sustentar na memória da população, sobretudo da população negra, que avista na festa uma forma de manifestar sua identidade, algo não possível de se realizar em outros momentos e lugares. O Memorial Coragem (fotografia 9), na Praça 13 de Maio, é um exemplo de marca deixada na memória e no espaço pela comunidade negra.

## Fotografia 9 - Memorial Coragem



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

Em outras palavras, podemos dizer que é por meio da corporeidade que as territorialidades são criadas: “Na Congada de Ituiutaba observamos um território que é demarcado pela corporeidade que compreende não somente o corpo em movimento, mas todas as suas expressões, como danças e músicas. Este território se expressa através de uma territorialidade” (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 123). E a construção das territorialidades permite aos congadeiros,

possuidores de corpos pretos e pardos, expressar sua identidade nos espaços da Festa de Congada:

A rua, como espaço público, aparece como lugar das manifestações congadeiras. Em dia de festa, a rua é uma extensão do quartel. Ela é arrumada, organizada pelas mulheres e crianças. Como parte do terno, a via pública torna-se lugar de festa, de exposição e de encontro; enfeitada com arranjos de bandeirinhas e bandeirolas, estendidos nos varais, ela se assemelha a outras ruas, em festas tradicionais do interior do Brasil. (KINN, 2006, p. 150)

Conforme veremos mais adiante, os ternos são as unidades principais que constituem a Festa de Congada. É na sede de cada terno que ocorrem os ensaios da festa, as reuniões entre os membros e algumas práticas religiosas, como a reza do terço. Nos dias da Festa de Congada, o espaço dos ternos prolonga-se e toma lugares públicos para as práticas corporais e religiosas. Não seria leviano enxergar em todo esse processo uma articulação da cultura com a política, que negocia e estabelece domínio sobre certos espaços, mesmo que seja de forma temporária durante a ocorrência da festa. Falando sobre essa questão política na configuração do território, Almeida afirma:

As representações assim constituídas, que classificam os espaços, que atribuem valores aos territórios e que conformam imagens dos lugares, não podem ser consideradas neutras nem puramente objetivas. Implicam, também, atribuições de sentidos em consonância com relações sociais de poder. (ALMEIDA, 2011, p. 27).

De fato, as ações e as atividades produzidas sobre o espaço não são nem podem ser consideradas neutras. São, acima de tudo, carregadas de significado e refletem as experiências e o modo de vida dos cidadãos que atuam sobre esse mesmo espaço, assim chamado território. “Esse viver se realiza das mais diferentes maneiras, por meio das práticas que se realizam nos espaços e que produzem territórios e identidades” (DAMASCENA, 2011, p. 16). Cada prática, cada ação realizada sobre o território implica a configuração de novos sentidos, novos significados, os quais são, às vezes, simbólicos e remetem, especificamente, aos povos que se constituíram sobre tal lugar.

O território, assim descrito, cheio de significados e carregado de símbolos culturais, constitui o chamado espaço geográfico, espaço esse que “é concebido como um espaço existencial e nele os territórios e lugares são entendidos como porções imbuídas de significados, de emoções e de sentimentos.” (ALMEIDA, 2011, p. 24). Fazendo coro a esta afirmação, Haesbaert assim escreve sobre o território, traçando um paralelo entre o material e o simbólico: “[...] o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material, das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico, das relações de ordem mais estritamente cultural”. (HAESBAERT, 2004, p. 79).

Quando falamos do território, também devemos nos lembrar da relação entre produção, representada pela materialidade, e identidade, que significa o simbólico, o cultural. Falando sobre esse ponto, Almeida assim pondera:

Como organização do espaço, pode-se dizer que o território responde, em sua primeira instância, a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada



sociedade e, por isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam. Sua função, porém, não se reduz a essa dimensão instrumental; ele é também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo. (ALMEIDA, 2005, p. 108)

Para diferenciar o território material do território carregado simbolicamente, utilizamos o termo territorialidade como referência a este último, afinal de contas a territorialidade é um “conceito que tem sido utilizado para enfatizar as questões de ordem simbólica e cultural e o sentimento de pertencimento” (ALMEIDA, 2011, p. 25). Como exemplo de práticas que estabelecem um território, com atores que projetam suas concepções de mundo, podemos citar a Congada em Ituiutaba-MG.

A Congada insere-se como objeto de estudo geográfico por sua relevância em ser um fenômeno cultural popular legítimo. Sobre a definição de territórios através da Congada:

De fato, quando se pensa nos usos do espaço, em termos de Congada, as estratégias aparecem e, assim, poderemos concluir que se trata de formações de territórios a partir dos usos fundamentados em ações políticas, crenças e valores que convergem na manifestação do negro, na cidade, como um sujeito diferente. Aparece, em vários momentos, do processo de fazer a festa, como alguém irreverente e capaz de obter autonomia, em várias esferas da vida, para oferecer a Congada, como doação à cidade. (KINN, 2006, p. 20)

A Congada é realizada na Igreja, na praça e nas ruas da cidade, além dos quartéis, as centrais onde cada terno da Congada se concentra. Todos são lugares públicos, divididos no cotidiano pelas pessoas, mas que durante o período da festa, são cedidos para os congadeiros, que, por meio das suas práticas, estabelecem o território. Assim, sobre a cessão de tais espaços, é importante que se diga, nem sempre ocorre de maneira pacífica (RAFAEL, 2018; KATRIB, 2009).

Nesse viés, ocorre a criação de um vínculo entre os indivíduos e o lugar, e esse vínculo é o que delimita o território. Nas palavras de Damascena, “Esse vínculo vai além da materialidade, pois diz respeito à apropriação feita pelos congadeiros acerca da cidade e à maneira que eles se veem dentro dela.” (DAMASCENA, 2011, p. 17).

Os conceitos de território e de identidade, então, cruzam-se e se justificam, e na Congada podemos ver perfeitamente essa ocorrência. Como um fenômeno cultural de afirmação da identidade negra, a Congada em Ituiutaba estabelece territórios e dentro desses territórios ocorrem as práticas corporais que, ao mesmo tempo, confirmam os territórios estabelecidos e reafirmam a identidade negra. Como bem diz Haesbaert, “[...] a identidade social é também territorial quando o referente simbólico central para a construção desta identidade parte do ou transpassa o território” (HAESBAERT, 2004, p. 179). Isso porque, a identidade é uma categoria que se firma por processos históricos e geográficos, e a identidade étnica, como a que ocorre na territorialização da Congada, dá-se numa situação concreta. As práticas corporais, as quais são também práticas culturais, trazem à identidade negra um caráter revivificador, “mostrando uma africanidade muitas vezes de maneira inconsciente, pois a

memória africana presente nas congadas possibilita aos negros um culto à herança de seus antepassados.” (DAMASCENA, 2011, p. 24).

Sobre a construção de identidades e de territorialidades através das festas, a fala de Almeida é muito clara sobre essa possibilidade: “é evidente que a festa cívica participa plenamente do processo de construção simbólica das paisagens e dos territórios da localidade.” (ALMEIDA, 2011, p. 28). O autor, que está falando sobre as festas culturais de uma maneira geral, toma como exemplo as folias e apresenta os pontos utilizados pelos foliões, para se apropriarem, simbolicamente, dos espaços rurais nos momentos específicos da festa. Em nosso caso, podemos substituir tranquilamente a folia pela Congada de Ituiutaba-MG e demonstrar, com exemplos, a apropriação de diferentes espaços urbanos pelos congadeiros, como as ruas e as casas nos momentos dos desfiles e das orações, a apropriação da Praça 13 de Maio para apresentações e a apropriação do território da Igreja, não só para homenagem e louvor a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, como, também, da utilização da cozinha e do pátio de festas para a socialização entre os congadeiros de diferentes ternos. “Mais que uma Geografia concreta, porém, a festa engendra e constitui uma Geografia simbólica e o espaço é revestido de uma dimensão mítica.” (ALMEIDA, 2011, p. 29).

De fato, nada mais místico do que os espaços ocupados pelos congadeiros, espaços que, historicamente, eram culturalmente impedidos a pessoas negras, como o espaço sagrado de igrejas, e que, durante a festa, tais espaços são utilizados pelos membros para reafirmarem e manterem vivas as tradições e as ancestralidades africanas.

A formação de territorialidades na Congada é um processo que não deixa de levantar conflitos, pois os espaços que ela dispõe para as suas práticas são espaços compartilhados, quer seja com vizinhos, quer seja com empresas ou templos religiosos. As práticas de Congada não se limitam ao dia da festa, ou melhor, à semana da festa, elas se iniciam muitos meses antes, com os ensaios e os treinos, a montagem da coreografia, a preparação e a confecção das vestimentas que serão utilizadas. São algumas dessas práticas, principalmente os treinos, que geram parte dos conflitos sociais, conforme bem explicado no exemplo a seguir:

As reuniões e os ensaios emitem sons e suscitam várias desconfianças, inclusive religiosas, o que os leva a enfrentar as diferenças culturais, pois o espaço é também do vizinho, o qual nem sempre está disposto a tolerar as batidas dos tambores, decorrentes dos seus encontros sociais (KINN, 2006, p. 50).

Como é a infeliz realidade em nosso país, o racismo e o preconceito para com o desconhecido também permeiam esses conflitos e é a causa de muitas desavenças que acontecem. Devido a isso, a Congada também se reveste da importante missão de valorizar e, por vezes, reafirmar a identidade congadeira de seus membros, mas, acima de tudo, suas identidades negras: “A busca de afirmação de suas identidades e sentidos, que ultrapassam a Congada, é uma forte característica dos congadeiros, e, evidentemente, tanto no plano individual como no coletivo, eles vão estabelecendo e ampliando os seus projetos” (KINN, 2006, p. 67). Desse modo, um importante conceito se faz necessário de ser compreendido nesse processo de reafirmar a identidade negra: trata-se do conceito de negritude.

A negritude cogita tentar redefinir a condição de corpos pretos e pardos, tirando-lhes o sentimento de negatividade tão associado à discriminação racial, para lhes dar uma valoração afirmativa, positiva, no sentido de que o negro passe a ter orgulho de sua raça e de sua cor ao invés de se sentir socialmente excluído. “A proposta dos intelectuais com o uso requalificado desta ideia de negritude é o de realizar um reexame das práticas que instituíram lugares desprivilegiados para ‘o negro’ no sistema social de diversos países.” (SOUSA, 2011, p. 54).

A intenção é valorizar o ser negro, justamente com o intuito de melhor combater o racismo e o preconceito que, como já foi explicado em diversos momentos do nosso trabalho, são um mal presente na sociedade e no imaginário popular brasileiro desde o período colonial. Para termos uma melhor noção da importância que o conceito negritude objetiva, é preciso refletir sobre a desumanização que não brancos sofrem em sociedade brasileira.

Conforme vimos, simplesmente por ter um corpo preto ou pardo, ou em outras palavras, um corpo não branco, os afrodescendentes têm seu acesso limitado, quando não impedido, a diversas áreas necessárias à subsistência de qualquer cidadão. Ser impedido, ou ter condições negadas, de acesso à saúde, à educação, à segurança, ao emprego, à alimentação acabam por desumanizar o negro, em um processo comumente conhecido como reificação ou coisificação. De fato, no início da escravidão africana, a pseudociência da teoria racial humana afirmava que negros não possuíam alma, o que era usado para justificar a escravidão. O conceito de negritude tem o objetivo não apenas de devolver o orgulho ao negro, mas, também, de resgatar a sua condição humana.

Após desenvolvermos o termo negritude, conseguimos, de fato, estabelecer uma ligação entre a Congada e a afirmação da identidade negra, restando-nos, ainda, entender como a Congada se encaixa como forma de resistência. Para tal, recorreremos a Castells (2000), que nos apresenta o conceito de identidade de resistência como aquela:

(...) criada por atores que se encontram em posições/em condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo assim trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade (CASTELLS, 2000, p. 25).

Como forma de resistir às diferentes formas de opressão e de subjugação, as pessoas unem-se em solidariedade, para não permitir a morte ou a destruição tanto de seus ideais quanto, também, de seus corpos, na lógica da identidade de resistência. Um exemplo de forma de resistência contra a oposição da sociedade frente à Congada é demonstrado no trecho a seguir:

Para enfrentar os preconceitos, historicamente, os negros congadeiros agiram e reagiram às imposições da sociedade local, em diferentes momentos — por meio do sincretismo religioso, das atividades culturais nos bairros do entorno dos ternos e na doação da festa à cidade; tudo, combinado em distintas proporções, fez com que os negros fossem obtendo respeito às suas tradições e permissão para fazerem a festa. (KINN, 2006, p. 14)

O trecho citado faz parte de um trabalho que analisa a Congada em Uberlândia, cidade próxima a Ituiutaba que também conta com uma tradição congadeira muito forte. Em todo o

município, a principal forma de resistência aos preconceitos e às pressões sociais contra a festa deu-se por meio da irmandade.

No tópico anterior, falamos sobre o surgimento da irmandade de São Benedito, que, atualmente, gerencia e coordena a ocorrência da Festa de Congada em Ituiutaba. Os membros dessa irmandade se mantêm, até hoje, unidos sobre essa identidade de resistência, para lutarem pelo direito de manifestarem suas práticas culturais e as heranças de sua ancestralidade. Não somente em Ituiutaba, as irmandades foram essenciais para o surgimento da Congada como uma das principais formas de resistência e de manifestação da cultura negra em nosso país: “A insistência na temática das irmandades, ou das confrarias, decorre do fato de elas terem sido essenciais para o entendimento das manifestações públicas chamadas de reinado e, conseqüentemente, do que se chama hoje de congada.” (DAMASCENA, 2011, p. 27).

No Brasil, a Congada se difunde em território nacional e se adapta às diferentes expressões culturais de cada localidade, sendo modelada por tais localidades como também ajuda a modelar a cultura própria de cada local. Assim, a Congada assume forma própria, conforme o local o qual a assimila, adotando inclusive nomes diferentes. Martins (1997 apud RAMOS, 2017, p. 34) delimita, inclusive, sete diferentes variações da Congada brasileira: “Congo, Moçambique, Marujada, Catopés, Caboclinhos, Vilão e Cavalhada, que preservaram tradições, cultos e crenças ligados a essa devoção”. Em cada local em que ocorre a Congada, uma impressão única e específica, própria de cada comunidade que ali se apresenta é deixada não só no território temporariamente apropriado, mas na paisagem. Com relação à paisagem:

Breve, a paisagem testemunha a aventura do homem na superfície da terra e qualquer marca por ele introduzida significa um diferente valor cultural. Técnicas, crenças religiosas e ideológicas perpassam cada paisagem, por isso, as paisagens possuem significados simbólicos e estão, também, carregadas de ideologias. São reconhecidas como testemunhas da criatividade, da diversidade cultural, dos cenários de vida e tornam-se objetos de interesse de políticas nacionais e internacionais. (ALMEIDA, 2011, p. 29).

Além de imprimir na paisagem seus traços, que variam segundo a cultura específica de cada local, a Congada, como já dissemos tantas vezes, traduz-se numa forma de luta para externar a identidade de negros e de negras congadeiros, devotos e orgulhosos da cor de sua pele e de seus corpos. Tal identidade congadeira é muito bem expressa nas palavras de Kinn:

Entende-se por congadeiro aquele que consegue responder pela noção de reciprocidade, que se afirma pela negação do isolamento, da pessoa que vive para além do mundo do trabalho. Entende-se o congadeiro por alguém que responde por uma ordem moral, um modo de ser, uma pessoa que desenvolve, no espaço, relações sociais fundamentadas na família e pensadas como pertencentes a um grupo étnico, que se afirma por meio das suas práticas sociais. (KINN, 2006, p. 111)

De fato, na Congada, a reciprocidade entre os membros é muito forte, pois além de estarem juntos para demonstrarem através de seus corpos as identidades negras, congadeiras e



religiosas, eles também se auxiliam no dia a dia marcado por preconceitos e por discriminações em nossa sociedade.

Vimos no tópico anterior a importância das redes para o estabelecimento de laços e da manutenção da coesão e da unidade entre os grupos de Congada. As redes, porém, não têm a sua importância apenas em estabelecer conexões de solidariedade entre os membros dos grupos, elas são importantes, também, pois criam articulações que permitem à Congada estabelecer e expandir suas territorialidades, à medida em que se desenrolam os ensaios dos ternos e a própria festa em si. Para melhor entendermos essa ocorrência, recorreremos ao trecho a seguir:

Redes são sistemas organizacionais capazes de reunir indivíduos e instituições, de forma democrática e participativa, em torno de objetivos e/ou temáticas comuns. Estruturas flexíveis e cadenciadas, as redes se estabelecem por relações horizontais, interconexas e em dinâmicas que supõem o trabalho colaborativo e participativo. As redes se sustentam pela vontade e afinidade de seus integrantes, caracterizando-se como um significativo recurso organizacional, tanto para as relações pessoais quanto para a estruturação social (OLIVIERI, 2002, s/p).

Nesse sentido, não podemos dizer que a definição de Congada se encerre em uma festa de louvor aos santos católicos, ela vai muito além, inclusive, estabelecendo redes de solidariedade e criando conexões políticas. Com o intuito de

apresentar uma definição formal do que seja a Congada, apresentamos o texto de Gabarra (2003) que define a Congada como uma manifestação “cultural brasileira, de influência africana e católica. Diferentes situações coloniais deram origem a esta manifestação popular que, ainda hoje, permanece como fator identitário da comunidade que a pratica.” (GABARRA, 2003, p. 2).

Para podermos entender melhor o que o autor quer dizer com o fator identitário, mais uma vez, recorremos a Almeida: “as práticas e expressões culturais marcam as experiências dos sujeitos, ao mesmo tempo, em que são resultados de ações e também meio para os sujeitos repensarem suas ações.” (ALMEIDA, 2011, p. 29), ou seja, as práticas sociais da Congada, entre elas as práticas corporais em sua maioria, são o que definem a identidade do indivíduo congadeiro, festeiro e devoto.

A inserção da Congada na área de manifestação cultural brasileira não é nem um pouco difícil de ser percebida. De acordo com Ramos (2017, p. 298), a Congada “(...) é uma manifestação cultural resultante da inter-relação de aspectos da cultura africana, luso-espanhola e indígena, que se mesclaram em solo brasileiro”. Essa “mescla”, com fontes em três continentes diversos, é o que mais caracteriza a cultura brasileira, que é historicamente marcada por povos de diversas nações do planeta que aqui fixaram raízes.

Conforme acabamos de demonstrar, a Congada insere-se como manifestação cultural brasileira presente nas diversas regiões do território brasileiro, assumindo, em alguns casos, aspectos diversos. Em Minas Gerais, inclusive, nós percebemos variações da Congada. Segundo Costa (2006, p. 11), “(...) a congada ou os congados também recebem o nome de ternos. Em

outras regiões mineiras podem ser chamados de guardas ou cortes”. Em Ituiutaba, utiliza-se a terminologia Congada, sendo que os ternos representam os diferentes grupos dançantes na cidade. Há, porém, outra estruturação presente no estado de Minas,

O Congo se estrutura em Ternos e Reinados, os quais possuem diferenciações entre si. Ternos ou guardas de Congo podem existir individualmente, ligadas a santos de devoção em comunidades onde não exista Reinado. Os Reinados, entretanto, são definidos por uma estrutura simbólica complexa e por ritos que incluem não apenas a presença das guardas, mas a instauração de um Império, cuja concepção inclui elementos, atos litúrgicos, cerimoniais e narrativas que, na “performance mitopoética”, reinterpreta as travessias dos negros da África às Américas. (MARTINS, 1997, p. 32):

Embora haja a realização do ritual do Reinado na festa da Congada em Ituiutaba, não é uma prática denominar os grupos de guarda como Reinados, utilizando-se apenas a palavra terno. Participaram da última edição da Congada dez grupos diferentes, cada grupo representando um diferente terno de guarda real. Nas próximas páginas, falaremos sobre cada um desses ternos tentando citar detalhes como, por exemplo, a data de criação, principais características e detalhes pertinentes a cada um deles. Alguns ternos estão mais bem detalhados que outros, fato que aconteceu devido à negação de algumas lideranças em nos conceder entrevistas.

### ***Terno de Moçambique Camisa Rosa***

A história desse terno confunde-se com a própria história da Congada em Ituiutaba, pois foi o primeiro a ser criado, antes mesmo da própria Irmandade de São Benedito. Em 2 de abril de 1951, pela iniciativa do Sr. Demétrio, chamado de sr. Cizica, foi fundado o primeiro terno de Moçambique e de Congada, de acordo com o que nos conta o atual coordenador do Terno Camisa Rosa. Ele também revela que o mesmo sr. Cizica, tomou essa iniciativa para presentear sua esposa, Dona Geralda. O terno existe ainda hoje, conforme demonstramos na figura, e, entre seus membros, é espalhada a história de que o terno começou como um presente de aniversário. (MUSEU DA PESSOA, 2021)

Na fotografia 10, temos o desfile dos membros do terno por uma das principais ruas da cidade. Embora não tenhamos a quantidade exata de membros, trata-se de um dos ternos mais numerosos da cidade.

Fotografia 10 - Desfile do Terno de Moçambique Camisa Rosa



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

### *Terno de Congo Camisa Verde*

O Congo Camisa Verde é um dos ternos mais tradicionais, sendo o segundo a ser criado em Ituiutaba, no ano de 1954, também antes da criação da Irmandade de São Benedito, que é a irmandade de negros que, atualmente, rege e coordena a festa. Suas principais cores são o verde e o amarelo, e por ser um dos ternos mais tradicionais da cidade, é de sua responsabilidade realizar a trança de fita, ritual que antecede às apresentações na Festa de Congada.

Assim como o Camisa Rosa, o Camisa Verde, que está representado na fotografia 11, é um dos ternos mais tradicionais e que não reage muito bem a mudanças, o que tem gerado algumas cisões no grupo e motivado a criação de novos ternos por parte de ex-membros. Foi assim o caso da criação do Terno Marinheiros de Santa Luzia, de acordo com palavras do próprio capitão de guia, que era um membro do Camisa Verde inicialmente. Apesar disso, o Camisa Verde ainda é um dos ternos com maior número de membros na cidade, ao lado do Camisa Rosa e do Congo Real, próximo terno a ser analisado.

