

**Universidade Federal de Minas Gerais
Instituto de Geociências
Programa de Pós-Graduação em Geografia**

**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**

Patrício Pereira Alves de Sousa

Belo Horizonte - MG

Junho - 2011

PATRÍCIO PEREIRA ALVES DE SOUSA

**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 apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus

Co-orientadora: Prof. Dra. Sandra Maria da Mata Azerêdo

Belo Horizonte
Departamento de Geografia da UFMG
2011

S725c Sousa, Patrício Pereira Alves de.
2011 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 [manuscrito] / Patrício Pereira Alves de Sousa. – 2011.

xii, 300 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2011.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Orientador: José Antônio Souza de Deus.

Orientadora: Sandra Maria da Mata Azerêdo.

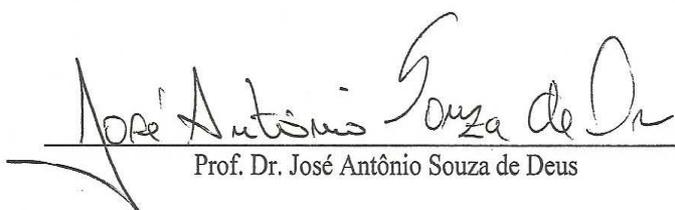
Bibliografia: f. 280-293.

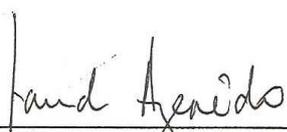
Inclui apêndices.

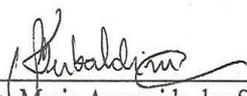
1. Negros – Identidade racial – Minas Novas (MG) – Viçosa (MG) – Teses. 2. Festas populares – Minas Novas (MG) – Viçosa (MG) – Teses. 3. Corpo humano – Aspectos sociais – Teses. 4. Espaço urbano – Teses. 5. Congadas – Teses. I. Deus, José Antônio Souza de. II. Azerêdo, Sandra Maria da Mata. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências. IV. Título.

CDU: 911.3:30(815.1)

Dissertação defendida e aprovada, em 28 de junho de 2011, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:


Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus


Profa. Dra. Sandra Maria da Mata Azerêdo


Profa. Dra. Maria Aparecida dos Santos Tubaldini


Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida

*Para minha mãe,
as mais belas e arrebatadoras festas.*

AGRADECIMENTOS

Ao professor José Antônio Souza de Deus, orientador, pela excelente receptividade na UFMG, pelas trocas estabelecidas, liberdade concedida e pela serenidade na condução deste trabalho.

À professora Sandra Azerêdo, co-orientadora, pela excepcional vivência acadêmica que proporcionou durante o mestrado. Sem dúvida, um dos grandes encontros intelectuais, políticos e pessoais da minha vida.

À professora Marisa Barletto, por ter me proporcionado uma sólida e prazerosa iniciação científica em Viçosa e por ter me ensinado grandes lições sobre feminismo e sobre teoria e metodologia científica.

À professora Cidinha Tubaldini, pelos maravilhosos momentos em campo e em disciplina e também por toda a contribuição com a logística desta pesquisa. Agradeço também por compor minha banca.

À professora Maria Geralda de Almeida, pelas excelentes sugestões realizadas no Seminário de Dissertação e por conceder a honra de compor também minha banca de Defesa de Dissertação.

À professora Doralice Barros, pela arguição instigante e produtiva durante o Seminário de Dissertação.

Aos professores Cássio Hissa e Adriano Nascimento pela importante contribuição teórica durante as disciplinas que me ofereceram.

A todas e todos os colegas de pós-graduação, pela maravilhosa vivência durante o mestrado.

Ao Marcos Nicolau, Raphael Diniz, Ludimila Miranda, Lussandra Martins, Gerson Diniz e ao Elisson Moura por toda a contribuição durante a pesquisa, pelos bons momentos em campo e pelas prazerosas convivências no *Terra & Sociedade*.

Aos colegas de república, Diogo Batista e Alex Fogal, pela convivência e pelas festas.

Pelas novas amizades e aos antigos laços reforçados, agradeço à Uende, Priscila, Lorena, Greisse, Gil, Letícia e Leila.

Ao Carlos Maia e à Dalva Soares, pelas contribuições dadas mesmo à distância.

Ao CNPq pela bolsa de mestrado.

Aos professores, professoras, funcionários e funcionárias do Programa de Pós-Graduação em Geografia do IGC/UFMG.

Aos congadeiros e congadeiras de São José do Triunfo e de Minas Novas por toda a receptividade, maravilhosa convivência e por tantos ensinamentos.

À Ana Maria Martins Queiroz, pela bela, profunda e eterna amizade e por todos os momentos divididos.

Aos meus pais, irmãs e irmão pelo apoio incondicional.

À Alice, grande encontro, por todo o carinho, amor, paixão e companheirismo. Ainda pela paciência com as ausências e tensões com a pesquisa. O fôlego para esta dissertação veio certamente de sua marcante e deliciosa presença em minha vida.