Fotografia 11 – Desfile do Terno de Congo Camisa Verde



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

### ***Terno De Congo Real***

O Terno de Congo Real é um dos ternos que surgiu na segunda geração de criação de ternos de Ituiutaba, na década de 1980. O ano exato da sua fundação é o ano de 1987 e foi criado pelas mãos do sr. João Luiz da Silva, o João da Badia. O Congo Real, como é possível ver nas fotos, possui a cor predominante como a dourada, porque lembra a realeza, nas palavras do fundador do terno:

A cor foi também um dos motivos para a escolha do nome. Segundo João da Badia nos relatou no dia 11 de maio de 2016, o nome do grupo é Real porque o amarelo lembra o ouro, o ouro lembra riqueza; riqueza e ouro presentes em locais importantes, nas casas nobres dos reis, da realeza, daqueles que

possuem sangue Real (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 104).

Embora não tenhamos conseguido acompanhar o desfile do Terno de Congo Real no dia da festa, as fotografias 12 e 13 demonstram, respectivamente, os tambores usados pelo grupo e o estandarte, todos com o tradicional dourado e verde que caracterizam sua identidade.

Fotografia 12 - Instrumentos do Terno de Congo Real



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Fotografia 13 – Bandeira do Terno de Congo Real



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022



### ***Terno de Moçambique Lua Branca***

Já na década seguinte, ocorreu o surgimento de mais um terno, o Terno de Moçambique Lua Branca, que foi criado no ano de 1990, em maio. O 2º capitão do terno e neto da fundadora contou-nos que o surgimento se deu por meio da união de familiares que sonhavam em ter o próprio terno de Moçambique para dançar e para desfilarem. Os fundadores do Lua Branca são, de acordo com a fala do 2º capitão: Nilo, Cláudio, Angenor, Dona Arminda e Senhorinha. Esta última, já falecida, foi também a matriarca do terno e é homenageada, anualmente, pelos membros, como é demonstrado na fotografia 13, que mostra a camisa usada pelos membros nos desfiles e que contém a foto da Dona Senhorinha. Inclusive, a sede do quartel permanece na cada onde ela vivia.

Fotografia 13 – Homenagem à Dona Senhorinha



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

O 2º capitão do terno, que nos concedeu a entrevista, é, também, responsável pela banda. Ele nos explicou que entre as principais características dos ternos de Moçambique está a utilização de caixas com diferentes afinações, o que é seguido pelo Lua Branca, além da utilização de patangomes e gungas. As gungas, em específico, são atadas às pernas dos capitães e das crianças.

As principais cores do terno são o verde e o branco, que podem ser vistas na vestimenta do grupo representada na fotografia 14 tirada durante o desfile.

Fotografia 14 – Capitão do Terno de Moçambique Lua Branca



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

O estandarte segue as mesmas cores e possui a estampa de Nossa Senhora do Rosário. Tal estampa de Nossa Senhora é uma divergência com a religião predominante do terno, que, segundo nos informou o 2º capitão, é de maioria umbandista, com a religião católica em segundo lugar. Quando questionada sobre a utilização de um estandarte católico por um grupo que não é majoritariamente dessa religião, ele afirmou que se trata de uma prática antiga na festa da cidade ocultar as divindades das religiões de matriz africana nas imagens católicas. No caso do terno, a imagem de Nossa Senhora também representa Iemanjá, e a justificativa da perpetuação de algo antigo em um grupo mais recente como é o Lua Branca é para que tal grupo possa escapar ao preconceito e à intolerância religiosa.

Com relação ao preconceito, durante a entrevista, foi relatado um evento de intolerância e de preconceito que aconteceu com a comunidade do terno durante um leilão para arrecadação de fundos no ano de 2018, antes da pandemia de COVID-19. Ele relatou que a polícia chegou a partir de uma denúncia, apontando armas e agindo com truculência e, mesmo com a apresentação do alvará da Prefeitura, autorizando o evento, os policiais ainda queriam prender todos. A situação só foi resolvida, porque havia um congadeiro que era membro da marinha e foi respeitado pelos policiais.

Na última edição da festa, o terno participou com 115 membros. Entre os trabalhos sociais realizados, está a fraternidade e o auxílio mútuo dos congadeiros, o rigoroso cuidado com a escola, pois menores de idade não podem dançar se não estiverem estudando, e o respeito e a disciplina que são trabalhados nos ensaios, em leilões e em outros eventos.

### ***Terno de Moçambique Águia Branca***

Na história da Festa de Congada de Ituiutaba-MG, a primeira geração de ternos contou com a criação de dois ternos, ainda na década de 1950. A segunda geração teve a criação de mais quatro ternos, dos quais apenas um não continua mais em atividade. Dentre os três ternos que foram criados nessa segunda geração, nas décadas de 1980 a 1990, o terno de Moçambique Águia Branca foi o mais recente deles a surgir, no ano de 1994, fundado “através da iniciativa dos irmãos Maurício Prudêncio de Souza (falecido), Maurílio do Nascimento de Souza (Nilo) e Eurípedes Francisco Pereira (Pipa)” (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 106).

As cores principais do terno são o azul e o branco, que integram o estandarte e os instrumentos do grupo. A vestimenta também segue o azul, mas com algumas especificidades: “Os dançadores usam calças brancas, camisas de cetim em tom azul escuro, faixas cor-de-rosa entrelaçadas ao corpo e chapéus cobertos em tecido, ornados em paetês, lantejoulas e marabu” (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 108).

### ***Terno de Congo Libertação***

O próximo terno da Congada surgiu após um hiato de pouco mais de dez anos. Entendemos que o surgimento de novos ternos após esse período constitui uma nova geração, com grupos cada vez mais preocupados em retomar as raízes africanas, principalmente no tocante à religião. Já no século XXI, o terno de Congo Libertação foi criado em 16 de julho de 2004 e tem como objetivo apresentar uma conexão diferente com a Festa de Congada, pois não se trata de um terno tradicionalmente católico

como os outros; é, na verdade, um terno umbandista, religião afro-brasileira que tem sua fé depositada na figura dos orixás, conforme já explicamos. O nome do grupo é derivado da necessidade de libertar os familiares dos fundadores de trabalhos malignos realizados no passado:

Segundo relatos orais da matriarca do grupo e de sua filha, Leamar, a criação do terno se deu com o intuito de amenizar a vida dos integrantes da família e libertar a alma de seus antepassados para seguirem seus destinos. Segundo elas, a família viria sofrendo, há gerações, com doenças, perturbações, pobreza e desavenças ocorridas entre parentes, inclusive entre as irmãs Lázara e Aparecida, que não se falavam há anos, segundo os informantes, sem motivo algum. Tudo isso seria resultado da ocorrência de trabalhos malignos realizados para prejudicar seus antepassados (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, 108).

As cores do Terno Libertação também seguem os tons de azul e branco, mas, por se tratar de um terno de Congo, temos a presença da túnica, de cor azul clara, com a pomba branca em contraste, conforme é possível ver na fotografia 15.

Fotografia 15 - Desfile do terno de Congo Libertação



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

### ***Terno Marinheiros de Santa Luzia***

Um dos últimos ternos criados no período anterior à pandemia de COVID-19 e à paralisação da Festa de Congada por dois anos foi o Terno Marinheiros de Santa Luzia, que surgiu no ano de 2015 por antigos membros do Camisa Verde. O terno foi

criado em homenagem ao santo de devoção dos familiares da Senhora Laci, que desde muito jovem é devota de Santa Luzia, e com os seus filhos criados e seus netos decidiu juntamente com sua filha, Aparecida Andreilda, fundar o Terno Marinheiro de Santa Luzia, criado no ano de 2015 em homenagem a Dona Luzia. Tem como fundadora Geral Laci Lima e Aparecida Andreilda (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 111).

O terno possui como cores fundamentais o azul claro, o branco e o amarelo, presentes nas vestimentas do grupo e na bandeira, conforme fotografia 16. A cor azul é condizente com as cores de um terno de marinheiros, pois relembram a cor do mar.

Fotografia 16 – Desfile do Terno Marinheiros de Santa Luzia



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022



A fundadora e madrinha do terno informou-nos, em entrevista, que, inicialmente, o desejo era de criar um terno de Moçambique, porém a Irmandade de São Benedito não aprovou a criação de mais um terno desse tipo e tiveram que criar um terno de Marinheiros. Segundo a fundadora, o objetivo da Irmandade é alcançar o status de confraria e, para tanto, precisa ter os nove tipos diferentes de ternos afiliados (os sete tipos já citados mais os ternos de Marinheiros e Contradança).

Ternos do tipo Marinheiro têm o costume de serem os primeiros a adentrarem os locais da Festa de Congada, porém o costume em Ituiutaba determina que seja realizado um sorteio para definir qual será a ordem das apresentações. O Terno Marinheiros de Santa Luzia está localizado no mesmo bairro que o outro terno, o Moçambique Águia Branca, no Setor Norte. A fotografia 17 é da sede do quartel e, na data em que foi capturada, 15 de janeiro de 2023, os membros estavam se reunindo para o primeiro ensaio do ano, no qual seriam definidas as coreografias para a Festa de Congada de 2023.

Fotografia 17 – Sede do quartel do Terno Marinheiros de Santa Luzia



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

### ***Terno Catupé Capão de Ouro***

O único terno de catupé da cidade, o Terno Catupé Capão de Ouro foi, de fato, o último terno criado antes da paralisação causada pela pandemia, tendo sido fundado no ano de 2019. A criação de um terno do tipo catupé aponta a tendência da Irmandade de São Benedito de tentar atingir o status de confraria, orientando os novos ternos que vão surgindo a escolher tipos ainda não presentes na cidade. Outro fato que corrobora essa tendência é a criação de um terno no ano de 2022 do tipo marujo, o Terno Marujos de São Benedito, que vai desfilar no ano de 2023.

As cores do Catupé Capão de Ouro são o marrom, o azul, o verde e o dourado, utilizados na bandeira e nos instrumentos. A

vestimenta é da cor branca para os homens, tanto a camisa quanto a calça; ao passo que as mulheres vestem camisa branca e calças coloridas em tons verde e rosa. A fotografia 18 mostra as cores do terno tanto nas vestimentas quanto nos instrumentos.

Fotografia 18 – Desfile do Terno Catupé Capão de Ouro



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Em entrevista com um dos capitães do terno, ele nos informou que a fundadora do terno é a congadeira Maria Aparecida Cândido, e que os instrumentos mais utilizados no grupo são as caixas (tambores), o repinique e o chocalho. O terno possui cerca de 70 membros e, sobre as religiões, abriga diversas religiões, sendo que a maioria é a Umbanda. O quartel se localiza no bairro Junqueira e promove palestras em escolas e em faculdades como forma de divulgar a Congada e de promover trabalhos sociais.

Sobre a dança que é realizada no terno, o capitão relatou que ela possui influências afro-brasileiras, sobretudo referente ao período da escravidão, de acordo com suas palavras: “Particularmente, nós resgatamos a dança e a alegria dos escravos libertos da escravidão; e esta dança é um modo de nós do catupé conectarmos com nosso ancestral” (Capitão do Terno Capão de Ouro, 2023). A fotografia 19 é uma tentativa de capturar o movimento de dança característico do catupé ao mesmo tempo em que mostra o instrumento de percussão com o símbolo do terno.

Fotografia 19 – Dança do Terno Catupé Capão de Ouro



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

### ***Terno de Congo Raízes de São Benedito***

O Terno de Congo Raízes de São Benedito é o mais novo terno a se apresentar na Festa de Congada. Foi fundado em meio ao contexto da pandemia de COVID-19, no dia 08 de dezembro de 2020. Seus fundadores é um trio de ex-membros do Terno de Congo Real e um deles, o atual capitão do terno, é quem nos forneceu essas informações por meio de entrevista.

Segundo o capitão, o terno, atualmente, conta com 102 membros e suas cores de apresentação são o laranja e o marrom, conforme podemos ver na fotografia 20, com membros do terno no dia da Festa de Congada.

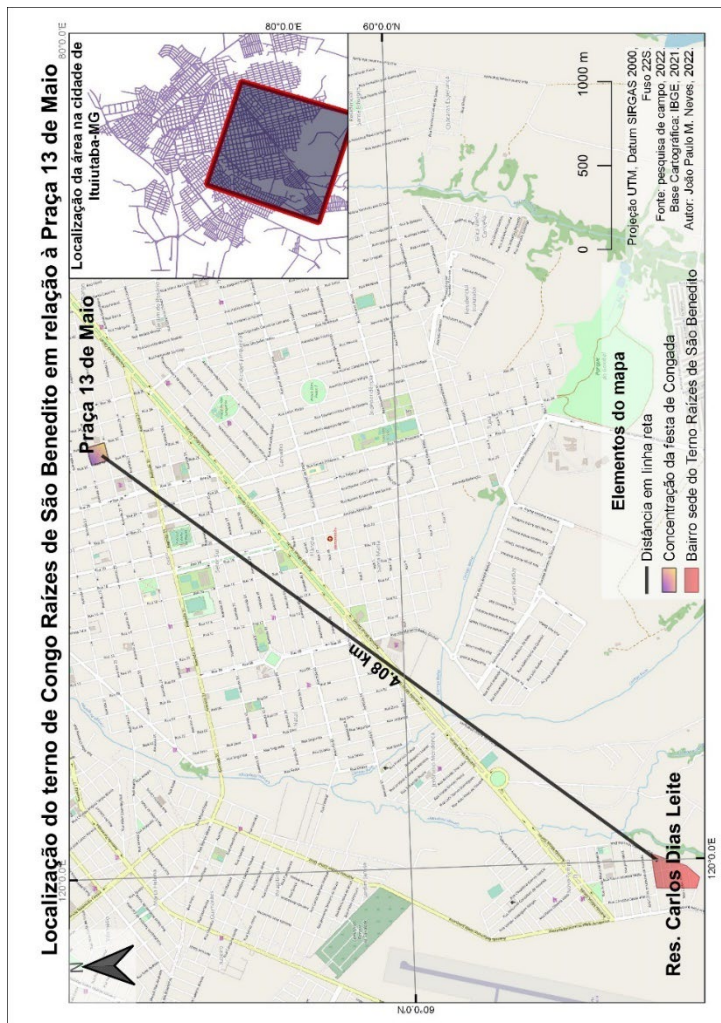
Fotografia 20 – Membros do Terno de Congo Raízes de São Benedito



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

No dia da entrevista, questionamos o capitão do Terno sobre a logística, que é um dos principais gastos dos grupos de Congada no dia da festa. Ele nos explicou que o trajeto do grupo é feito de ônibus, pois a sede do quartel fica localizada no Residencial Carlos Dias Leite, bem distante do local da festa. Conforme podemos ver na Figura 2, o grupo realmente está bem distante do local da festa: em linha reta, o percurso é superior a 4 km, o que inviabiliza o trajeto a pé.

Imagem 2 – Distância entre o Terno Raízes de São Benedito e o local da festa



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022



Com relação à religião, o capitão do terno explicou que não há somente membros católicos no grupo, havendo uma grande variedade de religiões, inclusive com pessoas evangélicas ligadas às seitas neopentecostais. O capitão acredita que o motivo seja pelo terno ser muito recente e vê nisso algo positivo, embora com ressalvas. Ele cita o caso do bispo Edir Macedo, ex-membro da Igreja Católica que, após passar um tempo na Bahia aprendendo sobre religiões de matriz africana, fundou uma das maiores igrejas neopentecostais do mundo, a Igreja Universal do Reino de Deus<sup>11</sup>, a qual, atualmente, tece duras críticas às religiões afro-brasileiras.

Uma característica importante do terno, que foi fornecida na entrevista, é sobre os instrumentos musicais utilizados, os quais são confeccionados pelos próprios membros. Os tambores, por exemplo, são feitos com pelo de animal e os chocalhos, com cabaça recheada de sementes e adornadas com miçangas. Esse é, segundo o capitão do terno, o modo original de se confeccionar instrumentos pelos ancestrais afro-brasileiros, um retorno às raízes, daí o nome do terno.

A fala do capitão e fundador do terno sobre o resgate das raízes ancestrais africanas é corroborada no trabalho de Lody e Sabino, quando falam dos instrumentos produzidos pelos pretos escravizados aqui no Brasil, ainda no século XVI:

Há uma forte e quase exclusiva presença de instrumentos de percussão feitos de pele animal – membranofones – e, ainda outros de percussão feitos de madeira e metal, além de muitas outras fontes

---

<sup>11</sup> Sobre Edir Macedo e a ascensão das igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil, confira o livro *O reino: A história de Edir Macedo e uma radiografia da Igreja Universal*, de Gilberto Nascimento.

sonoras, como a percussão no próprio corpo. Tantas formas, tantos estilos, tendências, realizações musicais e coreográficas foram igualados e unificados como batuque. (LODY & SABINO, 2015, p. 29)

As caixas (tambores) são exemplos de instrumentos feitos em pele de animal, as patangomes são de metal e os gungas e chocalhos são feitos em madeiras, com sementes e pedrinhas, para citar alguns dos instrumentos utilizados na festa de Ituiutaba.

### ***Terno de Congo Filhos da Luz***

De iniciativa do capitão do Terno de Congo Libertação, temos o surgimento de outro terno de Congada, o Terno de Congo Filhos da Luz, no ano de 2009. Trata-se de um projeto surgido dentro do próprio Congo Libertação, em conjunto com a Escola Municipal CAIC (Centro de Atenção Integral à Criança), sob a coordenação do capitão do terno (SILVA, 2014, p. 6). O Terno Filhos da Luz nasce de um projeto e teve início como forma de implementação da Lei 10.639/2003, que institui o ensino de história e da cultura africana e afro-brasileira de que tanto falamos no capítulo anterior. No terno, a participação maior é de alunos da escola CAIC, o que se configura como um caráter de maior jovialidade ao grupo. Silva relata que, no entanto, o bairro onde se localiza a escola possui pessoas que enxergam o terno com preconceito: “Outra parte do bairro associa o Terno Filhos da Luz a coisas do mal (demônio).” (SILVA, 2014, p. 12)

O último dos ternos citados, apesar de participar normalmente na festa, não é vinculado à Irmandade de São Benedito. Trata-se de um projeto de uma escola municipal e conta

apenas com estudantes, tendo entrado na festa na categoria de convidado. É importante, no entanto, a criação de mais um terno no ano de 2022, o Terno Marujos de São Benedito, cuja expectativa é que esse se apresente, já, na festa de 2023.

### ***Os Ternos de Congada***

Tendo falado de cada um dos ternos de Congada, passaremos agora a falar de algumas características gerais sobre eles, de modo a encerrar o capítulo. Ituiutaba não se difere da tradição da Congada de outros municípios, de modo que também aqui na cidade

os grupos de ternos são identificados pelas cores de seus uniformes e pelo ritmo da batida de seus instrumentos de percussão. Cada terno é caracterizado por uma vestimenta, em que as diferenças usadas para a discriminação de cada grupo aparecem nos blusões, sainhas, chapéus, bastões, fitas, instrumentos e ritmos musicais. As suas tradições são repassadas pela transmissão oral e sua herança passada entre gerações pelos pais e avós (KINN, 2006, p. 71).

De fato, cada um dos ternos de guarda citados possui uma cor que serve como identificação para o grupo, e semelhantemente ao que foi descrito pelo autor, essa cor é usada não somente nas vestimentas dos participantes como também nos instrumentos, mastros de bandeiras, adornos e adereços diversos.

Mesmo que algumas cores se repitam, como, por exemplo, no caso dos Ternos de Moçambique Camisa Rosa e Águia Branca, em que ambos utilizam a cor rosa,

predominantemente, algumas diferenciações sutis ocorrem: o Terno Águia Branca utiliza também o branco com o rosa como forma de identificação. Alguns ternos utilizam três cores como forma de identificação, como, por exemplo, o Terno Camisa Verde que utiliza, principalmente, o verde, mas, também, usa o branco e o amarelo. Outra diferenciação importante, além das cores, é a que citamos no tópico anterior, referente ao tipo de cada terno, seguindo a classificação dos sete “irmãos” da Congada, de modo que um terno de Congo se difere de um Terno de Moçambique, seja na vestimenta, seja no compasso, nas coreografias, enfim, fundamentalmente, em tudo.

Cada terno de guarda da Congada possui também uma sede, que recebe o nome de quartel; e um líder, o capitão do terno. O capitão de cada terno, em geral, utiliza uma coroa e um bastão coloridos e ornamentados com as cores de cada terno, além de um apito do qual se vale para controlar o terno durante suas apresentações. Na fotografia 21, vemos o bastão do capitão do terno que, na Congada, é um instrumento que concede poder para as lideranças do terno e tem uma influência africana direta. O bastão em específico, mostrado na fotografia, é um dos bastões mais antigos da festa de Ituiutaba, segundo informou o 2º capitão do Terno Lua Branca, atual dono, que herdou do pai, um dos congadeiros mais antigos da cidade, já falecido.

Fotografia 21 – Bastão do 2º capitão do Terno Lua Branca



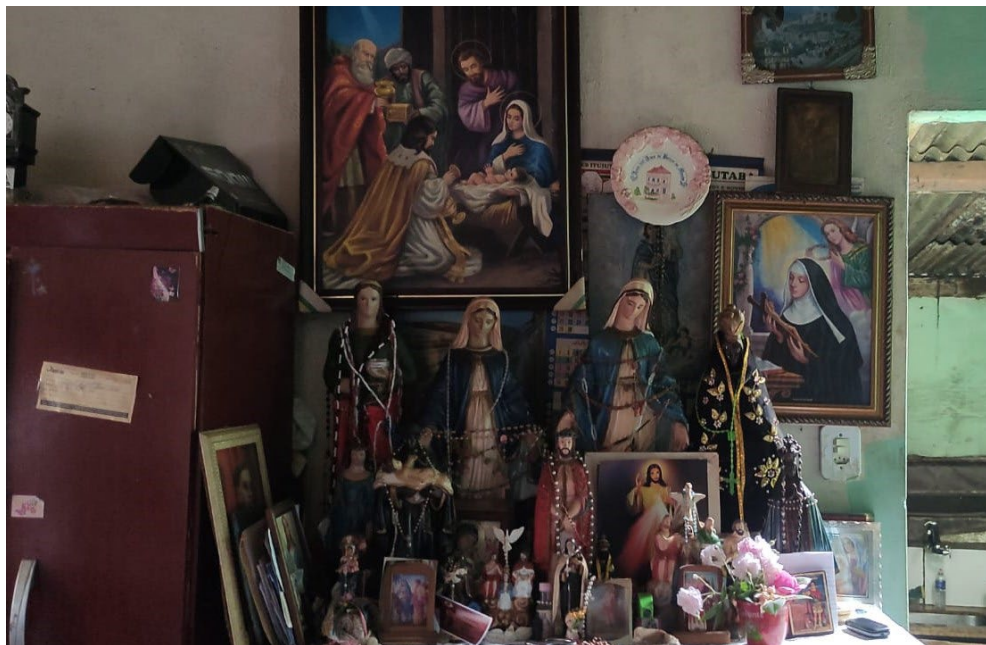
Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

O líder é, geralmente, o fundador do terno, no caso dos ternos mais novos, ou então é o membro mais velho, nos ternos mais antigos. Já o quartel, não é simplesmente uma sede onde se guardam os materiais do terno ou em que as pessoas se reúnem para ensaios, ele é:

a casa sede, tem raízes, história, ele se constitui na centralidade do grupo, ou seja, é o lugar de referência e de poder. O quartel corresponde ao lugar de saída e de chegada dos soldados e do terno. O quartel é o lugar em que as pessoas, sejam elas parentes, ou soldados, vão-se juntando e constituem uma organização hierárquica da Congada (KINN, 2006, p. 88).

A fotografia 22 apresenta o altar no interior do quartel do Terno Marinheiros de Santa Luzia, lembrando que a sede de cada quartel é também a residência dos fundadores na grande maioria dos quartéis da cidade.

Fotografia 22 - Altar no quartel do Terno Marinheiros de Santa Luzia



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

Mesmo com tantos aspectos tradicionais dos grupos e membros que fazem a Congada, cotidianamente, devemos considerar, no entanto, a dinamicidade da festa que, embora possa repetir, anualmente, alguns ritos, ainda, assim, é capaz de se reinventar e de despertar renovada paixão pelos praticantes, sem, contudo, deixar de atrair novos interesses por parte dos participantes que aderem aos ternos ano após ano. “A Festa de Congada não é apenas um fato histórico, estagnado no passado”,

afirma Domingues (2019, p. 160). Mais adiante, a autora conclui, dizendo que a Festa de Congada “[...] produz efeitos de sentidos a partir da historicidade do acontecimento emitido pelos discursos, que se atualizam, circulam em diferentes tempos e participam constantemente do processo identitário dos diferentes sujeitos”. (DOMINGUES, 2019, p. 160).

Outro autor que, também, aponta o caráter dinâmico da festa é Sousa. Para ele, o dia da Abolição da Escravatura, 13 de maio, é uma prova disso, pois nessa data acontecem comemorações que na realidade

são comemorações dos grupos de Congado em celebração à abolição da escravatura que só muito recentemente foram incorporados ao calendário festivo de praticamente todos os grupos congadeiros, o que mostra o dinamismo que cria novas modalidades de cerimônia religiosa que reforça, reafirma e atualiza as festas de coroação de reis como elemento de relevância ainda nos dias atuais. (SOUSA, 2011, p. 211)

Nesse sentido, a festa continua a incorporar, em seus processos, elementos que se conjugam com o presente, atitude necessária para se combater o racismo, que, também, modifica-se e reinventa-se, tornando seu combate tão difícil.

Tal dinamicidade e processo identitário estão presentes com todos os efeitos na Festa de Congada que acontece em Ituiutaba, principalmente nas expressões corporais dos indivíduos, conforme conferiremos no próximo capítulo. A Festa de Congada tem se mostrado além de um ato cultural, um ato político de luta pelo direito do negro em pertencer a um espaço



na sociedade brasileira; luta que se manifesta também nos corpos dos congadeiros e congadeiras que mantêm essa tradição viva.

Conforme vimos ao longo do capítulo, por meio da Festa de Congada, afro-brasileiros utilizam seus corpos para protestar e para lutar, por meio da festa, afinal de contas, o corpo também pode ser uma arma de luta para a conquista de direitos. No próximo capítulo, veremos de que maneira se dá esse tipo de luta, entendendo as expressões corporais presentes na festa.

## **AS EXPRESSÕES CORPORAIS PRESENTES NA FESTA DE CONGADA**

O capítulo 3 dedicou-se à apresentação da Festa de Congada a qual mostra-se enquanto uma confirmadora da identidade negra em Ituiutaba. No presente capítulo, teremos uma perspectiva de como as expressões corporais atuam nesse processo identitário que é, simultaneamente, festa e movimento político, celebração e ato de resistência. Assim, teremos uma visão mais precisa do que é o conceito de expressão corporal, a partir das discussões entre vários autores, nem todos relacionados à Geografia. No segundo tópico, vamos analisar mais detalhadamente as expressões corporais presentes na Festa de Congada de Ituiutaba-MG, para determo-nos, no terceiro tópico, mais profundamente, na expressão corporal da dança e de como entendê-la enquanto movimento de resistência.

Para atingir tal intento, veremos como o corpo coloca-se diante do outro, já que o corpo é, nas relações socioespaciais, uma fronteira entre o eu e o outro (WOODWARD, 2000). No entanto, a partir do momento em que se iniciam as práticas corporais, ou seja, do momento em que o corpo começa a agir com intencionalidade para abrir um canal comunicativo, seja com outros ou conosco mesmo, temos a definição de uma identidade própria. As práticas corporais, em conjunção com o espaço humano, formam o que se define por corporalidades, e é essa corporalidade que inicia o processo de expressão corporal.

## **O conceito de expressão corporal**

A expressão corporal, utilizada por diversos animais para demonstrar medo, alegria, ímpetos reprodutivos e outros instintos primitivos, tem, na espécie humana, o seu ápice, pois é largamente utilizada por todos nós, de crianças a idosos, em vários horários e momentos do dia, para demonstrar e comunicar sentimentos mais complexos, e, às vezes, até para estabelecer comunicação. Abrange, desde um simples olhar enviesado para representar desdém, até um complexo ritual religioso ou social, como o ajoelhar e o adorar durante a transubstanciação católica ou manter a postura firme e ereta, com a mão sob o peito, enquanto se executa o Hino Nacional.

Em outras palavras, a expressão corporal pode ser uma simples careta, ou um complexo ritual ritmado e coreografado, conforme apresentado na Fotografia 23, que é como ocorre nas festas de Congada pelo Brasil, nas quais tal ritual representa um referencial de resistência não só contra o racismo, mas contra a própria destruição da cultura e da identidade afro-brasileira.

Fotografia 23 – Coreografia na Festa de Congada



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Para melhor entendermos o conceito de expressão corporal, devemos, primeiramente, ter noção do que é a própria corporeidade. Já debatemos extensamente sobre perspectivas diversas e definições do corpo no capítulo 1, por isso deter-nos-

emos, especificamente, em discutir a corporeidade, sua relação com o lugar, e, em seguida, o conceito de expressão corporal.

Para Sousa (2011), a corporeidade é

o resultado da experiência íntima do ser humano com seu corpo e junto a outros seres quando da tentativa de organizar seus lugares. Neste ponto de vista, uma dimensão espacial é nitidamente relacionada à ideia de corpo quando falamos em corporeidade. O que se estabelece aí é a noção de que a partir do movimento, do deslocamento e das trajetórias espaciais dos corpos são elaboradas corporeidades, como se os aspectos do corpo se intercambiassem com a extensão espacial. (SOUSA, 2011, p. 111)

Para o autor, a corporeidade nasce da relação entre espaço e experiência corporal, numa relação de cobertura de distâncias a partir do deslocamento. No entanto, não é apenas o movimento que configura uma corporeidade, práticas corporais diversas podem fazê-lo, principalmente, se nos situarmos na Festa de Congada, que produz espacialidade e corporeidade por meio de rituais, danças e cerimoniais, conforme observaremos no próximo tópico.

Connerton (1999), no entanto, configura a corporeidade como sendo definida pelas práticas corporais, exercícios produzidos com a intenção de criar comunicação entre pessoas. A expressão corporal, nesse sentido, também pode ser lembrada como linguagem corporal, pois estabelece uma comunicação entre locutor e interlocutor, como qualquer idioma falado, com o agravante de ser uma linguagem universal, capaz de ser entendida não só por indivíduos nascidos em continentes distintos, mas, também, por pessoas nascidas em momentos históricos diversos.

Isso pode ser visto no cinema mudo de Charlie Chaplin ou até mesmo em esculturas renascentistas de Michelangelo, ou de Leonardo da Vinci.

Para Pino (1996), a tomada de consciência de si mesmo dos indivíduos inicia-se com a relação entre corpo e espaço. Mas, ao contrário do que acreditam os outros autores citados, a corporeidade não nasce da experiência de vida baseada no local de vivência da pessoa, para esse autor, ela se situa no contato entre o sujeito e o espaço. Sem o espaço, não é possível ao ser humano situar-se, e, portanto, ele não teria consciência corporal.

Tal pensamento é mais bem explicado nas palavras de Sousa (2011, p. 113) ao dizer que “a existência de um mundo material necessita de um sujeito corpóreo, que no que lhe concerne só se sente um sujeito corpóreo porque pode experienciar um mundo material, tido como a extensão onde se distribuem os objetos e corpos que servem de referenciais para que um sujeito corpóreo tome consciência de si”.

Para podermos avançar na discussão e começarmos a entender o conceito de expressão corporal propriamente, é necessário retomar o conceito de linguagem corporal, que foi brevemente citado, mas não desenvolvido. Apesar de universal, a linguagem corporal apresenta variações entre diferentes culturas e sociedades, de modo que alguns ritos, danças e cerimoniais podem não fazer sentido ou não representar nenhum sentimento afetivo em duas civilizações distintas. No Antigo Regime, século XVI, por exemplo,

(...) a linguagem corporal também desempenhava um papel importante por ocasião das frequentações preliminares à corte amorosa. Quando faltavam palavras, os gestos podiam bastar: piscadas de olho,

apertos de mãos, beijos furtivos, lutas disfarçadas, batalhas de bolas de neve e outras demonstrações de amizade, modos de comunicação simples e fáceis de compreender podiam significar um interesse particular da parte de um/uma jovem. (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 230).

No exemplo em questão, estamos falando da sociedade europeia num período de intensa repressão e de controle religioso. Os casamentos, eram, geralmente, arranjados, de acordo com os interesses econômicos e sociais e não românticos. Manifestar sentimentos de afeição de uma maneira tão velada e discreta pode não fazer sentido atualmente, mas era o possível diante de uma sociedade tão rígida como no Antigo Regime, época anterior à Revolução Francesa de 1789.

Podemos perceber, assim, a corporeidade atuando como forma de estabelecer comunicação, que é o conceito básico de expressão corporal. Ferreira desenvolve essa ideia com outras palavras: “A corporeidade apresenta-se, nesta perspectiva, na forma de estrutura textual, de sistema que “fala”, a cada instante, na gestualidade que lhe é impressa, nas emoções que expressa, nas técnicas que mobiliza, nas aparências que manifesta.” (FERREIRA, 2013, p. 501). Além da gestualidade, também se encaixam manifestações simbólicas diversas, sendo a dança uma importante demonstração desse manifestar corporal.

A dança é capaz de abrir possibilidades inúmeras de comunicação, que beiram ao infinito. Por meio dela, somos capazes de demonstrar alegria, felicidade, contentamento; é possível, inclusive, contagiar outros com a dança; sensualizar, seduzir, encantar, fascinar; demonstrar amor, compaixão, carinho, ternura, afeto numa canção de ninar; extravasar o ódio, a

euforia, aliviar o estresse em um show de rock; comemorar, celebrar, partilhar, enfim, formas e alternativas quase infinitas de comunicação. No último tópico do capítulo, iremos tratar especificamente da dança.

Porém, nem mesmo na dança, a linguagem estabelecida pela expressão corporal é totalmente garantida de se fazer compreender. Se até mesmo na linguagem escrita e na linguagem oral podem ser cometidos erros de comunicação, quanto mais numa linguagem carregada de símbolos como na linguagem corporal. Erros podem ser cometidos, o que não anula, porém, a sua importância comunicacional. Trata-se de uma linguagem mais sutil, com nuances delicadas, o que exige mais atenção por parte do interlocutor:

O trabalho de tradução intersemiótica que o “vocabulário corporal” convoca sempre se vislumbrou, todavia, tarefa árdua e ingrata, senão mesmo obsoleta. Se na sua dimensão anatomo-fisiológica o corpo se apresenta como evidência que va de soi, já a sua simbolização, ou seja, a linguagem corporal de que é investido é sempre enigmática, controversa, escorregadia, ambivalente. (FERREIRA, 2013, p. 502)

A compreensão da expressão corporal pode ocorrer de forma desconexa e, às vezes, levar a erros e a mal-entendidos:

É nesta perspectiva que se pode compreender como, na ausência de codificação tácita e instituída relativamente a alguns sinais corporais, ou conseqüente descoincidência entre gramáticas de produção e gramáticas de interpretação desses mesmos sinais, podem ocorrer equívocos e



transgressões, voluntárias ou involuntárias, em atos tão simples e banais como um olhar, um sorriso, um cumprimento, um adorno ou um gesto que, sendo adequado num contexto ou situação, noutro pode ser tomado por ofensivo, ridículo, estranho. (FERREIRA, 2013, p. 502)

Superadas tais dificuldades de comunicação, a linguagem corporal demonstra a sua importância. E não é só para expressar emoções ou para construir técnicas, a expressão corporal, quando utilizada como linguagem corporal, também é importante na formação de territorialidades, definição essa que, conforme vimos no tópico anterior, aglutina, conceitualmente, as porções de território, de espaço e de identidade. É o que afirma García Canclini (2006) quando nos diz que a compreensão da identidade, associada ao território, é conduzida por meio das vias de comunicação. Tais vias de comunicação não seriam outras que aquelas trabalhadas pela expressão corporal: “[...] o relato artístico, folclórico e comunicacional que a constitui se realiza e se transforma em relação a condições sócio-históricas não redutíveis à encenação” (GARCÍA CANCLINI, 2006, p. 138).

Sousa (2011, p. 217) também concorda com a autora ao dizer que “Na contemporaneidade, os festejos do Congado que ocorrem por diversas áreas do estado de Minas Gerais territorializam a corporeidade negra ao festejar suas memórias, criando lugares ao consagrar espaços”. A afirmação do autor, de fato, coloca em evidência a formação de territórios por meio da corporeidade.

Um dos exemplos que mais se presta à formação de formas de resistência por meio da linguagem corporal é a Capoeira. A Capoeira possui elementos históricos e culturais

africanos e, por esse motivo, chegou a ser proibida no Brasil por muitos anos (PEREIRA, 2019). Por trazer elementos musicais tais como o ritmo e a marcação temporal, além de elementos de artes marciais, como golpes de ataque e de defesa, a capoeira serve-nos muito bem como uma forma de utilização do corpo para a expressão.

A corporeidade na capoeira assume uma dimensão que extrapola a questão meramente física. O corpo assume importância porque é entendido como manifestação dos comportamentos e valores culturais. O movimento é, nesse sentido, uma própria representação a cultura que nunca está estática, como também um símbolo da vida. (PEREIRA, 2019, p. 9)

O fato de a Capoeira estar presente com tanta força em nossos dias atuais, apesar de ter sido proibida no passado, é uma mostra de como ela própria é uma forma de resistência à negação da cultura afro-brasileira em nosso país. Uma forma de utilizar o corpo para comunicar a recusa a essa prática abusiva de impor a cultura europeia sobre povos não brancos, é um perfeito exemplo de expressão corporal utilizada como resistência.

Demonstrar como a Capoeira se constitui como um modo de valorizar, demonstrar e manifestar a cultura e os valores de um povo serve-nos como um exemplo distinto do foco do nosso trabalho, sendo esse a Congada. Utilizamos um exemplo diverso para demonstrar que a expressão corporal é um conceito dinâmico, em movimento, assim como a própria vida, reutilizando a metáfora de Pereira. E como tudo o que é dinâmico, a expressão corporal também sofre modificações. A Congada e a Capoeira são dois exemplos disso, duas formas de expressão corporal utilizadas para representar a força, a importância e a luta

do movimento negro que se constituíram de formas diferentes, embora tenham propósitos semelhantes. “Em síntese, tal como sucede com a linguagem verbal, também a “linguagem do corpo” se multiplica culturalmente, em diversas línguas corporais.” (FERREIRA, 2013, p. 503)

No entanto, indiferente de qual cultura estivermos tratando, a verdade é que a expressão corporal vai muito além de expor sentimentos, demonstrar reações, estabelecer linguagem ou definir territórios; a expressão corporal também é uma forma de luta utilizada por minorias com o seu direito a voz negado; sem poder recorrer diretamente aos meios de comunicação possíveis, utilizam o corpo como forma de simbolizar e de externar o seu protesto diante das condições que as subjugam e as discriminam. Mesmo no silêncio, ou melhor, na inércia, o corpo continua a se expressar, mesmo quando não é de vontade do indivíduo, a expressão corporal emite algum significado, inclusive, coletivamente. Nas palavras de Ferreira, podemos entender com mais detalhes o que isso significa:

Todo o vestígio que emane da superfície do corpo possui o valor semiótico de indício. Esses sinais comunicam mesmo que não haja emissão intencional de mensagens, em situações em que a capacidade de controlo das expressões corporais é limitada ou nula. Ainda que o indivíduo guarde silêncio, cada gesto, emoção, tonalidade, expressão facial, invoca subtilmente uma constelação de signos corporais ou infracorporais que, inevitavelmente, estabelecem laços comunicativos entre quem os envia e os recebe, exigindo aos interlocutores capacidades e gramáticas de produção e receção, de interpretação e decifração,

de codificação e descodificação de uma suposta “linguagem corporal”. (FERREIRA, 2013, p. 501)

As formas como os grupos de Congada manifestam sua resistência e afirmam suas identidades podem ser traduzidas sobre as formas de ritos, que incluem não só a dança, mas os diversos momentos de expressão corporal presentes no trajeto até a praça onde ocorre a festa e também na própria ocorrência da festa.

De acordo com Kinn,

Entre os congadeiros, os ritos se apresentam revestidos de atos e conjuntos de atos simbólicos, os quais são tomados de várias instituições, e o valor de cada um vai sendo atribuído aos meios de difusão cultural e a um conjunto de práticas sociais, quase sempre atreladas ao discurso social proposto pelo grupo. (KINN, 2006, p. 208)

Esses ritos, que são na realidade diversas práticas corporais imbuídas de significado na constituição do grupo, estabelecem comunicação entre os sujeitos sociais pertencentes à Congada com os que não são pertencentes, de maneira que atestam e demonstram sua cultura, exteriorizando sentimentos que, historicamente, sempre tiveram que ser represados internamente por negros. Essas práticas não estabelecem comunicação apenas com as pessoas presentes ali no momento da festa, elas transcendem e permitem aos congadeiros comunicarem-se com seus ancestrais, que lutaram para fazer e manter a Festa de Congada viva; permitem, também, que eles se comuniquem com suas entidades de devoção, sejam católicas, umbandistas ou de qualquer religião, conectadas à fé do congadeiro e de seu terno.

Com relação às religiões professadas pelos congadeiros, a madrinha do Terno Camisa Verde afirma, na entrevista que prestou ao canal Museu da Pessoa, que existem muitos membros que professam religiões de matrizes africanas, sem especificar quais religiões sejam, no entanto. A maioria, segundo ela, é praticante da religião católica, possuindo, até mesmo, catequistas e ministros na Igreja São Benedito.

Além de se comunicar com o próximo, como falamos, a expressão corporal também é utilizada para se comunicar com o sagrado. O ser humano pode usar seus corpos para louvar, bendizer, adorar, agradecer, pedir perdão, entre muitas outras formas de estabelecer contato com o divino. A forma que cada manifestação é feita depende da religião, do culto ou da crença, podendo variar, também, se é realizada individual ou coletivamente. De acordo com Portuguesez:

A religiosidade pode ser bastante espontânea, explicada a partir de experiências individuais, mas também pode ser mediada por sistemas estabelecidos de crenças, ritos e mitos. Em outras palavras, a religiosidade ocorre nos âmbitos do indivíduo e/ou da coletividade, podendo ou não ser mediada por uma religião estabelecida. (PORTUGUEZ, 2015, p. 20).

De fato, as formas de expressão corporal da religiosidade podem variar conforme a religião, mas não necessitam estar presas a uma religião específica para ocorrerem, cada indivíduo pode manifestar sua fé à sua maneira. Entre as formas de expressão corporal dentro de uma religião, algumas podem seguir uma forma de manifestação livre, enquanto outras estão presas a rituais, formas padronizadas a serem seguidas. Na Congada de Ituiutaba, sendo uma festividade católica, encontramos certas

manifestações que são rituais. A missa é um exemplo, assim como a procissão e o levantamento do mastro. Mas há, também, momentos livres, nos quais as pessoas se expressam utilizando sua fé e seus sentimentos, inclusive fora da profissão católica, manifestando devoção a Orixás e a Erês, os quais são de religiões como a Umbanda, por exemplo.

Sobre a utilização do corpo para estabelecer contato com o divino, com o sagrado, para transcender o plano físico e se conectar ao espiritual, precisamos entender que os símbolos são fundamentais, pois carregam um significado particular para a fé do grupo, que, no caso da Congada, é representada pelos ternos. Os símbolos também possuem um significado ligado à fé do próprio indivíduo, que pode diferir do significado que ele possui para o grupo, uma vez que é atrelado à subjetividade desse indivíduo.

Sousa (2011) explica-nos que

Este sistema de símbolos, através de seu conteúdo de significância, permite que os sujeitos sociais vinculem o sentido terreno de suas vidas a abstrações mais gerais. Esta abstração é realizada num sentido representacional, em que a ação prática não encerra toda a sua existência em si mesma, mas tem razões maiores, baseadas no mundo sobrenatural e na transcendência, por exemplo. (SOUZA, 2011, p. 63)

Em se falando de expressões corporais, cada símbolo pode ser representando por um gesto, uma expressão facial, um rito, uma dança e, até mesmo, por uma celebração ritualística. O que nos interessa saber é que cada ação, realizada pelo sujeito, é dotada de um significado que permite realizar a conexão com o sagrado, expressando, assim, a sua fé. A Festa de Congada é

repleta de ações ritualísticas, que permitem aos seus membros professarem suas crenças nos momentos da festa, sendo que algumas dessas crenças, sequer, eram permitidas ao negro durante a escravidão e, ainda hoje, são alvo de preconceito.

Sousa (2011) demonstra-nos que alguns corpos, justamente a partir da corporeidade, são considerados indesejáveis e, por isso, excluídos. São essencialmente os casos, em nossa sociedade brasileira, dos corpos pretos e pardos, confinados em senzalas no período colonial e atualmente alojados em favelas e em periferias dos centros urbanos, conforme vimos que as piores condições de moradia e sobrevivência em nosso país são destinadas à população negra.

A visão da sociedade com relação à Congada é semelhante, principalmente em Ituiutaba, cidade na qual a festa foi transferida de uma zona central para a periferia (RAFAEL, 2018), transportando, também, as corporeidades indesejadas para longe das partes “importantes” e principais da cidade<sup>12</sup>.

Os motivos de tal preconceito são inúmeros e já vimos uma abundância deles, acrescentando-se ao fato de que, na Congada, muitas expressões corporais ali produzidas são vistas por olhares preconceituosos e ignorantes como sendo obras de feitiçaria ou de possessão demoníaca. Uma reflexão superficial e imprecisa levaria a concluir que, para acabar-se com tal preconceito, bastaria que tais práticas fossem ocultadas ou alteradas. A realidade que anos e anos de luta do movimento negro mostram é a solução ser justamente o oposto. Para superar

---

<sup>12</sup> Essa transferência de localidade ocorreu na década de 1970 e explicada em detalhes no livro *Ritmos e Cores do Catolicismo Negro Em Ituiutaba: As Territorialidades da Festa de Congada Entre 1950 e o Tempo Presente*, de autoria de Luana Regina Mendes Rafael e Anderson Pereira Portugal.

essa ideia hegemônica de preconceito e de aversão, é preciso justamente expor no corpo a identidade e a cultura, corporalizar a historicidade e os costumes afro-brasileiros presentes na Congada.

É exatamente esse o processo de reiteração que Butler fala no trecho: “That this reiteration is necessary is a sign that materialization is never quite complete, that bodies never quite comply with the norms by which their materialization is impelled” (BUTLER, 1993, p. 2). Enquanto forças hegemônicas impõem que determinados corpos não são importantes (doesn't matter) devido à sua própria corporalidade, é reiterando essa mesma corporalidade, através das expressões corporais, que esses mesmos corpos confrontam tais forças hegemônicas e provam sua importância, no processo que Butler chama de materialização (bodies that matter).

O encontro festivo da Congada tem justamente esse propósito de ruptura com as forças sociais opressivas que impelem corpos pretos e pardos para as periferias e para o ocultamento de seu caráter e de suas identidades. Trata-se de um movimento político, certamente, mas que não perde sua configuração própria de festa em romper com o cotidiano e permitir extravasar, por meio, principalmente, da dança e de demais expressões.

No caso específico dos grupos de Congado, esta construção dos ‘espaços que pesam’ passa pelo entendimento do lugar festivo como um drama social que permite a ficção política e as heterotopias, onde corpos generificados e racializados, quando se encontram e festejam o/no espaço, constituem corporeidades que atuam na ruptura e ressignificação



dos seus lugares sociais hierarquicamente subalternizados nas geometrias de poder. (SOUSA, 2011, p. 201)

Esse entendimento de utilização de corpos para a expressão comunicativa é melhor entendido se voltarmos às origens da formação das Congadas em nosso país. Estamos falando dos povos africanos, instaurados em nossa terra, povos que não possuíam uma comunicação baseada na escrita, mas que traduzia sua cultura na oralidade e na expressão corporal.

Os rituais de muitas das tribos africanas se constituem, dessa maneira, na prática de produção textual, onde rituais performativos baseados na oralidade e nas danças constroem narrativas que revelam estética e filosoficamente as visões de mundo e os significados da vida para estas sociedades. (SOUSA, 2011, p. 234)

Além dos rituais de que o autor fala, podemos incluir nessas expressões corporais, também, as pinturas que eram realizadas em seus corpos, os adornos e os adereços colocados sobre si mesmos e a linguagem não verbal que se estabelecia por gestos, podendo esses ser simples ou de graus mais elevados de complexidade, como em cerimônias festivas, por ganharem a dimensão ritualística. Tais formas de comunicação eram, principalmente, características dos grupos étnicos bantos, que constituíram a imensa maioria dos povos escravizados, trazidos para essa localidade que, atualmente, é o estado de Minas Gerais. Essa forma comunicativa, baseada, principalmente, nos corpos e na oralidade influenciou, sobremaneira, a realização da Congada que ocorre em todo o estado, principalmente em Ituiutaba. No

próximo tópico veremos com detalhes essa forma comunicativa nas expressões corporais da Festa de Congada.

### **As diferentes expressões corporais presentes na festa.**

As expressões corporais, assim como todas as atividades humanas, são carregadas de intencionalidade, ou seja, possuem um motivo e almejam a conquista de um objetivo, que pode ser dos mais diversos. Cada expressão corporal presente na Festa de Congada de Ituiutaba não pode diferir, todas elas têm em si uma intencionalidade e, como já vimos, um significado, um código, uma sintaxe narrativa e semântica, pois estabelecem uma comunicação, pois transmitem uma mensagem com um interlocutor.

Para podermos visualizar e perceber algumas das diversas expressões corporais presentes na festa, e inclusive entender e compreender os seus significados, evocamos a Paul Claval, que enfatiza:

A construção do espaço reduz muito as possibilidades de expressão espacial das categorias as mais pobres e fracas da população. Esses grupos esforçam-se por um reconhecimento da sua existência através de ações visíveis com forte carga simbólica. Daí a competição para o uso do espaço público — e as guerras culturais, que caracterizam muitas sociedades (CLAVAL, 2011, p. 19).

De fato, toda a história brasileira é marcada por um forte preconceito e discriminação dos negros, relegando a eles as piores condições de vida e de trabalho, o que de fato os classifica como uma das “categorias mais pobres e fracas da população”,

marginalizando-os para as periferias das cidades, inclusive em Ituiutaba. Entre as ações visíveis de forte carga simbólica encontramos exatamente as expressões corporais que são o foco do nosso trabalho, aliás toda a Festa de Congada pode ser considerada uma ação fortemente visível com uma carga simbólica ainda mais forte, e as expressões corporais são apenas uma parte de toda essa ação visível. A última parte do trecho de Claval, “competição para uso do espaço público”, também se faz presente na Festa de Congada, conforme foi explicada no trabalho de Luana Rafael (RAFAEL, 2018).

Dentro dessa competição do espaço público, muitas negociações são efetuadas entre os membros da Congada, mais especificamente, os participantes de cada terno, e os vizinhos, que podem se sentir incomodados com as práticas próprias da Congada. No entanto, tais práticas, justamente por usarem o corpo, por vezes, tornam-se irresistíveis, como constatamos no trecho a seguir:

Em geral, os sons das caixas anunciam que o terno está na rua, e as casas que, geralmente, são fechadas entre nove e dez horas da noite, se abrem para que os seus moradores vejam a marcha dos componentes do terno. A situação que antecede à passagem do terno é facilmente perceptível, pois a única luz que se percebe nas casas é a da televisão. Com a aproximação do terno, mesmo sem desligar a televisão, as pessoas saem das casas e vão até o portão, geralmente alto e gradeado, de ferro, e não raro protegido com cerca elétrica; e na divisa dos espaços privado e público, os moradores saúdam os componentes da Congada. (KINN, 2006, p. 132)

Não é apenas o som dos tambores que mobilizam a população a sair de suas casas, uma vez que, apenas o som poderia ser ouvido na própria residência; são as práticas dos congadeiros que atraem a atenção dos vizinhos, melhor dizendo, suas práticas corporais, que se manifestam nas danças, nos combates simulados e nas demonstrações diversas de fé, manifestações que são o que despertam a curiosidade das pessoas e as fazem sair de suas casas. Tais práticas expressam aquilo que o congadeiro traz em seu coração, sentimentos ligados não apenas à fé, mas, também, ao orgulho de poder demonstrar práticas culturais ancestrais, guardadas nos corações de seus antepassados contra toda forma de discriminação e de opressão, afinal de contas, como vimos, o corpo também é utilizado para estabelecer linguagem e transmitir mensagens.

As festas de Congada, conforme já dissemos, não são todas iguais em todo o território brasileiro. Não se trata apenas de mudanças nos rituais, mas de mudanças nas músicas, nas crenças e, principalmente, nas expressões corporais. É importante que se diga, as festas de coroação dos reis e de rainhas negros que aconteciam na África não deram origem apenas à Congada, atualmente são muitas as festas que tiveram essa mesma origem, como demonstra o trecho:

Esses reinados tinham o sentido de relembrar ao poder colonial português as cortes africanas, fazendo com que reis e rainhas coroados nas Igrejas escolhidas para receberem exclusivamente negros e descendentes fossem autorizados a reinar em algumas festas religiosas e, também, em alguns feriados do calendário oficial de um Estado escravagista. Eles permanecessem até hoje nos maracatus de

Pernambuco e em outras manifestações também religiosas e festivas, como congadas, congos, reis do congo, moçambique, ticumbi, bandas de congo, entre muitas outras maneiras de unir histórias ancestrais africanas a sistemas católicos ou de divulgar permanentes processos de valorização de identidades e patrimônios afrodescendentes (LODY & SABINO, 2015, p. 26).

A Congada de Minas Gerais segue influências dos povos que aqui se instauraram no período da Colonização, que também é o período de surgimento das festas de coroação dos reis negros que deram origem às Congadas.

De acordo com Sousa (2011), o grupo étnico negro trazido para o trabalho escravo em Minas Gerais é, majoritariamente, o banto, o que explica, também, o maior número de congadas nesse estado. A presença do banto influenciou fortemente a formação da Congada em estado mineiro pela estratégia que utilizou como forma de manter vivas suas tradições culturais, incorporando elementos de outros povos em suas práticas, ao contrário de sudaneses, por exemplo, que confrontavam o que era diferente. Segundo o autor:

Nesse processo, os bantos acabaram por incluir elementos de outras culturas a partir de uma leitura própria realizada por seus instrumentos cognoscitivos. Assim, ao mesmo tempo em que se transformava ao entrar em contato com outros sistemas culturais, os bantos acabavam por transformar também os aspectos culturais de outros grupos. Os sudaneses, povos constituídos por negros e negras provenientes da África Ocidental e que

forneceram grandes contingentes populacionais sobretudo para a Bahia, contrariamente, ao entrarem em contato com outros sistemas culturais, sobretudo em situações que os impelia a subjugação, criaram uma estratégia de resistência a partir de uma atitude de confronto cultural. (SOUSA, 2011, p. 213)

A Festa de Congada, além de ser um espaço de manifestação e de reafirmação da identidade e da cultura negra, também é um espaço para a manifestação da religiosidade, independente de qual seja o credo professado. Usamos aqui a palavra espaço no lugar de momento ou de oportunidade, não sem motivo. O espaço, segundo Rosendahl (2002) constitui uma dimensão imprescindível para a realização da prática religiosa. Para Sousa (2011, p. 70) “a espacialidade é o que permite o caráter coletivo do fenômeno religioso e a extensão dos elementos do sagrado para além de sua dimensão da individualidade.”

O espaço da Festa de Congada é propício para a prática da multirreligiosidade, ou plurir-religiosidade, palavras que designam a prática de mais de uma fé religiosa por um indivíduo. Em grupos ou em comunidades, a multirreligiosidade também é possível, embora sua ocorrência seja muito mais rara e mais difícil de perceber também. Tal espaço é possível para esse tipo de ocorrência, devido ao caráter de diversidade da Festa de Congada, que abrange religiões além da hegemônica (católica) e diversidade de gênero, também, ou seja, há uma abertura para minorias. Sobre a diversidade e multirreligiosidade:

O discurso da diversidade vem jogar luz sobre esse debate, mostrando que todas as formas de relação do ser humano com sua(s) divindade(s) constituem práticas religiosas dignas de respeito e de proteção

legal de sua liberdade de existir. As ideias de diversidade, enquanto discurso e prática política, indicam os caminhos para uma sociedade plurirreligiosa, onde cada segmento tem o direito de existir e o dever de respeitar a existência dos outros grupos. (PORTUGUEZ, 2015, p. 13)

Nesse sentido, a Festa de Congada é, de fato, espaço em que se manifestam práticas religiosas que variam entre católicas, umbandistas, candomblecistas, entre outras. Pergunta-se, assim, o que tal fato tem a ver com as expressões corporais? Tem a ver que nesse espaço da Congada encontramos exemplo de mais uma diferente prática corporal, a manifestação do sagrado, no sentido em que o sagrado representa aquilo que nasce da fé popular, da fé de cada indivíduo ali presente, manifestando a sua crença, individualmente, ou coletivamente, quando as práticas corporais combinam-se de maneira ritualística.

Falaremos, agora, especificamente das diferentes expressões corporais que ocorrem na Festa de Congada de Ituiutaba. Tais expressões corporais estão divididas em nosso texto de acordo com a sequência ritualística em que acontecem e devemos nos lembrar que todas recebem uma influência tríplice a saber: influência africana, portuguesa e, é claro, brasileira. Alguns dos ritos apresentam mais de uma expressão corporal, como a procissão, que envolve cântico, dança, encenação, oração. Tentaremos seguir cada rito de acordo com a sequência que ele acontece na festa.

A primeira expressão corporal realizada por cada terno no início da Festa de Congada é a Alvorada, rito que sinaliza a saída de cada terno do quartel e recebe esse nome, pois é realizada ao raiar do dia. A Alvorada logo é seguida pela procissão ou pela

caminhada, que consiste na ida dos membros do terno do quartel que vão caminhando em direção à Praça 13 de Maio. Conforme nos informou a madrinha e fundadora do Terno Marinheiros de Santa Luzia, alguns ternos levam seus membros de ônibus até próximo à praça, ou seja, nem todos vão caminhando todo o trajeto. Todos eles, no entanto, saem dos quartéis, passando por um símbolo importante na Congada, o **portal**. Conforme falamos anteriormente, o símbolo é de extrema importância na comunicação religiosa, e na Festa de Congada não é diferente. Um dos primeiros símbolos com o qual temos contato durante a festa são os portais, que demarcam o ponto de entrada, para ser feita a passagem entre os locais ou para os momentos sagrados da festa.

Acontece, entretanto, que no Congado, como na totalidade das festas da religiosidade popular no Brasil, sinalizando os locais de saída ou entrada dos espaços de celebração não são portas, e sim portais. Estes últimos, com sentidos muito mais densos que as primeiras, não representam apenas um espaço físico, mas marcos simbólico-espaciais envolvidos na realização de ritos de passagem (SOUSA, 2011, p. 80).

Essas passagens são realizadas em momentos específicos além da Alvorada, quando, por exemplo, os ternos visitam as casas dos fiéis, que pedem por esse tipo de visita, seja por devoção pura e simples ou por envolver o pagamento de alguma promessa. No momento em que os ternos adentram ao espaço das residências com as imagens de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito ou Santa Luzia, para citar alguns exemplos, seus corpos e mentes se transformam, pois acabaram de adentrar a um espaço



sagrado no qual se manifestarão práticas religiosas, como a reza do terço e a execução de cânticos de louvor. A saída da casa, ao final da manifestação religiosa, também é realizada por meio da passagem do portal, que marca a volta dos congadeiros e dos devotos para a parte profana da Congada, e o espaço antes sagrado volta a ser apenas a residência dos devotos.

Dentro destes locais sagrados ocorrem outra prática corporal de caráter devocional que já citamos, a reza do terço, também conhecido como rosário. Tal reza, que é muito popular em países católicos de devoção mariana, como no caso do Brasil, tem suas especificidades quando ocorrem na Festa de Congada, principalmente pelo culto a Nossa Senhora do Rosário. De maneira geral, conforme já explicamos, a Festa de Congada, atualmente, é uma festa de devoção aos santos negros católicos e a Nossa Senhora do Rosário.

Em Ituiutaba, o santo louvado junto a Nossa Senhora do Rosário é São Benedito, um santo negro, filho de escravo nascido na Itália; sua devoção pelos congadeiros explica-se pela familiaridade com os descendentes de escravizados que praticam a Congada. Acredita-se que a devoção à Virgem do Rosário, como é lembrada por alguns congadeiros, tenha origem com o sincretismo religioso dela com Iemanjá. Assim, a prática da devoção do rosário, extremamente presente nas festas de Congada pelo Brasil, pode ter ganhado popularidade devido à sua semelhança com um artefato oracular que era utilizado por sacerdotes africanos, antes da colonização ibérica, na região que atualmente é a Nigéria, o rosário de Ifá (SOUSA, 2011).

Alguns ternos de maior tradição católica rezam o terço antes mesmo da Alvorada, o que se configura como mais uma expressão corporal realizada e que, como todas as outras,

envolve-se com a fé dos membros. Outros ternos praticam outras orações e expressões corporais de fé; independente da religião professada. Assim, o importante é que tais expressões corporais citadas relacionam-se com o sagrado e estão conjugadas com a fé dos congadeiros e dos devotos, mas não se limitam apenas ao espaço da fé. Também, carregam consigo o peso da cultura e da tradição dos ancestrais das famílias congadeiras e até dos antepassados africanos de antes da chegada dos portugueses. Nesse sentido, existem diversas outras práticas corporais que reproduzem costumes herdados da própria África e que se mantiveram vivos, devido às lutas desses homens e dessas mulheres de corpos pretos e pardos. Além das rezas e orações, a Alvorada na Congada é marcada pela presença de danças étnicas que expressam a conexão profunda com as tradições umbandistas e candomblecistas.

Cada uma dessas manifestações possui características únicas e significados culturais distintos. O Batuque, por exemplo, é conhecido por seus ritmos vigorosos e movimentos enérgicos, representando a resistência e a vitalidade da cultura afro-brasileira. O Jongo, por sua vez, resgata tradições ancestrais, com rodas de dança em que os participantes se revezam no canto e na percussão, celebrando a história e a identidade dos negros. Já a dança dos Orixás, como a de Iansã e Oxum, traz elementos sagrados da religião afro-brasileira, representando divindades femininas e suas características particulares. Essas danças étnicas são não apenas uma forma de expressão artística, mas também uma maneira de honrar os ancestrais, manter viva a herança cultural e fortalecer a identidade das comunidades congadeiras. Ao explorar os movimentos, ritmos e gestos dessas danças, os congadeiros e devotos estabelecem uma profunda conexão com a espiritualidade e a história que permeiam a Congada.

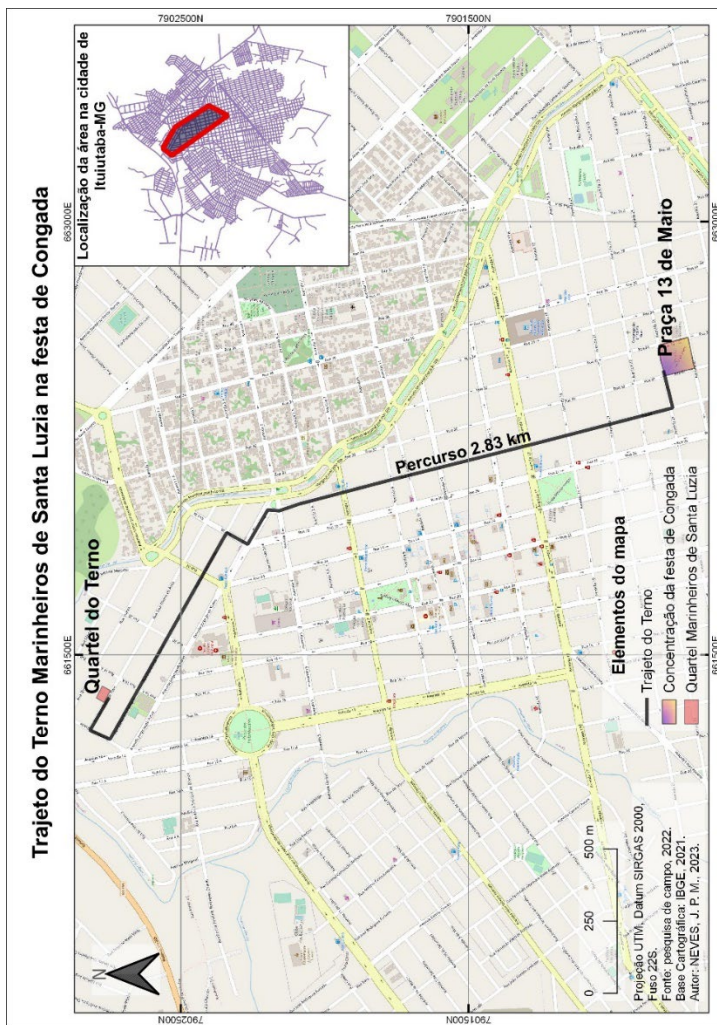
Em seguida à Alvorada, passaremos agora a outro ritual, também muito importante, no qual o corpo é ainda mais utilizado para se expressar, estabelecer territorialidades e demonstrar resistência. A procissão ou a caminhada dos ternos de guarda, inicia-se nos quartéis de cada terno, a sede de cada um deles, e dirige-se até a Praça 13 de Maio, local de realização da festa, no caso de Ituiutaba-MG. Os quartéis de cada terno, geralmente, são a casa do capitão, líder, e na maioria das vezes, o fundador do terno. No quartel, são realizados os ensaios e, normalmente, lá se guardam todos os materiais utilizados pelo terno na festa, desde os instrumentos musicais até as vestimentas, os adereços e as fantasias.

A caminhada para alguns grupos pode ser longa, pois depende da localização de cada quartel e alguns estão em bairros mais distantes. Porém, mesmo sendo longa, em cada quartel os grupos permanecem unidos e não esmorecem, realizando, continuamente, a sua percussão, de responsabilidade da banda, e as suas coreografias, por parte do restante dos membros. Nesse momento da caminhada, ocorrem algumas das práticas corporais mais intensas, a dança. Na figura a seguir, temos uma noção espacial de como é esse momento da procissão a partir do trajeto de um dos ternos, o Marinheiros de Santa Luzia.

O grupo tem seu quartel, localizado na rua Saul Ribeiro de Assis. Logo após a alvorada, os membros saem em direção à rua Zumbi dos Palmares, pois não podem passar na frente do quartel que está situado na mesma rua. Da Zumbi dos Palmares, caminham até o cruzamento da rua 28. Percorrem a rua 28 até chegar ao cruzamento com a avenida 25, avenida pela qual adentram à Praça 13 de Maio. O trajeto é demonstrado na Figura 3.

Além disso, durante a procissão, todo o terno entoa cânticos de fé e de devoção aos santos católicos, como, também, músicas que remetem ao sofrimento do povo negro na travessia para o Brasil e já em solo brasileiro no período da escravidão. É, de fato, uma prática corporal intensa, com muitos significados. Pode representar o caminho da fé que muitos cristãos realizam, imitando os passos de Jesus no caminho do calvário, como, também, a travessia dos negros sequestrados de sua terra natal no período da escravidão (SOUSA, 2011, p. 209).

Figura 3 – Trajeto do Terno Marinheiros de Santa Luzia



Fonte: NEVES, J. P. M., 2023

Na travessia da África para o Brasil, muitos negros morreram e o destino era ainda pior para os que sobreviveram. Na Congada, negros unem-se para vivenciar essa travessia pavorosa, reproduzindo em seus corpos - de maneira simbólica - o sofrimento de seus antepassados, mas o destino não é o de escravidão e, sim, o de celebrar a vida de diversas culturas e identidades que sobreviveram a séculos de repressão. Essa reprodução é manifestada por meio da dança, tema do próximo tópico.

A chegada dos ternos na praça dá-se no período da manhã, uma vez que cada terno inicia sua procissão ainda no escuro da noite, para que possa chegar a tempo da celebração da Missa na paróquia São Benedito. Atrasos nesse momento são punidos com multas, informou-nos a madrinha do Terno Marinheiros de Santa Luzia. Outra punição por meio de multa acontece se algum dos ternos excede o tempo máximo de 10 minutos para as apresentações. As multas são pagas para a Irmandade de São Benedito.

Sobre a relação com a Paróquia São Benedito, fomos informados, em entrevista com o capitão de guia do Terno Marinheiros de Santa Luzia, que, devido a estranhezas de alguns membros da paróquia, as lideranças religiosas chegaram a impedir os ternos de tocar dentro da Igreja no dia de São Benedito, 05 de outubro, como tradicionalmente sempre o faziam. Tal fato demonstra o sempre preconceito racial contra o qual a festa e a comunidade congadeira lutam frequentemente, ainda mais dentro de uma Igreja que foi erguida graças aos trabalhos de corpos pretos e pardos por meio da Irmandade de São Benedito. Felizmente, de acordo com o capitão, tal situação já foi revertida com a troca, pela Igreja, do líder espiritual.

Após a Missa, antes do início das apresentações dos ternos, ocorre outra celebração ritual importante, o hasteamento da bandeira de São Benedito, com os representantes de cada terno trazendo o mastro que representa o seu grupo. Esse ritual é chamado de subida do mastro, e trata-se de um rito simbólico que “representa a possibilidade de entrelaçamento entre o mundo material e o divino, cujo mastro, simbolicamente, é a ponte entre esses dois mundos.” (RAFAEL e PORTUGUEZ, 2019, p. 15). O hasteamento da bandeira de São Benedito marca o início do momento de desfile dos ternos, na Praça 13 de maio, em frente ao palco que, geralmente, é montado todo os anos e onde ficam as autoridades políticas, como, também, o rei e a rainha congos. Cada bandeira representa um terno e o erguimento delas significa a igualdade entre os corpos pretos e pardos, igualdade que sintetiza a busca realizada pela Festa de Congada e de todo o movimento negro do município. O mastro de São Benedito, que é erguido por cima de todos, possui fitas de todos os ternos de Congada do município, segundo nos informou a madrinha e fundadora do Terno Marinheiros de Santa Luzia. Ela também relatou que esse é um momento muito forte na festa e que não consegue presenciar até o final sem se emocionar.

Em seguida ao erguimento do mastro, ocorre a trança das fitas, coreografia tradicionalmente de responsabilidade do Terno Camisa Verde, a qual envolve a participação de um casal de cada terno que está se apresentando na festa. Impossibilitados de realizar a trança de fita por causa da tradição, ternos menores a realizam de maneira independente em outras cidades, quando viajam para se apresentar, conforme nos informou a madrinha do Terno Marinheiros Santa Luzia.

O próximo ritual da festa é a coroação do rei e da rainha do Congo, um dos rituais mais antigos presentes na festa. De acordo com Sousa (2011), as Congadas surgiram, justamente, com o propósito da coroação dos reis negros.

Embora tenham sido de fato trocados como mercadorias, os africanos em terras brasileiras empreenderam diversos esforços de continuarem vivos — em termos físicos, psicológicos e sociais — e de manter ativa sua cultura. Foi nesse contexto que se inseriram as festas de coroação de reis como instrumentos mantenedores das possibilidades de sobrevivência cultural e simbólica dos negros e negras escravizados no Brasil. (SOUSA, 2011, p. 206 – 207).

A coroação trata-se de um ritual simbólico carregado de significados, um dos mais rudimentares que se refere à insubordinação e à inconformidade com a situação de sujeição imposta sobre os negros escravizados, além de, evidentemente, contribuir para a manutenção do costume específico de cada região da África onde os diferentes povos escravizados tiveram origem. Conforme o autor, no início, não se coroava um rei e uma rainha congos como atualmente. Coroava-se apenas um rei para cada diferente etnia que participava da festa e do ritual ali no momento.

Sobre a coroação, há uma importante reflexão a se fazer. Na África, no século XVI, quando se deu a diáspora forçada para a escravidão, era comum entre os povos africanos esses se estabelecerem por meio de monarquias. Desse modo, entre as indumentárias, ou melhor dizendo, entre as insígnias de poder, utilizadas pelas realezas africanas, havia adornos para a cabeça,



mas nenhum assemelhava-se à coroa ibérica que é utilizada nos rituais de coroação da Congada atualmente, o que revela uma influência portuguesa nessa determinada expressão.

Em Ituiutaba, a coroação que citamos ocorre após a entrada de cada terno no local de festa e se dá na praça mesmo, onde os grupos se apresentam. Escolhe-se um casal pela Irmandade São Benedito, que é coroado perante os grupos ali presentes, o rei e a rainha congos. Ambos seriam os responsáveis pela difusão da fé católica e mariana entre os pagãos, em uma clara influência portuguesa. No entanto, a realeza instituída na festa sempre possui corpo preto, o que também demonstra a resistência cultural e identitária do povo africano, que também possuía seus reis, quando da chegada dos portugueses.

O ritual de coroação varia de cidade para cidade onde a Congada é praticada. Em Ituiutaba, por exemplo, além dos reis e das rainhas escolhidos e coroados todo ano, cada terno de guarda também possui o seu casal de rei e de rainha, conforme demonstrado na Fotografia 24: são os chamados reis perpétuos, pois eles não sofrem variação anual. Esse rei e rainha dos ternos segue as cores próprias de cada terno, em contraste com os reis coroados na festa, que usam o azul de São Benedito. No rito da coroação, os reis perpétuos de cada terno posicionam-se diante dos reis que estão sendo coroados, formando uma unidade entre os ternos e a Irmandade, o que sinaliza a união também do Movimento Negro.

Fotografia 24 - Rei Perpétuo do Congo Libertação



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Além do casal que é escolhido e coroado anualmente e do casal de rei e de rainha perpétuos de cada terno, algumas cidades

também apresentam um terceiro tipo de casal, o rei e a rainha de festa. Esse tipo especial de realeza, geralmente, fica responsável por auxiliar a realização da festa em algum aspecto, o vestuário é o mais comum de todos, mas podem ser outros, como alimentação ou transporte. (Maria Lúcia de Oliveira, 2023).

O momento seguinte ao da coroação é o das entradas, que Sousa (2011) também nos aponta como outra expressão corporal com fortes origens tanto portuguesas quanto africanas. Basicamente, as entradas são os rituais de introdução dos diferentes ternos de Congada para o público presente. Cada terno realiza uma pequena procissão e adentra à praça tocando, cantando, dançando e expressando sua fé e sua herança cultural afro-brasileira, seguindo uma ordem estabelecida pela Irmandade. O início de cada apresentação é sempre realizado pela entrada do terno no local, ritual que envolve muita dança, compasso e percussão. A Fotografia 25 mostra o Terno Catupé Capão de Ouro preparando-se para realizar a entrada na praça.

Fotografia 25 – Preparação para a entrada do Terno Catupé  
Capão de Ouro



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Suas origens, portuguesa e africana, de acordo com Sousa (2011), são divididas em dois momentos: no trajeto dos ternos que saúda o rei e a rainha congos e nas próprias danças que acompanham esse trajeto.

Dentre os elementos especificamente portugueses ainda hoje presentes nas manifestações do Congado estão as entradas, elementos rituais com explícita ligação com as itinerâncias de reis que remetem aos jogos medievais dos cavaleiros europeus. Dentre os elementos designadamente africanos encontra-se a enormidade das formas de manifestação da dança e de regozijo marcadamente originado no continente negro. (SOUSA, 2011, p. 209).

A última parte do trecho de Sousa é o foco de nossa pesquisa e um dos objetivos principais do trabalho: as danças que, de acordo com o autor, são marcadamente originadas no continente africano.

Enfim, analisamos diversas expressões corporais que ocorrem na Festa de Congada de Ituiutaba-MG. Com o fim de cada apresentação, cada terno é liberado para partir de volta ao seu quartel ou assistir às apresentações dos demais ternos. Apesar de não estudar a Congada no mesmo local, Sousa (2011) apresenta um resumo interessante dos momentos da Congada de uma maneira geral, resumo do qual nos apropriaremos para elencar, de maneira sucinta, as práticas corporais que analisamos:

Os grupos de Congado instauram, então, um império negro, onde a passagem ritual por uma série de ações estabelece uma atuação poética que recria as travessias de negros e negras da África para a América, no mesmo movimento que faz o sentido contrário dessa viagem. Forma-se um ‘teatro sagrado’ com uma complexa estrutura que envolve a realização de novenas, cortejos e embaixadas, o levantamento de mastros, a execução de autos e danças dramáticas, a coroação de reis e rainhas, o cumprimento de promessas e a elaboração de atos litúrgicos cerimoniais e cênicos. (SOUSA, 2011, p. 209)

Essas diversas expressões corporais analisadas na Festa de Congada têm, em si, algo em comum que não se limita à fraternidade dos membros dos ternos e diversos companheiros de caminhada que se encontram para celebrar os corpos pretos e pardos. Ao estabelecer o “império negro”, a que Sousa

poeticamente se refere, os corpos de congadeiros estabelecem um território e dentro dele mobilizam um movimento de luta social contra formas hegemônicas de preconceito e de dominação:

Independentemente dos limites da sua eficácia, o facto é que o poder que microfisicamente impregna todos os corpos, também designado de biopoder, tanto se pode manifestar em ações socialmente constrangidas, como em ações socialmente libertárias, potencialmente produtoras de efeitos sociais e simbólicos mais ou menos calculados. (FERREIRA, 2013, p. 510)

Não é fácil passar despercebida a capacidade de mobilização social que essa festa, já realizada há mais de 70 anos, pode ter sobre os praticantes e não praticantes da Congada. Quantas gerações já foram influenciadas a levantar a cabeça e a se orgulhar de ser negro, em contraste com o poder dominante que quer ocultar o negro e suas expressões corporais da sociedade. A Festa de Congada é um verdadeiro manifesto de resistência, onde os corpos pretos e pardos, mesmo sendo diariamente alvos de um sistema de dominação social, encontram na festa um espaço de contraforça. É nesse contexto que podemos compreender a dupla capacidade do corpo: conformar-se às imposições sociais e, ao mesmo tempo, confrontá-las.

O corpo tem sempre, em potência, essa dupla capacidade de se revelar lugar não apenas de conformação social, mas também de confrontação social, de forças ativas e reativas, de controlo e resistência, de autoridade e subversão, de contenção e excesso, de disciplina e transgressão, de poder e evasão, de alinhamento e oposição, de reprodução e

inovação, de dominação e agenciamento, de subordinação e emancipação (FERREIRA, 2013, p. 510).

Como mencionado anteriormente, a festa é marcada por diferentes expressões corporais, algumas das quais são usadas pelo poder dominante para exercer controle sobre os corpos negros. A influência da Igreja Católica, por exemplo, é uma forma de tentar impor normas e padrões sociais aos congadeiros. No entanto, em muitos outros momentos, os congadeiros retornam às suas raízes ancestrais africanas e se opõem a essa forma de dominação.

A dança é uma das expressões mais legítimas e emblemáticas dessa oposição. Através dos movimentos corporais, os congadeiros reafirmam sua identidade, sua resistência e sua conexão com a cultura africana. A dança transcende as tentativas de dominação e se torna um ato de liberdade e empoderamento. É um meio de reivindicar o espaço e a visibilidade negada, de resgatar a história e as tradições, e de afirmar a própria existência com orgulho e dignidade.

A dança, que é, aliás, assunto do próximo tópico, é uma das inúmeras formas de expressão corporal, talvez aquela de fato mais comunicativa, por ser mais carregada de simbolismos ao variar no contexto histórico sociocultural. Para os escravizados em território brasileiro, foi a forma de expressão mais importante, pois permitiu carregar e manter no corpo a herança cultural e identitária que o colonizador branco almejava subtrair e destruir:

Considerando os africanos despojados de qualquer referência material, afirma com propriedade que movimento de resistência à humilhante situação de extrema sujeição se dava também pela sua dança,

lugar privilegiado de viver e manter a memória da sua cultura, um dos únicos nichos de dignidade possível. (LODY & SABINO, 2015, p. 13)

O trecho diz “também a dança” pois não podemos nos esquecer de outras formas também importantes de manter viva e acesa a chama da identidade dos povos, sejam africanos ou indígenas. Tais formas abrangem a oralidade, que para os corpos pretos escravizados era uma das principais formas de manutenção da memória, desde os primórdios, ainda no continente africano. Durante nossas entrevistas, pudemos ter contato com essa oralidade nos relatos de todos os congadeiros entrevistados, prova de que não puderam aniquilar, completamente, a herança cultural afro-brasileira.

Segue uma síntese de algumas das principais expressões corporais presentes na festa e o significado de cada uma delas:

1. Passagem do Portal: Essa expressão representa a transição entre diferentes mundos, simbolizando a travessia do povo africano da escravidão para a liberdade. Os passos e movimentos coreografados durante a Passagem do Portal representam a conexão com as raízes africanas e a celebração da cultura negra.
2. Toque dos Tambores: Os ritmos dos tambores desempenham um papel central na Festa de Congada. Eles representam a ancestralidade africana e fornecem o ritmo para as danças e performances. O som dos tambores simboliza a força, a união e a espiritualidade do povo negro.
3. Vestimentas e Adornos: As vestimentas e adornos usados pelos participantes da Congada carregam um forte simbolismo. As cores, os tecidos, as plumas e os colares



representam a identidade cultural e étnica, expressando orgulho e pertencimento à cultura afro-brasileira.

4. Erguimento do Mastro: O erguimento do mastro é uma expressão simbólica que representa a conexão entre o céu e a terra. Esse ato corporal enfatiza a espiritualidade, a ancestralidade e a proteção divina durante a festividade.
5. Fantasias e personagens: As fantasias e personagens presentes na Festa de Congada possuem significados específicos. Por exemplo, a figura do Rei Congo representa a liderança e a resistência do povo negro, enquanto os caboclos simbolizam a mistura cultural entre africanos e indígenas.
6. Entrada na Praça: A entrada na praça é um momento festivo em que os grupos de Congada adentram o espaço público, trazendo consigo a energia, a música e a dança. Essa expressão corporal representa a ocupação do espaço e a afirmação da cultura afro-brasileira diante da sociedade.
7. Batuque e Canto: O batuque e o canto são formas de expressão vocal e instrumental que acompanham as danças. Eles transmitem emoções, contam histórias e fortalecem a união entre os participantes. Através do batuque e do canto, a Congada manifesta sua cultura, memória coletiva e resistência.
8. Coroação: A coroação é um momento importante na Festa de Congada, onde um membro da comunidade é coroado como Rei ou Rainha. Essa expressão corporal simboliza a liderança e a resistência do povo negro, destacando a importância do poder comunitário e da representatividade.

Essas são algumas das expressões corporais presentes na Festa de Congada e seus respectivos significados simbólicos. Cada uma delas desempenha um papel importante na construção da identidade negra, na resistência antirracista e na preservação da cultura afro-brasileira. Não incluímos as expressões que de alguma forma se ligam à dança pois este é o tema do próximo tópico.

### **O corpo que dança e a percepção da resistência pelos sujeitos sociais dançantes.**

A dança, conforme vimos no tópico anterior, é uma expressão corporal caracterizada pela cadência, ritmo, e pode ou não estar envolvida com a musicalidade. A expressão corporal nasce da corporalidade, as práticas corporais realizadas com a intenção de transmitir uma comunicação não verbal, seja uma mensagem, um sentimento, a expressão de uma necessidade ou a demarcação de um limite, de uma identidade.

A imposição de limites pela corporalidade não é um conceito que necessita muita abstração, um simples gesto pode definir um limite. Já o entendimento da expressão corporal, para a definição de identidade, é algo que exige uma reflexão maior.

De acordo com Sousa (2011),

[...] podemos conceber que espaço e corpo são por diversas vezes utilizados como marcadores sociais da diferença que fundamentam identidades, seja por opção de um grupo que quer marcar sua especificidade em relação a outro, utilizando determinadas corporeidades, seja de um grupo externo, que a partir de um olhar define que certas

práticas são marcadoras de outro grupo (SOUSA, 2011, p. 114).

A definição de uma identidade através da corporalidade é melhor entendida e percebida quando visualizamos a partir da noção de grupo. Não é de todo impossível visualizarmos identidades corpóreo-espaciais em indivíduos isolados, mas tal exercício pode levar a equívocos.

A dança, nesse sentido, entra como uma expressão corporal perfeitamente capaz de estabelecer identidades. Tomando o nosso país como exemplo, podemos identificar diversas danças regionais que marcam a característica de determinada cultura. Não é difícil associar o frevo ao estado de Pernambuco, por exemplo, ou a catira à região Centro-Oeste. Algumas danças remetem-nos, inclusive, a épocas específicas do ano, próprias da cultura do povo que as pratica, como, por exemplo, a quadrilha, dançada em algumas regiões brasileiras nos meses de junho, nas chamadas festas juninas que homenageiam os santos católicos, São Pedro e São João, ou ainda o axé, que apesar de ser praticado o ano inteiro por todos o país, é especialmente mais forte nos estados da Região Nordeste, principalmente na época do carnaval.

Desse modo, identifica-se, assim, a dança como prática corpórea passível de estabelecer identidades, visto que nos resta entender como podemos perceber a formação de resistências a partir desse tipo de corporalidade. Para tanto, é necessário entender, primeiramente, o que é a identidade, conceito que já foi debatido no capítulo 2 e que, portanto, apresentaremos aqui de maneira reduzida. A identidade pode ser vista como um constitutivo imutável dos seres em grupos, comunidades, ou sociedades, e permeia entre os membros do grupo a ideia de união

por meio de semelhanças ou de igualdades, sejam culturais, históricas ou até mesmo de parentesco (WOODWARD, 2000). Sousa remete-nos à ideia de alteridade, dizendo que, por meio dela, também é possível a construção de identidades. Segundo o autor,

A alteridade é outro aspecto que possibilita a identidade. É, pois, o caráter relacional mais uma das marcas conceituais das práticas identitárias. Este caráter relacional se funda por marcações simbólicas que dão caráter de distinção. Usar determinados adereços, utilizar certas práticas corporais ou circular por certos espaços diz sobre a pertença a determinado segmento social. (SOUSA, 2011, p. 116)

Os simbolismos citados, também, configuram-se como práticas corporais, o que nos dá a visão de como o corpo é importante para a construção da identidade. Já a alteridade é a habilidade que nos dá a capacidade de, reconhecendo e enxergando o outro, permitir que o indivíduo se posicione e se enxergue como participante de determinado grupo, reconhecendo-se entre iguais e, assim, construindo sua identidade e seu pertencimento.

Semelhante a esse ponto de vista, está a ideia de Pollak sobre a construção identitária. A diferença é que esse autor atribui o processo de formação de identidade também à memória social. Para ele, a memória liga-se à identidade para que os indivíduos, por processos de negociação e de entendimento, possam se sentir como membros de determinado grupo, compartilhando semelhanças e igualdades de pensamento. A alteridade também é peça chave nesse processo, pois se liga à memória de maneira

afetiva, para então permitir a criação de laços que possibilitem a formação de comunidades semelhantes (POLLAK, 1992).

Apresentamos, assim, de maneira bem resumida, alguns processos de construção de identidade que nos permitem entender como se dá a resistência que está ligada à identidade negra brasileira. A resistência aparece como um contramovimento à aniquilação da identidade; é uma forma de tentar manter viva a identidade de um grupo ou povo. Para conseguirmos entender esse processo de aniquilação da identidade de um povo, recorreremos a Haesbaert, que fala sobre o desenraizamento e a desterritorialização:

Estes não territórios, culturalmente falando, perdem o sentido de espaços aglutinadores de identidades enquanto as pessoas não mais desenvolvem laços simbólicos e afetivos com os lugares em que vivem. Além disso, na construção de suas identidades culturais, cada vez menos ter-se-ia participação das referências espaciais ou da relação com um espaço de referência identitária. (HAESBAERT, 2001, p. 127)

De fato, a abdução de africanos para o trabalho escravo nas lavouras brasileiras bem pode ser entendida como um processo de desterritorialização, uma vez que as pessoas foram forçadas a abandonar suas terras, famílias e comunidades com as quais tinham identidades e laços e trazidas para um local totalmente inóspito e desconhecido para elas.

Longe dos espaços que conheciam, impedidos de praticar a fé em que cresceram acreditando, sem poder até mesmo falar seus idiomas nativos, é natural que gradualmente a identidade desses indivíduos vá se desfalecendo e seja, de fato, aniquilada. Não é o que aconteceu com os povos que aqui foram trazidos para

constituir a força do trabalho escravo. Apesar de ter que se revestir de uma roupagem nova, muitas vezes disfarçada para não levantar suspeitas dos opressores brancos, as identidades dos negros e das negras se mantiveram, associando-se, gradualmente, com características brasileiras, mas ainda vivas em sua totalidade pelo viés dessa resistência que tiveram sempre.

O fim da escravidão não pôs fim a essa necessidade de resistência, pois como vimos, o preconceito, a intolerância religiosa e a discriminação racial ainda perduram em nossa sociedade até os dias atuais. Mas, a identidade negra também se mantém, graças a essa luta contínua que se manifesta em muitas frentes, inclusive na Festa de Congada, como também na capoeira, nos quilombos, nas festas de Olodum, de Iemanjá, nos cultos aos orixás, no Candomblé, na Umbanda, Quimbanda, enfim, inúmeras tradições e identidades culturais que se mantiveram apesar de todos os processos de aniquilamento que foram tentados contra a cultura negra.

Como se dá esse contramovimento de resistência? É o que vamos entender a partir de agora. Segundo Sousa (2011), nossa corporeidade pode se reinventar e se reterritorializar, configurando nossos sentimentos de pertença a novos espaços, de maneira que os símbolos, tão importantes para a formação de identidades, possam se instalar nesses novos locais reterritorializados. Nas palavras do autor, nesse processo

o migrante vive uma situação de estar em lugares onde não é nem cidadão nem estrangeiro, mas ocupa uma situação entre o não ser e o ser-outro. A identidade passa a se constituir, então, a partir do resultado de cruzamentos de pluralidade, onde os indivíduos podem se constituir como sujeitos mesmo

estando situados simultaneamente em culturas e territórios diversos (SOUSA, 2011, p. 120).

Lembrando que a condição de migrante do negro no Brasil é forçada, pois ele não escolheu sair de sua terra e tampouco foi consultado quanto ao local de destino. Mas o processo de desterritorialização é semelhante, e o processo de resistência para manter vivas suas tradições, culturas, fé, enfim, sua identidade também se configura da mesma maneira.

Entendemos, então, que no processo de resistência, os símbolos, as práticas corporais e os espaços que dão dimensão e conotação à identidade de uma comunidade podem ser reescritos para se adequar ao processo de desterritorialização, criando, assim, uma territorialidade nova na qual os indivíduos mantêm suas corporalidades necessárias para a manutenção da identidade. Mesmo que essa territorialidade se estabeleça em um local totalmente inóspito, como foi o caso dos africanos jogados nas lavouras para o trabalho escravo, o processo também se mantém consistente, como provam as diversas manifestações culturais afro-brasileiras que citamos anteriormente.

Todas essas manifestações culturais e a Congada são importantíssimas nesse aspecto, transmutam-se, através das práticas espaciais que as compõem, em “campos de batalha” como bem diz Souza no trecho:

*Ressignificação de lugares:* a imagem dos lugares é, muitas vezes, disputada entre diferentes agentes. Nessas circunstâncias, a cultura, o simbolismo e o discurso aparecem na qualidade de “campos de batalha”, em que visões de mundo e práticas homogêneas não hegemônicas entram em confronto. As representações espaciais (por exemplo, por meio

da paisagem), os relatos sobre a história dos lugares, a toponímia, as discussões em torno das supostas “vocações” e do futuro dos espaços... Tudo isso tem, não raro, crucial importância para as lutas políticas. (SOUZA, 2013, p. 253)

No trecho em questão, somos colocados diante de um dos seis tipos de práticas espaciais insurgentes, que são as práticas espaciais que se colocam contra a ordem vigente e imposta de grupos da sociedade. No caso brasileiro e de Ituiutaba, a Congada posiciona-se contra a ordem vigente e opressora que confina o negro às periferias das cidades e condena as suas práticas como abomináveis. Na Congada, em específico, diversos ritos e rituais, por meio de suas práticas corporais, colocam esse confronto em evidência. Já falamos desses rituais simbólicos, mas convém lembrar dos mais importantes aqui: a procissão com o cortejo real (desfile pelas ruas da cidade), a entrada dos ternos na praça, a coroação, o erguimento do mastro, as apresentações com suas danças.

Demonstramos, assim, diversas manifestações de resistência vivenciadas e mantidas pelos negros, numa verdadeira luta política, para manter-se enquanto ser humano numa sociedade que tão violentamente o sequestrou de suas raízes históricas e ancestrais. Analisaremos, agora, em específico, a dança, para que, em seguida, possamos entender os movimentos e as expressões de resistência que se manifestam no corpo dançante. Para podermos analisar as danças presentes na Festa de Congada é necessário ter em mente que essa mesma festa se trata de uma mescla de diferentes culturas.

A Congada, com todos os seus rituais religiosos, suas diferentes expressões corporais e inclusive na dança, constitui-se



como um sistema de crenças que possui influências tanto africanas quanto portuguesas e brasileiras. Por mais que a intenção tenha sido preservar as identidades e culturas africanas, foi necessário misturar-se por meio do sincretismo religioso e adotar influências dos colonizadores para que se atingisse tal objetivo. É o que nos diz Sousa no trecho: “Os Congados se constituem, dessa forma, no produto de encontros entre culturas, onde símbolos culturais a priori antepostos se aproximam num processo de resignificação e recriação de sentidos e valores para o corpo negro afro-brasileiro” (SOUSA, 2011, p. 208).

Não somente nos rituais de coroação, ou nas entradas, na reza do terço, mas também as danças receberam influências tanto africanas quanto lusitanas. Com relação às influências africanas, devemos nos lembrar que as Congadas diferem de região para região, sendo que em Minas Gerais houve maior influência do povo banto do que de outros. Com relação ao povo banto, Sousa afirma, citando Lopes, que “a maior contribuição afro-brasileira em termos de músicas, danças dramáticas, farmacologia, técnicas de trabalho foi dada justamente pelos bantos.” (SOUSA, 2011, p. 214)

De certa maneira, falar sobre a dança, dentro da Congada, faz-nos retornar à discussão sobre a religiosidade. Parece um tanto óbvio uma afirmativa dessas em se tratando de uma festividade em homenagem a santos católicos, mas não estamos falando sobre a religião católica. Referimo-nos à influência das religiões afro-brasileiras, presentes nas danças e em outras expressões corporais da festa. Silva nos dá um exemplo dessa influência na Congada de Ituiutaba:

A dança do moçambiqueiro, por exemplo, assemelha-se à expressão corporal dos pretos velhos. Os pretos

velhos, geralmente são apresentados como homens ou mulheres pretos, velhos, sentados num toco de madeira, vestindo roupas brancas e segurando um cachimbo. Os nomes dessas entidades fazem referência a alguma localidade africana: Moçambique, Angola, Congo (por exemplo, Pai Joaquim de Angola, Vovô Rei do Congo, Maria Conga). Os pretos velhos são entidades bastante cultuadas na umbanda e estão associadas a noções de benevolência e sabedoria. (SILVA, 2014, p. 15)

É nesse sentido que entendemos a expressão corporal da dança como uma forma de resistência. Resistência principalmente à destruição da cultura por fatores como racismo ou aculturação, termos sobre os quais já discorremos em diversas oportunidades no trabalho. Muito embora a aculturação seja uma realidade dentro da Festa de Congada ituiutabana, não podemos deixar de notar a força de resistência que existe dentro dos congadeiros que não querem deixar que práticas herdadas dos ancestrais escravizados caiam no esquecimento ou percam o sentido.

A dança em si é um ato de exposição que, aliada à Congada, potencializa ainda mais os movimentos e as lutas de resistência e de expressão libertárias, características do Movimento Negro no Brasil: “Inevitavelmente, acontece uma sinergia motivadora entre os dançarinos, na qual cada participante está se expondo, ao mesmo tempo em que observa o outro” (LODY & SABINO, 2015, p. 10).

Mesmo um movimento que sofreu com a dominação e com a imposição da cultura eurocêntrica, por meio da religião católica, a Congada ainda mantém elementos da cultura africana oriundos dos povos escravizados no Brasil, o que, na atualidade,

é uma conquista notável, pois demonstra que resistiu a séculos de pressão pelo aniquilamento desses elementos culturais. Esses elementos são visíveis na dança e transmitem a ideia de resistência. Para explicar, voltamos ao exemplo de Silva, que nos mostra um desses elementos corporais: “A dança do moçambiqueiro é encurvada e cadenciada, combina movimentos nos quadris e nos ombros, além de usarem bastões como adereço das danças” (SILVA, 2014, p.15).

Esses elementos corporais da dança são uma forma de reafirmar a herança africana e de resistir às tentativas de apagamento e destruição dessas raízes afro-brasileiras. Inclusive, reconhece-se mesmo entre os congadeiros essas tentativas:

As lideranças mais jovens, com muita ousadia e curiosidade, afirmam que estão reintroduzindo as raízes, os fundamentos originais da congada, os modos de dançar e cantar que foram esquecidos ou que sucumbiram nos acordos implícitos estabelecidos entre os mais velhos e a Igreja no retorno das práticas na cidade. (SILVA, 2014, p. 15)

A dança, nesses termos, encaixa-se tanto nos termos da multiculturalidade quanto da plurirreligiosidade, reafirmando, valorizando e ressignificando tanto diversas crenças afro-brasileiras quanto heranças culturais ancestrais. Isso ocorre em contextos os mais hostis possíveis, combatendo o racismo ao mesmo tempo em que sofre ataques de aculturação.

Além disso, as danças africanas e de matriz africana têm o caráter coletivo como componente primordial de suas manifestações, o que justifica e explica sua resiliência e sua resistência: “Estamos falando de manifestações de êxtase coletivo, recorrente nas danças de origem africana, que através do

movimento corporal vêm atravessando todas as culturas até os nossos dias, com suas formas peculiares em cada grupo de indivíduos.” (LODY & SABINO, 2015, p. 10)

De maneira a sintetizar, podemos dizer que esses elementos da Congada, expressos na dança e nas práticas corporais, são uma manifestação visível de resistência, reafirmando a cultura africana e enfrentando as tentativas de opressão e apagamento histórico. A Congada mantém viva a tradição africana, utilizando o corpo como uma ferramenta de resistência cultural e identitária, ao mesmo tempo em que promove um sentido de pertencimento e orgulho para aqueles que a praticam.

Embora encontremos indícios de aculturação, inclusive dentre os membros da Congada (estamos falando da predominância da religião católica a tal ponto de discriminar as religiões de matrizes afro-brasileiras), a verdade é que toda a ritualística e a organização da festa apresentam-se como uma resistência a esses valores considerados ideais. A começar pelo ritmo e pela musicalidade da festa, que não aderem às tendências globais de cultura e se mantêm fiéis às heranças ancestrais afro-brasileiras, com grande presença de instrumentos de percussão, como os tambores, que compõem a maioria dos instrumentos das bandas dos ternos. Os adereços, as caracterizações, as indumentárias e as vestimentas também comprovam que a Congada e os congadeiros unem-se para resistir às pressões de aculturação que sofrem. A Fotografia 26 demonstra um conjunto de congadeiras que além de dançar em moldes que remetiam ao Brasil escravagista, também estavam caracterizadas da mesma maneira.

De fato, na festa, podemos ver o sentimento de orgulho preto que muitos tentam demonstrar ao vestir e se caracterizar com elementos afro-brasileiros que vão desde os cabelos, exibidos de maneira autêntica e natural, às fantasias características de cada terno. Os participantes utilizam diferentes estilos e penteados, como tranças, dreads, afros volumosos e estilizados, ressaltando a beleza e a diversidade dos cabelos negros.

Fotografia 26 – Danças que remetem ao Preto do Brasil escravagista



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Quanto às vestes, cada terno da Congada possui suas próprias características e identidade visual. As vestimentas são cuidadosamente elaboradas, utilizando cores vibrantes e simbólicas, como o branco, o azul, o vermelho, o amarelo, entre outros, que representam os valores e a tradição de cada grupo. As fantasias incluem adornos e elementos distintivos, como fitas, colares, lenços, chapéus, estandartes e estandartões, que são utilizados para identificar os diferentes personagens e hierarquias dentro da Congada.

É importante destacar que essas vestes e os cabelos afro são elementos de empoderamento e resistência, que reafirmam a identidade negra e celebram a cultura africana presente na Congada. Essas expressões corporais e visuais são uma forma de valorizar a estética afro-brasileira e desafiar os padrões eurocêntricos de beleza impostos historicamente. Na fotografia 27, demonstramos o orgulho do próprio corpo ao se preparar e se arrumar para a Festa de Congada de modo a realçar as características dos corpos pretos, ao invés de tentar escondê-las.

## Fotografia 27 – Orgulho das feições do corpo preto



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Além da musicalidade e da vestimenta, há um terceiro componente que demonstra a resistência presente na Festa de Congada, é a expressão corporal da qual falamos no começo do tópico. Sobre a expressão corporal como forma de resistência:

O corpo encontra-se efetivamente inserido num caleidoscópio de relações e de instituições sociais, de forças históricas e políticas, onde está sujeito a formas de controlo e disciplina, constituindo também foco de contestação, resistência e luta social. (FERREIRA, 2013, p. 504)

Existem inúmeras formas de estabelecer comunicação por meio do corpo, e uma delas é a dança, foco de análise do nosso trabalho. A dança, contudo, não se limita a estabelecer comunicação, ela também é meio de exprimir contestação,

resistência e luta social, que é exatamente o que acontece durante a Congada. O corpo dançante não se limita a estabelecer contato com os outros corpos presentes, ele também é uma forma de lutar socialmente contra as diversas formas de opressão. Na Festa de Congada ainda existem outras formas de expressão corporal de resistência além da dança, que, embora não nos detenhamos a explicar, são importantes de serem lembradas, pois refletem a cultura afro-brasileira. A incorporação, presente em diversas religiões de matriz afro-brasileira, é um exemplo importante. A capoeira, forma de luta, dança e jogo corporal também é outro exemplo, que embora não se apresente de maneira oficial, pode ser observada durante a festa.

Na Congada, a principal forma de resistência da cultura negra por meio da dança é utilizando o corpo para reproduzir movimentos que remontem à ancestralidade africana e afro-brasileira. Pode ser por meio das coreografias montadas, justamente para relembrar momentos significativos da história. Temos alguns exemplos disso no rito da procissão do quartel para a Praça 13 de Maio, momento no qual é lembrada a travessia dos navios negreiros que traziam escravizados para o Brasil. São encenadas com o corpo movimentos ondulatórios que remetem tanto ao vai e vem das ondas quanto ao ato de atirar ao mar corpos de negros que morriam devido a doenças, à desnutrição e aos maus tratos em geral dentro dos famigerados navios negreiros. A Fotografia 28 demonstra esse ato de relembrar com o corpo através da dança esse fato trágico do passado, para que se possa combater no presente e evitar que aconteça novamente.



Fotografia 28 – Religamento com a ancestralidade  
através da dança



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Conjugada com a música e com os cânticos, os movimentos corporais conseguem trazer à tona a melancolia daquele momento, expressada pelo sentimento de perda dos laços nativos e familiares, como também a incerteza do futuro em uma terra inóspita e hostil para os negros sequestrados. Utilizar o corpo para manter vivas essas memórias demonstra ser um eficaz método de luta e de resistência, principalmente contra o mito da democracia racial e contra a falsa ideia de que o fim da escravidão significou o fim das práticas racistas.

Esse momento da procissão, que é marcado pelos cânticos que relembram a escravidão, é rico nas coreografias que também rememoram os momentos mais dolorosos da história afro-brasileira. Movimentos com o dorso curvado trazem à tona as

açoitadas que eram infligidas aos escravizados, atados ao “tronco”, um instrumento de suplício recorrente em todo o período da escravidão brasileira. Ao mesmo tempo, outros congadeiros levantam a mão para rememorar o ato de açoitar, praticado pelos capitães do mato. Além dessas coreografias citadas, temos também uma que remonta ao trabalho forçado nas lavouras, constituído do dorso curvado, e os membros superiores unidos abaixo do tórax, simulando a utilização de ferramentas agrícolas como a enxada e o podão.

Esses movimentos corporais coreografados são apenas um tipo de atividade de dança de resistência que encontramos na Congada. Embora remetam ao passado, são, na realidade, movimentos e expressões corporais, criados ao longo das práticas congadeiras pelos membros do terno. Em alguns casos, algumas coreografias são criadas e ensaiadas justamente para as festividades daquele ano. Há, porém, movimentos e danças que, se não são especificamente ancestrais, reproduzem o mais fielmente possível as danças praticadas em território africano, no período anterior ao da diáspora (pré-século XVI) ou aquelas praticadas nas senzalas e em quilombos, nos períodos do século XVI ao século XIX.

Tais danças refletem mais especificamente o movimento de resistência de que tanto falamos ao longo do trabalho, pois foram capazes de resistir não só ao tempo, mas a uma sociedade que enxerga nessas danças algum tipo de magia demoníaca e as associa a rituais perversos, como ao sacrifício humano e ao canibalismo, todos infundados e oriundos unicamente do preconceito. Essas danças, que na sua maioria são ritmadas por instrumentos de percussão, foram, graças à discriminação racial, associadas à feitiçaria e a todo custo tentaram fazer com que

fossem apagadas da memória e da sociedade brasileira. A própria macumba, um instrumento de percussão africano, foi associada a rituais pagãos (sinônimo de malignos para a sociedade brasileira dos séculos XVI ao século XX) e perdeu a conotação original. Ainda hoje em dia, quando se fala de macumba, a primeira coisa que vem à mente são as oferendas realizadas em esquinas e encruzilhadas que, erroneamente, as pessoas acreditam que são feitas com o intuito de prejudicar ou de amaldiçoar alguém.

Quando escutava SARAVÁ  
Achava muito estranho,  
Pois muitos diziam que era MACUMBA

Mas não é nada disso  
No libertação aprendi  
Que MACUMBA é isso:  
Honrar mãe e pai

São Benedito nas três linhas  
É nosso capitão maior mais especial  
Pois é um Vô mais que legal

João Preto é um guerreiro  
Que dá tunda nos filhos,  
Mas num deixa ninguém judiar  
Ele é um pai verdadeiro

Vó Maria Conga  
Quer ver seus filhos multiplicar  
Não pode vê uma casada sem filho  
Que dá um jeito dela embarriga  
(GONÇALVES, 2018, p. 11)

Essas danças que, de certa forma, foram banidas ou mortas na sociedade, ganham vida novamente na Congada, principalmente nos momentos de chegada dos ternos à praça, quando se apresentam para uma verdadeira multidão que ali aguarda para assistir. Nesse momento, os dançarinos executam movimentos sincronizados e expressivos, acompanhados pelo ritmo dos instrumentos de percussão, que dão o tom da dança.

As danças são executadas pelos congadeiros, são diferentes de acordo com os ternos, uma vez que estes representam uma determinada devoção religiosa e possuem características próprias em relação aos ritmos, passos e coreografias. Além disso, as danças também acontecem durante a procissão ou caminhada dos ternos, quando eles percorrem as ruas da cidade em um desfile festivo. Os dançarinos realizam passos específicos, muitas vezes com movimentos que remetem às origens africanas, como a ginga, a rebolado, os saltos e os movimentos de mãos e braços que representam gestos simbólicos.

Nos hasteamentos das bandeiras, que são momentos de grande significado ritualístico, também ocorrem danças específicas. Os congadeiros executam movimentos que exaltam a devoção e reverência aos santos e entidades religiosas venerados na Congada.

Além das apresentações durante a festa de Congada, os ternos também são convidados a fazer apresentações em outros eventos e ocasiões, levando suas danças para fora do contexto da festa. Isso contribui para difundir a cultura afro-brasileira e promover a valorização das tradições ancestrais. A fotografia 29 demonstra a dança do moçambiqueiro, movimento corporal ritmado que remonta à época da escravidão e traz à memória a

figura do Preto Velho, entidade de religiões de matriz africana que é vítima de forte preconceito atualmente.

Fotografia 29 – A dança do moçambiqueiro



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Quando questionada sobre as influências africanas na dança, a madrinha do Terno Camisa Rosa, Maria Lúcia, informou que cada terno escolheu, no momento da criação, as características regionais que iria seguir. Essas características regionais referem-se a uma região da África e não do Brasil. Para usar um exemplo que não seja do município, ela citou um terno de Moçambique de Araguari que seguiu e segue características de dança da Angola, baseada na patangome. Para evitar confusões, devemos nos lembrar que Moçambique é um dos tipos de terno (cf. subtópico 2.2.1) que não se refere especificamente a

influências do país Moçambique. No terno que ela utilizou como exemplo, a dança difere-se um pouco das danças de ternos tradicionais de Moçambique, para seguir influências angolanas.

Em Ituiutaba, também temos a ocorrência de um caso semelhante no Terno Marinheiros de Santa Luzia, que utiliza muito da patangome, o que não é uma característica própria dos ternos de marinheiros, como nos informou a madrinha e o presidente do terno. Na foto, temos um exemplo de patangome, instrumento que os membros tocam usando as duas mãos. Na imagem anterior, um membro do Camisa Rosa dança com a gunga e o bastão, característicos dos ternos de Moçambique.

O 2º capitão do Terno de Moçambique Lua Branca relatou-nos que, durante a Festa de Congada, principalmente por meio das danças, o congadeiro tem mais liberdade para se expressar, pois não sofre com represálias policiais ou com discriminação social, tão comuns em outros momentos da vida.

Sobre o tipo de dança praticada pelos ternos de Moçambique, ele foi capaz de nos dar uma ideia melhor das influências sobre cada tipo de terno. De acordo com sua fala, os ternos de Moçambique possuem um estilo mais equilibrado, suave, com a utilização de todo o corpo, porém com destaque para os quadris, em contraste com os ternos de Congo, que têm um estilo mais gingado, baseado nos pés, e os ternos de Catupé, que têm um floreado devido a maior utilização dos membros superiores.

Em suma, através da utilização do corpo, que se dá por meio da dança, observamos um resgate, um renascimento de formas corporais que datam desde o século XVI, período da diáspora africana forçada e da escravização no Brasil. Há uma forma de resistência maior do que essa, replicar e reproduzir no corpo aquilo que os ancestrais faziam e que muito se lutou, pelo

viés da heteronomia de grupos preconceituosos e intolerantes, para que fosse completamente extinto da sociedade brasileira? A Fotografia 30 dá um exemplo da herança corporal africana que não se traduz em características genéticas, mas nas danças com o corpo exuberante, encurvado, cheio de ginga e embalado por instrumentos de percussão tão ricos na Festa de Congada.

Fotografia 30 - Herança corporal africana através da dança



Fonte: NEVES, J. P. M., 2022

Conforme vimos, é possível pensar a dança como um movimento de luta e de resistência à heteronomia. Pensamento como esse, inclusive, não é exclusivo do nosso trabalho ou da Festa de Congada. Para exemplificar, na Bahia, no início do século XIX, dois grupos étnicos distintos uniram-se em meio à adversidade, os nagôs e o hauçás:

Os hauçás – mulçumanos – aliaram-se aos nagôs para batucar, e estes eram predominantemente pagãos, segundo o islã. Neste caso em Santo Amaro, o convívio dos mulçumanos com os nagôs possibilitou maior interação, pois havia sentimentos comuns que nasciam da busca pela liberdade.

Certamente, a Igreja e o Estado reprimiram festas com maestria e excelência. Contudo, os movimentos de resistência da população africana e afrodescendente cresciam através da dança como forma de manifestar memórias ancestrais e de pertencimento. (LODY & SABINO, 2015, p. 25)

No trecho citado, percebemos a união de dois grupos distintos e potencialmente rivais, principalmente no quesito religioso, pelo sentimento de luta pela liberdade. Embora as festas de Congada tenham se desenvolvido devido a uma mesma etnia (o banto, como já dissemos), a busca pela liberdade e pela sobrevivência também foram fortes fatores de coesão.

A percepção de resistência por meio da dança dá-se nessa forma, pelo resgate ancestral de formas de expressão corporal seculares e também para expressar, através da musicalidade, do ritmo, do compasso, como também da fé e da devoção, o orgulho, em detrimento do medo, de possuir corpo preto ou pardo e alegria de expressar, diante de uma sociedade preconceituosa e discriminatória, as expressões culturais e religiosas próprias de um povo que descende de africanos e não tem medo de admitir isso, não mais.

Ao longo desse terceiro capítulo, exploramos as diferentes expressões corporais presentes na Festa de Congada, examinando o conceito de expressão corporal, a variedade de manifestações



encontradas na festa, o corpo como protagonista da dança e a percepção de resistência por parte dos sujeitos sociais dançantes.

Ao analisar as diferentes expressões corporais presentes na festa, pudemos compreender sua simbologia e significado profundo para os participantes e para a cultura afro-brasileira como um todo. A coroação, a entrada na praça, o erguimento do mastro e outras manifestações corporais são formas de reafirmar a identidade negra, confrontar a opressão e lutar contra a marginalização social.

Destacamos a importância do corpo que dança como agente ativo na construção dessa resistência. Os sujeitos sociais dançantes percebem e vivenciam a resistência por meio da expressão corporal, utilizando-a como uma poderosa ferramenta de combate ao racismo e de reivindicação de sua autenticidade.

Durante todo o trabalho, foi possível compreender como as expressões corporais na Festa de Congada vão além do mero entretenimento, sendo um meio de expressar a história, a cultura e a identidade negra. Reconhecer e valorizar essas manifestações é fundamental para promover a equidade racial e combater as estruturas racistas presentes em nossa sociedade.

Na próxima e última parte do trabalho, na conclusão geral, faremos uma síntese dos principais resultados e reflexões obtidos ao longo da pesquisa, reforçando a importância de continuar a explorar e valorizar as expressões culturais afro-brasileiras como uma forma de resistência, inclusão e promoção da diversidade.

## **CONCLUSÕES**

Ao acompanhar a festa de 2022 - após um período difícil de dois anos sem realização de tal festa, período que também ceifou a vida de muitos congadeiros - a ideia era de que a organização seria menor e sem o brilho dos anos anteriores, natural após uma crise sem precedentes como essa. No entanto, o que observamos em campo, corroborada com a fala de quem estava acompanhando também no local, foi que a festa, de alguma maneira, estava ainda maior, com número mais expressivo de participantes.

Esse fato observado é condizente com a situação de africanos e de afrodescendentes no Brasil. Ao longo dos anos, corpos pretos e pardos sempre tiveram que se adaptar a novas situações para poderem sobreviver e lutar por um futuro melhor para seus filhos e seus descendentes. Foi assim após o sequestro na África e conseqüente escravização em terras brasileiras; também foi assim após a Abolição da Escravatura e a marginalização do povo preto e pardo. E é assim atualmente, com tantos ataques e represálias ao povo negro que estampa os jornais e as mídias sociais cotidianamente e que pudemos mostrar um pouco no tópico 1.3.

Neste tópico, demonstramos, fazendo um balanço com os objetivos específicos do trabalho, que é impossível fazer um trabalho conclusivo, final, com a última palavra sobre a Congada. Assim como o racismo nunca morre, pelo contrário, ele se adapta, a luta e a resistência contra esse parasita também não podem acabar e, seguindo os mesmos passos, deve-se reinventá-la continuamente.

Assim, temos como o primeiro objetivo específico do trabalho o de compreender o corpo como objeto de estudo das ciências sociais num todo e em especial na Geografia. Para tanto, desenvolvemos um capítulo com três tópicos dedicados, exclusivamente, ao estudo do corpo, sendo que o terceiro tópico trata, especificamente, dos corpos pretos e pardos na sociedade brasileira, o que vai em consonância com o objetivo geral do trabalho, compreender a dimensão corporal como forma de resistência e de identidade negra em Ituiutaba. Seguimos, ao longo dos dois primeiros tópicos, tendo a perspectiva histórica como fio condutor do raciocínio, demonstrando como e porque o corpo adentra ao campo de estudos das ciências sociais e da Geografia. Ao longo do primeiro capítulo, no primeiro tópico, fizemos um resgate de várias visões sobre o corpo, em diferentes eras da humanidade, desde os filósofos pré-socráticos da Antiguidade até diversos cientistas da Pós-Modernidade.

No segundo tópico, abordamos, especificamente, a ciência geográfica, e tecemos uma longa compilação de diversos trabalhos que abordaram o corpo como objeto de estudo, trabalhos concentrados, principalmente, no campo da Geografia Humanista e Cultural. Também demos destaque a diferentes linhas de pensamento dentro da Geografia que abordaram o corpo. Embora fosse possível fazer ainda mais e demonstrar mais trabalhos geográficos sobre o corpo, compreendemos que o tanto apresentando já era o suficiente para extrapolar o necessário, configurando-se, assim, um capítulo até extenso.

Concluimos com esses dois tópicos que o corpo é um objeto de estudo válido nas ciências sociais e humanas e que na Geografia ele pode ser estudado, abordado, analisado sob muitos pontos de vistas e aspectos diferentes, seja como tema principal,

secundário ou auxiliar. Apesar da aparente ausência de estudos geográficos focados na dança, também consideramos válido apresentar esse tema de estudo, pois ele dialoga muito bem com o espaço, o território, a sociedade, a cultura e demais tópicos inerentes à ciência geográfica.

O terceiro tópico apresenta a situação de corpos pretos e pardos na sociedade, desde a época em que ainda vigorava a escravidão no Brasil, até os anos finais do século XIX, passando pelo período de exclusão social do negro no pós-escravidão e chegando aos dias atuais. Tal tópico é necessário para nos ajudar a entender a questão da luta pela resistência do Movimento Negro e a identidade de corpos pretos e pardos, itens que constam em nosso objetivo geral. Foi sugerida a mudança do tópico em virtude da densidade do capítulo, sugestão que não acatamos por entender ser necessário ter uma visão sobre a situação social de corpos pretos e pardos antes de adentrarmos ao assunto da Congada, tema do capítulo seguinte.

O terceiro tópico ajudou-nos a emitir conclusões importantes sobre a Congada ser, de fato ou não, um movimento de resistência contra o racismo e a aculturação do branco europeu que colonizou o país. Apenas entendendo as situações, as ameaças, os riscos de vida, os maus-tratos, as violências físicas, sexuais, psicológicas e sociais que corpos pretos e pardos sofrem em nosso país desde a entrada do primeiro preto em território brasileiro no século XVI, de modo que podemos entender como a Congada se configura como movimento de resistência.

Em diversos momentos, a resistência e a luta são tão sutis que se tem a impressão de que o preto abraçou totalmente a sua situação e aceitou ser dominado e subjugado pelo sistema heteronômico em que vivemos atualmente, principalmente,

quando nos deparamos com a situação de um terno que traz no seu estandarte uma divindade branca caucasiana de uma religião diversa àquela que seus ancestrais cultuavam. Mas é preciso entender a situação de pretos e pardos em nosso país para conhecer as estratégias de luta e entender que nem sempre ser mártir é a melhor dessas estratégias.

O segundo capítulo condiz com o segundo objetivo específico, compreender a Festa de Congada do ponto de vista geográfico, e ainda conseguimos apontar a importância do festejo para a cidade. Além do subtópico sobre a religiosidade popular, que nos ajudou a compreender o que é a Congada em si, também fizemos todo o segundo capítulo falando da história da festa na cidade de Ituiutaba, desde o surgimento na década de 1950, com os primeiros embates com a Igreja Católica até os dias atuais, inclusive contando como foi para a Congada o período da pandemia. Além da história da Congada, também fizemos discussão sobre a Congada a partir das temáticas de cultura, espaço e território, temas que nos colocam dentro da ciência geográfica.

Para alcançarmos esse segundo objetivo, além do estudo teórico e da revisão de literatura, como foi feito no primeiro objetivo, também lançamos mão de alguns recursos a mais, que foram a observação da festa em maio de 2022, a cobertura fotográfica das principais partes e, com relação à época da pandemia, utilizamos duas entrevistas gravadas com congadeiros pelo site Museu da Pessoa, além de entrevistas presenciais, quando do fim das medidas de restrição social.

Procedimento semelhante também foi utilizado para o alcance do terceiro e do quarto objetivos específicos e terceiro capítulo do trabalho. Notamos, ao longo da pesquisa, que, como

movimento de luta e de resistência, a Festa de Congada tem grande abertura para a diversidade, permitindo, inclusive, práticas diversas que caracterizam a plurirreligiosidade, conflagrando uma autonomia e liberdade de escolha que raramente corpos pretos e pardos possuíram antes em nossa sociedade.

Mas, com relação a esse movimento de resistência, algumas observações devem ser feitas. A primeira delas refere-se à utilização de elementos que vão contra a ideia de resistência que a Festa de Congada estaria lutando. Estamos falando de aspectos que caracterizam uma apropriação cultural do branco dentro da Festa de Congada, ou para utilizar outro termo mais específico, o branqueamento. Isso acontece especificamente na maneira como a Igreja utiliza desses elementos para controlar a festa, como a exigência do batismo e do matrimônio religioso para os casais congadeiros.

No entanto, conforme demonstramos ao longo do terceiro capítulo, uma nova geração de ternos vem contestar esse controle rígido da religião católica sobre a festa, uma vez que a festa é de realização de negros e negras e o catolicismo não foi uma escolha, foi uma imposição. Continuar se sujeitando a essa imposição, seria ir contra todo o histórico de lutas do Movimento Negro, e as lideranças congadeiras mais jovens enxergam tal realidade e dão a liberdade de escolha dentro de seus ternos.

Essa liberdade de escolha manifesta-se na corporeidade, demonstrando, exatamente, aquilo que buscamos com o terceiro objetivo do trabalho, analisar como as expressões corporais representam atos de resistência identitária, cultural e religiosa.

O quarto objetivo específico, que é de certa maneira atrelado ao terceiro, foi demonstrado no último tópico do trabalho, quando apresentamos as duas maneiras específicas nas

quais a dança vem combater o racismo e a repressão cultural: resgatando heranças corporais africanas muito antigas e demonstrando pelos movimentos de compasso e coreográficos o orgulho do negro que ainda vive e age em meio a uma sociedade que sempre tentou apagá-lo e objetificá-lo.

Ao longo do terceiro capítulo, estabelecemos diversas análises entre os dados obtidos com os trabalhos de campo e a teoria construída no referencial teórico, demonstramos as diversas maneiras pelas quais a Congada se prova uma forma de luta e de resistência contra o aniquilamento religioso, cultural, social e humano do negro, tanto na dança em específico quanto nas diversas práticas corporais, realizadas ao longo de toda a festa e que foram demonstradas no tópico 3.2.

Assim, concluímos que é um fato a luta de resistência presente na Festa de Congada. Muitos são os resgates feitos ao longo de toda a realização da festa, principalmente em se tratando dos movimentos corporais, foco deste trabalho. Demonstramos, ao longo do último capítulo, como o corpo é utilizado de duas formas diferentes de resistência dentro da Festa de Congada: primeiro, para resgatar valores corporais ancestrais próprios dos africanos escravizados e seus descendentes, que utilizavam o corpo para se expressar religiosa, social e culturalmente de diversas formas e que tal corpo tem formas resgatadas na Congada; segundo, utilizando o corpo para criar novas formas de expressão que resgatem o orgulho negro, por meio de coreografias, retomando, algumas vezes, o passado de sofrimentos negros no Brasil, seguindo ritmos e toques próprios dos afro-brasileiros, com a presença dos tambores que, antigamente, eram abominados pelos colonizadores portugueses que os viam como rituais de feitiçaria.

Além da dança, outras expressões corporais diversas também retomam os costumes afro-brasileiros e são formas de resistência ao preconceito e à discriminação. Trata-se dos rituais diversos que acontecem na festa, em alguns casos religiosos, em outros de costumes africanos, como nas coroações, erguimento do mastro, entre outros. No corpo, os congadeiros também resgata costumes e aparências afro-brasileiros, tanto nas vestimentas, como na utilização de adornos, maquiagens e arrumação dos cabelos. Tantas expressões, além de servirem para confrontar o preconceito latente da sociedade (e às vezes não tão latente assim) no relacionamento com não congadeiros como, também, na divulgação midiática que atualmente não é mais tão dependente dos meios de comunicação tradicionais, também serve como armamentos para se requisitar mais espaço para os congadeiros por parte das lideranças da Congada.

Nosso trabalho, assim, oferece uma opção para auxiliar essas lideranças congadeiras assim como demais lideranças do Movimento Negro do município a buscar, junto a setores do poder público, maior visibilidade, espaço e destaque para a população negra, assim como lutar politicamente por melhores condições para essa população que ainda sofre com a discriminação e as desigualdades sociais. Apresentando a relevância da Congada para a cidade, como esse trabalho o faz, possibilitamos disponibilizar contribuições políticas para os diversos segmentos do Movimento Negro, tanto em questões como segurança pública, educação, cultura, enfim, situações que são negligenciadas, conforme vimos no tópico sobre a situação de corpos pretos e pardos na sociedade brasileira. A Festa de Congada não se restringe apenas a um evento cultural, mas também desempenha um papel político significativo. Ela se torna um espaço de articulação e mobilização para a comunidade negra,



onde questões de identidade, resistência e luta contra o racismo são discutidas e fortalecidas.

Ao longo do estudo, observamos que a Festa de Congada em Ituiutaba se conecta com movimentos e organizações políticas que buscam promover a igualdade racial, a valorização da cultura afro-brasileira e a conscientização sobre os problemas enfrentados pela comunidade negra. Essa articulação política se dá por meio do engajamento dos participantes, da promoção de debates, do estabelecimento de parcerias com instituições e da busca por políticas públicas que reconheçam e valorizem a importância da Festa de Congada como expressão cultural e instrumento de resistência.

Através da Festa de Congada, os congadeiros e demais envolvidos têm a oportunidade de reivindicar seus direitos, levantar pautas relacionadas à igualdade racial, combater o racismo estrutural e conquistar espaços de representatividade política.

Nesse sentido, a articulação política da Festa de Congada em Ituiutaba se torna uma forma de empoderamento e mobilização da comunidade negra, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e inclusiva.

Assim, por ter sido possível demonstrar como o corpo pode ser utilizado de maneira não violenta para combater atos de extrema perversidade, como o racismo, terminamos por ressaltar algumas projeções importantes que foram percebidas e não estavam entre os objetivos do trabalho. Em primeiro lugar, as conquistas da comunidade negra no município que, embora pareça redundante falar, devem ser reconhecidas, pois provam que realmente houve avanços nas lutas travadas contra o racismo e a heteronomia. Outro fato importante refere-se às lideranças

femininas, que se apresentam como mais notáveis que as masculinas desde os menores ternos até à liderança como um todo da festa, um contraste com o que visualizamos na sociedade brasileira, que fecha as portas às mulheres e se ressentem de ter um cargo de chefia ocupado por lideranças femininas. Por fim, queremos realçar, mais uma vez, a dinamicidade da festa, que nos impede de emitir um parecer conclusivo. A única certeza que podemos apresentar é que a festa continua a se reinventar e a crescer, inclusive com o surgimento de um novo terno que irá se apresentar já no ano de 2023.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo Sacer** - o Poder Soberano e a Vida Nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

ALMEIDA, M. G. de; VARGAS, M. A. M.; MENDES, G. F. Territórios, Paisagens e Representações: um diálogo em construção. **Mercator**, Fortaleza, v. 10, n. 22, p. 23-35, mai./ago. 2011. <https://doi.org/10.4215/RM2011.1022.0002>

ALMEIDA, M. G. de. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**. Fortaleza, ano 2, n. 2, 2005, p. 103-114. <https://doi.org/10.5418/RA2005.0202.0009>

ANDRUCKI, M.; DICKISON, J. Rethinking centers and margins in geography: Bodies, life course, and the performance of transnational space. **Annals of the Association of American Geographers** 105(5), 2015, p. 203–218. <https://doi.org/10.1080/00045608.2014.962967>

ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera**. San Francisco: Spinster/Aunt Lute Press, 1987.

AUDISIO, G. **LES FRANÇAIS D’HIER**. Tomo II: Des croyants, XV – XIX siècle. Paris: Colin, 1996, p. 248-249.

BHUNGALIA, L. A liminal territory: Gaza, executive discretion, and sanctions turned humanitarian. **GeoJournal** 75, p. 347–357, 2010. <https://doi.org/10.1007/s10708-008-9251-8>

BONDS, A. Discipline and devolution: Constructions of poverty, race, and criminality in the politics of rural prison development. **Antipode** 41, p. 416–438, 2009. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00681.x>

BONNET, A. 'Anti-racism and the critique of "white" identities', **New Community** 22 (1), p. 97-110, 1996. <https://doi.org/10.1080/1369183X.1996.9976524>

BRASILEIRO, J. **O Congado (a) e a permanência do racismo na cidade de Uberlândia-MG: resistência negra, identidades, memórias, vivências (1978-2018)**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2019.

BUTLER, J. **BODIES THAT MATTER: ON THE DISCURSIVE LIMITS OF 'SEX'**. Abingdon: **Psychology Press**, 1993.

BUTLER, R. 'Double the trouble or twice the fun? Disabled bodies in the gay community', in BUTLER, R.; PARR, H. (eds) **Mind and Body Spaces: Geographies of Illness, Impairment and Disability**. London: Routledge, p. 203-220, 1999.

CALADO, M. da G.; JUNIOR, J. A. da S.; SILVA, P. E. da. A Premiação De Práticas Educacionais Exemplares Na Implementação Da Lei 10.639/03. Entrelaçando - **Revista Eletrônica de Culturas e Educação** N. 4 p. 56-70, Ano 2 Novembro/2011

CALLARD, F. **The body in theory**. *Environment and Planning D: Society and Space* 16, p. 387-400, 1998. <https://doi.org/10.1068/d160387>

CASTAÑEDA, M. **El machismo invisible regresa**. DEBOLSILLO, 2007.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo, Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, M. **O poder da Identidade** (a era da informação: economia, sociedade cultura). São Paulo, Paz e Terra, 2000.

CHARTIER, R. "CULTURA POPULAR": revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, p. 179-192, 1995.

CLAVAL, P. C. C. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Ed da UFSC, 1999.

CLAVAL, P. C. C. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDHAL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (orgs.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro, 2001.

CLAVAL, P. C. C. Geografia Cultural: um balanço. **Revista Geografia**, Londrina, v. 20, n. 3, p. 5-24, 2011.

CODDINGTON, K.; MICELI-VOUTSINAS, J. On trauma, geography, and mobility: Towards geographies of trauma. **Emotion, Space and Society**. DOI: org/10.1016/j.emospa.2017.03.005., 2017. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2017.03.005>

COELHO, T. **A cultura e seu contrário, Cultura, arte e política pós-2001**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

CONNERTON, P. **Como as sociedades recordam**. 2ed. Oeiras: Celta, 1999.

COPE, M. PLACING GENDERED POLITICAL ACTS. In: Staeheli L, Kofman E and Peake L (eds) **Mapping Women, Making Politics: Feminist Perspectives on Political Geography**. New York: Routledge, 2004, p. 71–86.

CORRÊA, J. da S., et al. "Cultura e Pandemia." **Caderno De Geografia**. Belo Horizonte: vol. 31, no. 2, p. 93, 2021. <https://doi.org/10.5752/P.2318-2962.2021v31nesp2p93>

COSTA, B. P. As relações entre os conceitos de território, identidade e cultura no espaço urbano: por uma abordagem microgeográfica. In In:ROSENDHAL, Z.; CORREA, R. L. (orgs.). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro, 2005.

COSTA, P. T. M. **As raízes da congada: a renovação do presente pelos filhos do rosário**. Brasília: UNB, 2006.

COWEN, D. **Military Workfare: The Soldier and Social Citizenship in Canada**. Toronto: University of Toronto Press, 2008. <https://doi.org/10.3138/9781442688629>

COYLE, F. 'Safe space' as counter-space: Women, environmental illness and 'corporeal chaos'. **Canadian Geographer** 48(1), p. 62-75, 2004. <https://doi.org/10.1111/j.1085-9489.2004.01e08.x>

CREAM, J. 'Women on trial: a private pillory?', in PILE, S.; THRIFT, N. (eds) **Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation**. London: Routledge, p. 159-169, 1995.

CRENSHAW, K. DEMARGINALIZING THE INTERSECTION OF RACE AND SEX: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **The University of Chicago Legal Forum** 140, 1989, p. 139-167.

CRESSWELL, T. **On the Move: Mobility in the Modern Western World**. New York: Routledge, 2006.

CROOKS, V.; DORN, M.; WILTON, R. Emerging scholarship in the geography of disability. **Health e Place** 14(4), p. 883-888, 2007. <https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2007.10.013>

DAMASCENA, A. Á. Territórios Da Identidade: Os Negros E A Congada. **Revista Geonordeste**, Ano XXII, n. 1, p. 11-36, 2011.

DAVIDSON, J. 'Fear and trembling in the mall: women, agoraphobia, and body boundaries', in DYCK, I.; DAVIS LEWIS, N.; MCLAFFERTY, S. (eds) **Women's Health Geographies**. London: Routledge, p. 213-230, 2001.

DAVIES, T.; ISAKJEE, A.; DHESI, S. Violent inaction: The necropolitical experience of refugees in Europe. **Antipode**, 2017. <https://doi.org/10.1111/anti.12325>

DAY, K. 'Embassies and sanctuaries: women's experiences of race and fear in public space', **Environment and Planning D: Society and Space** 17, p. 307-328, 1999. <https://doi.org/10.1068/d170307>

DE LEEUW, S. Tender grounds: Intimate visceral violence and British Columbia's colonial geographies. **Political Geography** 52, 2016, p. 14-23. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2015.11.010>

DINIS, N. F.; PAMPLONA, R. S. " Encontrando Bianca": discursos sobre o corpo-travesti. **Pro-Posições**, 2014, p. 217-236. <https://doi.org/10.1590/S0103-73072014000200012>

DIRSUWEIT, T. "Carceral Spaces in South Africa: a case study of institutional power, sexuality and transgression in a women's prison", **Geoforum** 30, p. 71-83, 1999. [https://doi.org/10.1016/S0016-7185\(98\)00030-X](https://doi.org/10.1016/S0016-7185(98)00030-X)

DIXON, D. **Feminist Geopolitics: At the Sharp End**. New York: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315540634>

DOMINGUES, A. S. Festa de Congada como um acontecimento histórico e discursivo: resistência, discurso e memória. **Brazilian Journal of Development**, Setembro 2019. Disponível em:

<<https://www.brazilianjournals.com/index.php/BRJD/article/view/3377/3225>>. <https://doi.org/10.34117/bjdv5n9-167>

DORN, M.; LAWS, G. 'Social theory, body politics, and medical geography: extending Kearns's invitation', **The Professional Geographer** 46, p.106-110, 1994. <https://doi.org/10.1111/j.0033-0124.1994.00106.x>

DOWLER, L.; SHARP, J. A feminist geopolitics? **Space and Polity** 5(3), 2001, p. 165-176.

DYCK, I. Dialogue with difference: A tale of two studies. In: John Paul Jones, Heidi J. Nast e Susan M. Roberts (eds.), *Thresholds in Feminist Geography: Difference, Methodology, and Representation*. **Rowman e Littlefield Publishers**, 1997, p. 183-202.

EAGLETON, T. **A idéia de cultura**. São Paulo: UNESP, 2005.

ESPIRITU, Y. L. **Body Counts: The Vietnam War and Militarized Refugees**. Berkeley: University of California Press, 2014. <https://doi.org/10.1525/9780520959002>

FERREIRA, V. S. **Resgates sociológicos do corpo: Esboço de um percurso conceptual**. *Análise Social*, 208, XLVIII. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2013.

FLURI, J. Bodies, bombs and barricades: Geographies of conflict and civilian (in)security. **Transactions of the Institute of British Geographers** 36, 2011, p. 280–296. <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2010.00422.x>

FOUCAULT, M. **Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978**. London: Palgrave Macmillan, 2007.



FROST; H. **Antropologia Cultural E Social**. São Paulo: Cultrix, 2006.

FURTADO, B.; DE ARAÚJO LIMA, É. O. ‘Corpo, destruição e potência’ in Branco sai, preto fica. **Matrizes**, 2016, p. 133-147.  
<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v10i1p133-147>

GABARRA, L. O. Congado: A Festa do Batuque. **Caderno Virtual de Turismo**, 2003. Disponível em: <<http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php/caderno/article/view/32/30>>.

GABARRA, L. O. E. Memória de uma Tradição Entrevistas com os congadeiros mineiros e imagens da África Central. **Anais XIII Encontro ANPUH-Rio**. Rio de Janeiro: [s.n.]. 2008.

GARCÍA CANCLINI, N. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 6 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

GÉLIS, J. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História do corpo: da renascença às luzes**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 19-130

GEERTZ, Cl. **A interpretação das culturas**. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILBERT, E. Leaky borders and solid citizens: Governing security, prosperity and quality of life in a North American partnership. **Antipode** 39, p. 77-98, 2007.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2007.00507.x>

GILMORE, R. W. **Golden Gulag: Labor, Land, State, and Opposition in Globalizing**, 2007.

GLEESON, B. **Geographies of Disability**. London: Routledge, 1999.

GÖKARIKSEL, B.; SECOR, A. The veil, desire, and the gaze: Turning the inside out. **Signs**, 2014, p. 177-200. <https://doi.org/10.1086/676897>

GONÇALVES, L. R. D. **Libertação em minha vida**. Uberlândia: UFU/FACIP/PROEXC, 2018.

GRISA, G. D. **Ações Afirmativas Na UFRGS: Racismo, Excelência Acadêmica E Cultura Do Reconhecimento**. Porto Alegre, 2015.

HAESBAERT, R. Território, cultura e des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny. CÔRREA, Roberto Lobato (ors.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, p.115-144, 2001.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do híbrido cultural a essencialização das identidades). In: ARAUJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério. (orgs.) **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro, Access, 2007.

HAESBAERT, R. **Viver no limite: Território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

HALL, S. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARVEY, D. “The body as an accumulation strategy”, **Environment, and Planning D: Society and Space** 16, p. 401 – 421, 1998. <https://doi.org/10.1068/d160401>

HAYES-CONROY, A.; MARTIN, D. Mobilising bodies: Visceral identifications and the Slow Food movement. **Transactions of the Institute of British Geographers** 35, p. 269–281, 2010. <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2009.00374.x>

HENRIQUES, R. **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Ed., 2003.

HODGE, P. A grievable life? The criminalisation and security of asylum seeker bodies in the ‘violent frames’ of Australia’s Operation Sovereign Borders. **Geoforum** 58, p. 122–131, 2015. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2014.11.006>

KATRIB, C. M. I. **Foi assim que me contaram: recriação dos sentidos do sagrado e do profano do Congado na Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário (Catalão-GO – 1940-2003)**. Brasília, 2009.

KINN, M. G., **Negros Congadeiros e a Cidade: Costumes e Tradições nos Lugares e nas Redes da Congada de Uberlândia-MG**. São Paulo: Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Ffch, Departamento de Geografia, 2006.

KRAFTL, P. Alter-childhoods: Biopolitics and childhoods in alternative education spaces. **Annals of the Association of American Geographers** 105(1), p. 219–237, 2015. <https://doi.org/10.1080/00045608.2014.962969>

LADEIRA, F. F. “Compreendendo a Pandemia De COVID-19 a Partir Do Conhecimentos Geográficos.” **Revista De Geografia**. Recife: vol. 38, no. 3, p. 395, 2021. <https://doi.org/10.51359/2238-6211.2021.250451>

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. D. A. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Atlas S.A., 1992.

LESLIE, D.; BUTZ, D. “‘GM suicide’: flexibility, space and the injured body”, **Economic Geography** 74(4), p. 360-378, 1998. <https://doi.org/10.2307/144330>

LESHEM, N. ‘Over our dead bodies’: Placing necropolitical activism. **Political Geography** 45, 2015, p. 34–44. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2014.09.003>

LONG, J. C. Geographies of Palestine-Israel. **Geography Compass** 5(5), p. 262–274, 2011. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2011.00419.x>

LONGHURST, R. **Bodies**: Exploring fluid boundaries. London: Routledge, 2001.

LONGHURST, R. Fat bodies: Developing geographical research agendas. **Progress in Human Geography** 29(3): 247–259, 2005. <https://doi.org/10.1191/0309132505ph545oa>

LOPEZ, P.; GILLESPIE, K. (eds) **Economies of Death**: Economic Logics of Killable Life and Grievable Death. London: Routledge, 2015. <https://doi.org/10.4324/9781315752020>

LOYD, J. **Health Rights Are Civil Rights**: Peace and Justice Activism in Los Angeles, 1963–1978. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. <https://doi.org/10.5749/j.ctt6wr80j>

MACAULEY, R. F. R. **A valsa dos espelhos**: Uma Vivência Entre Os Mapuabas (Terno De Congo “Minas Brasil”, Uberaba/Mg). Uberlândia: Universidade Federal De Uberlândia, 2014.

MANSFIELD, B. Race and the new epigenetic biopolitics of environmental health. **Biosocieties** 7(4), p. 352–372, 2012. <https://doi.org/10.1057/biosoc.2012.22>

MARINHO, C.; MARTINS, E. Educação infantil e relações étnico-raciais: impactos da formação docente nas práticas educativas. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 13, n. 34, 2016. <https://doi.org/10.5935/2238-1279.20160077>

MARTIN, L.; MITCHELSON, M. Geographies of detention and imprisonment: Interrogating spatial practices of confinement, discipline, law, and state power. **Geography Compass** 3, p. 459–477, 2009. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2008.00196.x>

MARTIN, P.; CARVAJAL, N. Femicide as ‘act’ and ‘process’: A geography of gendered violence in Oaxaca. **Gender, Place e Culture** 23(7), p. 989–1002, 2015. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2015.1073693>

MARTINS, L. M. **Afrografias da memória**: o reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza, 1997.

MARX, K. **Manuscrtos econômico-filosóficos de 1844** Torino: Einaudi, 1968.

MARX, K. **O Capital - Livro I – crítica da economia política**: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013

MATTHEWS-GRIECO, S. F. Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime. In: VIGARELLO, G. (Dir.). **História do corpo: da renascença às luzes**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 217 – 302.

MAYER, T. Embodied nationalisms. In: Staeheli L, Kofman E and Peake L (eds) **Mapping Women, Making Politics: Feminist Perspectives on Political Geography**. New York: Routledge, 2004, p. 153-167.

MAZUCATO, Thiago (org). **Metodologia da pesquisa e do trabalho científico**. Penápolis: FUNEPE, 2018.

MBEMBE, A. Necropolitics, trans. Meintjes L. **Public Culture** 15(1), p. 11–40, 2003. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>

MCCORMACK, D. ‘Body Shopping: reconfiguring geographies of fitness’, **Gender, Place and Culture** 6, p. 155-177, 1999. <https://doi.org/10.1080/09663699925088>

MCDOWELL, L. **Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies**. London: Polity, 1999.

MCDOWELL, L.; COURT, G. ‘Performing work: bodily representations in merchant banks’, **Environment and Planning D. Society and Space** 12, p. 727-750, 1994. <https://doi.org/10.1068/d120727>

MCKITTRICK, K. **Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

MCLAREN, P. **Multiculturalismo revolucionário – pedagogia do dissenso para o novo milênio**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

MELO, J. W. R. de. Multiculturalismo democrático: A Formação De Professores/As Como Política Educacional. **Espaço Do Currículo**, v.7, n.3, p.401-419, setembro a dezembro de 2014. <https://doi.org/10.15687/rec.2014.v7n3.401419>

MESQUITA, F. de A. A veneração aos santos no catolicismo popular brasileiro: uma aproximação histórico-teológica. **Revista Eletrônica Espaço Teológico** ISSN 2177-952X. Vol. 9, n. 15, jan/jun, 2015, p. 155-174.

MIZAEL, N. C. de O.; KLINKE, K. O papel do movimento negro para as relações étnico-raciais nas políticas de cultura em Ituiutaba (MG) (2015-2016). **Pol. Cult. Rev.**, Salvador, v. 11, n. 1, p. 231-254, jan./jun. 2018. <https://doi.org/10.9771/pcr.v11i1.24896>

MOLLETT, S. Irreconcilable differences? A postcolonial intersectional reading of gender, development and human rights in Latin America. **Gender, Place e Culture** 24(1), p. 1–17, 2017. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1277292>

MORAN, D.; GILL, N.; CONLON, D. **Carceral Geographies: Mobility and Agency in Imprisonment and Migrant Detention**. Surrey: Ashgate, 2013.

MOSS, P.; DYCK, I. ‘Inquiry into environment and body: women, work and chronic illness’, **Environment and Planning D: Society and Space** 14, p. 737-753, 1996. <https://doi.org/10.1068/d140737>

MOSS, P.; DYCK, I. Embodying Social Geography. In: ANDERSON, K, et al. (ed.). **Handbook of cultural geography**. Sage, 2002, p. 58-73. <https://doi.org/10.4135/9781848608252.n4>

MOSS, P.; PRINCE, M. J. Helping traumatized warriors: Mobilizing emotions, unsettling orders. **Emotion, Space and Society**. DOI: 10.1016/j.emospa. 2015.11.001.

MOUNTZ, A. Political geography III: Bodies. **Progress in Human Geography**, [s. l.], v. 42, n. 5, p. 759–769, 2018. DOI 10.1177/0309132517718642. Disponível em: <[https://search-ebscohost-com.ez34.periodicos.capes.gov.br/login.aspx?direct=true&db=apheAN=131870210&lang=pt-bresite=ehost-live](https://search.ebscohost.com.ez34.periodicos.capes.gov.br/login.aspx?direct=true&db=apheAN=131870210&lang=pt-bresite=ehost-live)>. Acesso em: 28 mar. 2022. <https://doi.org/10.1177/0309132517718642>

MUNIZ, A. M. A. **Da luz da lamparina ao opaco refletor: Ituiutaba, Minas Gerais, 1950-1980**. 2014. 177 f. Dissertação (Mestre em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014.

MUNT, S. R. ‘Sister in exile: the lesbian nation’, in AINLEY, R. (ed.) **New Frontiers of Space, Bodies and Gender**. London: Routledge, p. 3-19, 1998.

MUSEU DA PESSOA. Nácia Rosa. **Youtube**, 26 de janeiro de 2022. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MOBzYpgZY7M>>. Acesso em 28 de setembro de 2022.

MUSEU DA PESSOA. Francis Luce. **Youtube**, 07 de outubro de 2021. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=2d5QRMFyCVA>>. Acesso em 19 de outubro de 2022.

NAMASTE, K. ‘Genderbashing: sexuality, gender, and the regulation of public space’, **Environment and Planning D: Society and Space** 14, p. 221-240, 1996. <https://doi.org/10.1068/d140221>



NAVES, F. D.; KATRIB, C. M. I. **Cultura, identidade e religiosidade em Ituiutaba-MG**. Horizonte Científico, Uberlândia, 2012, 6.2.

NELSON, D. **A Finger in the Wound: Quincentennial Guatemala**. Berkeley: University of California Press, 1999.

NKWETO SIMMONDS, F. 'My body, myself: how does a black woman do sociology?', in PRICE, J.; SHILDRICK, M. (eds) **Feminist Theory and the Body: A reader**, New York: Routledge, p. 50-63, 1999.  
<https://doi.org/10.1515/9781474471770-007>

OLIVIERI, L. A importância histórico-social das redes. In: **Manual de redes sociais e tecnologia**. São Paulo: CONECTAS/Friedrich Ebert Stiftung, 2002.

ORZECK, R. What does not kill you: Historical materialism and the body. **Environment and Planning D** 25, p. 496–514, 2007.  
<https://doi.org/10.1068/d2704>

OSWIN, N. Critical geographies and the uses of sexuality: Deconstructing queer space. **Progress in Human Geography** 32(1), p. 89–103, 2008.  
<https://doi.org/10.1177/0309132507085213>

PAIN, R.; SMITH, S. (eds) **Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life**. Aldershot: Ashgate, 2008.

PAIN, R.; STAEHELI, L. Introduction: Intimacy-geopolitics and violence. **Area** 46(4), p. 344–347, 2014.  
<https://doi.org/10.1111/area.12138>

PARRY, B.; GREENHOUGH, B.; BROWN, T.; DYCK, I. (eds) **Bodies across Borders: The Global Circulation of Body Parts**,

**Medical Tourists and Professionals.** Surrey: Ashgate, 2015.  
<https://doi.org/10.4324/9781315569598>

PASSOS, J. C. dos. As Relações Étnico-Raciais Nas Licenciaturas: O Que Dizem Os Currículos Anunciados. **Poiésis, Tubarão.** V.8, n.13, p. 172 - 188, Jan/Jun, 2014.  
<https://doi.org/10.19177/prppge.v8e132014172-188>

PELLEGRIN, N. Corpo do comum, usos comuns do corpo. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História do corpo: da renascença às luzes.** Petrópolis: Vozes, 2012, p. 131-216.

PEREIRA, A. R. D.; ALVES, M. M. Como ensinar a história africana e a cultura afro-brasileira na educação infantil? Reflexões sobre o projeto histórias cruzadas do Ministério da Educação (MEC). **Itinerarius Reflectionis,** Goiânia, v. 15, n. 1, p. 01–15, 2019. <https://doi.org/10.5216/rir.v15i1.53199>

PHILO, C. A ‘new Foucault’ with lively implications – or ‘the crawfish advances sideways’. **Transactions of the Institute of British Geographers** 37, p. 496–514, 2012.  
<https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2011.00484.x>

PILE, S.; THRIFT, N. (eds) **Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation.** London: Routledge, 1995.

PINO, A. A categoria de “espaço” em psicologia. In: MIGUEL, A.; ZAMBONI, E. (orgs.). **Representações do espaço: multidisciplinaridade na educação.** Campinas: Autores associados, 1996. p. 51-68.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTO, C. D. M. Um olhar sobre a definição de cultura e de cultura científica. In: PORTO, C.; BROTAS, A.; BORTOLIERO,

S. **Diálogos entre ciência e divulgação científica: leituras contemporâneas.** Salvador: EDUFBA, 2011. p. 93-122. <https://doi.org/10.7476/9788523211813>

PORTUGUEZ, A. P. Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira. Ituiutaba: Barlavento, 2015.

PRICE, P. Race and ethnicity II: Skin and other intimacies. **Progress in Human Geography** 37(4), p. 578–586, 2012. <https://doi.org/10.1177/0309132512465719>

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C. D. **Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico.** 2ª. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

PULIDO, L. Reflections on a white discipline. **The Professional Geographer** 54(1): 42–49, 2001. <https://doi.org/10.1111/0033-0124.00313>

RAFAEL, L. R. M. **Entre o ritmo, a cor e o movimento: As territorialidades na Festa de Congada da cidade de Ituiutaba/MG.** Ituiutaba: Universidade Federal de Uberlândia, 2018.

RAFAEL, L. R. M.; PORTUGUEZ, A. P. **Ritmos e Cores do Catolicismo Negro em Ituiutaba: As Territorialidades da Festa de Congada Entre 1950 e o Tempo Presente.** Ituiutaba: Editora Barlavento, 2019.

RAMOS, J. S. O Corpo-Encruzilhada como Experiência Performativa no Ritual Congadeiro. **Rev. Bras. Estud. Presença,** Maio/Agosto 2017. 296-315. <https://doi.org/10.1590/2237-266066605>

ROBINSON, J. ‘Feminism and the spaces of transformation’, **Transactions of the Institute of British Geographers** 25, p.

285-302, 2000. <https://doi.org/10.1111/j.0020-2754.2000.00285.x>

ROSA, A. C. Até quando vamos aturar a bárbarie? Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ana-cristina-rosa/2022/05/ate-quando-vamos-aturar-a-barbarie.shtml>>. Acesso em 30/05/2022.

ROSENDAHL, Z. Geografia da Religião: uma proposição temática. **Geosp**, São Paulo, n.11, p. 9-19, 2002. <https://doi.org/10.7476/9788575115015.0003>

ROVAI, M. G. D. O. Memória, tradição oral e publicização: Manifestações Culturais E Patrimônio Imaterial De Congadeiros No Sul De Minas Gerais. **Anais**. XI Encontro Regional Sudeste De História Oral. Niterói - RJ: Universidade Federal Fluminense. 2015.

SANTOS, A. O. Formação de professores à luz da história e cultura afro-brasileira e africana: Novos Desafios Para Uma Prática Reflexiva. **Póiesis Pedagógica**, Catalão-GO, v.11, n.2, p. 150-169, jul/dez. 2013. <https://doi.org/10.5216/rpp.v11i2.29585>

SEAMON, D. **The Geography of the Lifeworld**. London: Sage, 1979.

SHABAZZ, R. **Spatializing Blackness: Architectures of Confinement and Black Masculinity in Chicago**. Urbana: University of Illinois Press, 2015. <https://doi.org/10.5406/illinois/9780252039645.001.0001>

SHARP, J. P. 'Gendering Nationhood: a feminist engagement with national identity', in DUNCAN, N. (ed.) **BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality**. London: Routledge, p. 97-108, 1996.

SILVA, F. A. da. **Política cultura no Brasil, 2002-2006: acompanhamento e análise**. Brasília-DF: Ministério da Cultura, 2007.

SILVA, R. N. da. Irmandades Negras e as traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura. 29<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, 2014.

SIMONSEN, K. In quest of a new humanism: Embodiment, experience and phenomenology as critical geography. **Progress in Human Geography** 37(1), p. 10–26, 2012. <https://doi.org/10.1177/0309132512467573>

SOUSA; P. P. A. de. **Corpos em Drama, Lugares em Trama: gênero, negritude e ficção política nos Congados de São Benedito (Minas Novas) e São José do Triunfo (Viçosa) – MG**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2011.

SOUZA, M. P. de. Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SQUIRE, V. Desert ‘trash’: Posthumanism, border struggles, and humanitarian politics. **Political Geography** 39, p. 11–21, 2014. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2013.12.003>

SWAIN, T. N. Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica. **Revista Unimontes Científica**, p. 23-28, 2004.

TAGGART, M. S. After 1,000 Years of Isolation, Iceland’s Gene Pool Contributes to Fast-paced Genome Research, s/n, 2015. Disponível em <<https://www.brightfocus.org/alzheimers-macular-degeneration-glaucoma/news/after-1000-years-isolation-icelands-gene-pool>> Acesso em 14 de junho de 2022.

TAYLOR, S. Sovereign power at the border. **Public Law Review** 16(1), p. 55–77, 2005.

THIRANAGAMA, S. In **My Mother’s House**: Civil War in Sri Lanka. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. <https://doi.org/10.9783/9780812205114>

TOMITA, L. M. S. Trabalho de campo como instrumento de ensino em Geografia. **Revista Geografia**, Londrina, v. 8, n. 1, p. 13-15, jan./ jun. 1999.

TYLER, I. **Revoltng Subjects**: Social Abjection and Resistance in Neoliberal Britain. London: Zed Books, 2013. <https://doi.org/10.5040/9781350222359>

VALENTINE, G. “A corporeal geography of consumption”, **Environment and Planning D. Society and Space** 17, p. 329-351, 1999. <https://doi.org/10.1068/d170329>

VILLÉN-PÉREZ, S., et al. “Mining Threatens Isolated Indigenous Peoples in the Brazilian Amazon.” **Global Environmental Change**, vol. 72, 2022, p. 102398. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2021.102398>

WAKEFORD, N. ‘Urban culture for virtual bodies: comments on lesbian “identity” and “community” in San Francisco Bay Area cyberspace’ in AINLEY, R. (ed.) **New Frontiers of Space Bodies and Gender**. London: Routledge, p. 176-196, 1998.

WILLIAMS, J. From humanitarian exceptionalism to contingent care: Care and enforcement at the humanitarian border. **Political Geography** 47, p. 11–20, 2015. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2015.01.001>

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomás Tadeu (org). **Identidade**

**e diferença:** a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 07-72

WRIGHT, M. **Disposable Women and Other Myths of Global Capitalism**. London: Taylor and Francis, 2006.

WRIGHT, M. Necropolitics, narcopolitics, and femicide: Gendered violence on the Mexico-US Border. **Signs** 36(3), p. 707–731, 2011. <https://doi.org/10.1086/657496>

YBARRA, M. Blind passes and the production of green security through violence on the Guatemalan border. **Geoforum** 69, p. 194–206, 2016. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.06.004>

YOUNG, C; LIGHT, D. Corpses, dead body politics and agency in human geography: Following the corpse of Dr Petru Groza. **Transactions of the Institute of British Geographers** 38, p. 135–148, 2012. <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2012.00502.x>

## **SOBRE OS AUTORES**



### **JOÃO PAULO MIROS NEVES**

Graduado em Educação Física pela UEMG – Unidade Ituiutaba e Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal – Universidade Federal de Uberlândia. Professor da Rede Estadual de Ensino do Estado de Minas Gerais.



### **ANDERSON PEREIRA PORTUGUEZ**

Doutor em “Geografia e Desenvolvimento: Território, Sociedade e Turismo” pela Universidad Complutense de Madrid. Pós Doutor em Geografia Cultural pela Universidade de Brasília. Professor do curso de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal – Universidade Federal de Uberlândia.