Lapidar
Minha procura toda
trama lapidar
o que o coração
com toda inspiração
achou de nomear
gritando: alma
Recriar
cada momento belo já vivido
e ir mais
atravessar fronteiras do amanhecer
e ao entardecer
olhar com calma
então
Alma, vai além de tudo
o que o nosso mundo ousa perceber
casa cheia de coragem, vida
tira a mancha que há no meu ser
te quero ver
te quero ser
alma
Viajar nessa procura toda
de me lapidar
neste momento agora de me recriar
de me gratificar
de busto, alma, eu sei
casa aberta
onde mora o mestre, o mago da luz
onde se encontra o templo que inventa a cor
Animará o amor
Onde se esquece a paz
Alma, vai além de tudo
o que o nosso mundo ousa perceber
casa cheia de coragem, vida
todo o afeto que há no meu ser
te quero ver, te quero ser
alma

Zé Renato e Milton Nascimento – ‘*Anima*’

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
Antes de serem... ..	09
Composição da dissertação	16
1 – Gênero, negritude e cultura religiosa: desafios à análise espacial	20
1.1 – Sobre ser e estar: gênero e negritude como categorias de análise geográfica	26
1.1.1 – Marcos para um pensamento de gênero	28
1.1.2 – Raça, etnia e negritude: fronteiras conceituais	41
1.2 – Breves leituras sobre cultura religiosa	60
1.3 – Alinhavando gênero, negritude e cultura religiosa: o espaço como esfera da relação e da coexistência	73
2 – Os lugares da festa e a festa dos lugares	79
2.1 – O lugar numa constelação de categorias, métodos e teorias	80
2.2 – <i>Festa</i> na Geografia e nas ciências sociais	97
2.3 – Ensaçando a corporeidade: corpo e espaço como fundamentos da identidade	108
2.4 – O lugar festivo: ficção política e heterotopia nas dramatizações sociais	121
3 – Andaimas da pesquisa	136
3.1 - Viagens ao centro da Terra ou o mundo visto do lado de cá: questões de alteridade e posicionamento	139
3.1.1 - A viagem como teoria e como metodologia	145
3.1.2 – Notas sobre localização, posicionamento e implicação	149
3.1.3 - Escrita do <i>outro</i>	154
3.2 – Construindo lugares, sujeitos e festas: reflexões sobre o trabalho de campo e a constituição da pesquisa	162
3.2.1 Fragmentos Etnogeográficos e Observação Participante	166
3.2.2 - O Diagnóstico Rápido Participativo (DRP)	184
3.2.3 – Estudos Comparados	189
4 – Espaços que pesam	196
4.1 – Espaços e tempos do Congado	201
4.2 – Negras geografias mineiras	212
4.2.1 – O Congado de São José do Triunfo	217
4.2.2 – O Congado de São Benedito	225
4.3 - A constituição de corporeidades no Congado mineiro	234
4.3.1 – Composição dos Grupos	239
4.3.2 – Ciclo Festivo dos Congados	252
4.4 – Entre dramas e tramas: os lugares festivos do Congado	270
CONSIDERAÇÕES FINAIS	274
REFERÊNCIAS	280
APÊNDICE A - Questionário de percepção da dinâmica e inserção dos Grupos de Congado nas cidades de Minas Novas e Viçosa	294
APÊNDICE B – Grupos de Congado de São Benedito e de São José do Triunfo (Fotos)	295

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Localização das áreas estudadas	07
FIGURA 2 – Imagem de satélite do município de Viçosa	221
FIGURA 3 – Igreja do Rosário no centro Viçosa demolida no início de 1960	223
FIGURA 4 – Atual Praça do Rosário em Viçosa	223
FIGURA 5 – Disposição cênica do Congado em Viçosa	250
FIGURA 6 – Disposição cênica do Congado em Minas Novas	250
FIGURA 7 – Croqui confeccionado junto aos homens em São José do Triunfo	263
FIGURA 8 – Croqui confeccionado junto às mulheres em São José do Triunfo	263
FIGURA 9 – Croqui da Festa do Rosário confeccionado com a predominância de homens em Minas Novas	266
FIGURA 10 – Croqui da Festa do Rosário confeccionado com a predominância de mulheres em Minas Novas	266
FIGURA 11 – Croqui da Festa de São Benedito confeccionado com a predominância de mulheres em Minas Novas	269
FIGURA 12 – Croqui da Festa de São Benedito confeccionado com a Predominância de homens em Minas Novas	269

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CETRO – Centro de Tradições do Rosário

ESAV – Escola Superior de Agricultura e Veterinária

FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IEB – Instituto Internacional de Educação do Brasil

IGC – Instituto de Geociências

NIEG – Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero

PSF – Programa Saúde da Família

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFV – Universidade Federal de Viçosa

RESUMO

Há espaços que não pesam; espaços forjados como zonas inóspitas e inabitáveis da vida social. São espaços produzidos por corpos ilegítimos, sem *status* de importância, corpos abjetos. Há também espaços outros, lugares heterotópicos, através dos quais corpos desmaterializados podem tornar-se corpos densos, que se convertem de corpos transgressores para assimiláveis, de sujeitos liminares para realidades corpóreas possíveis. Esta dissertação se ocupa desses espaços e corpos. Empreende uma análise sobre a constituição de corporeidades em festejos de dois Grupos do Congado mineiro – São Benedito (Minas Novas) e São José do Triunfo (Viçosa). A partir de uma perspectiva do drama social a pesquisa realiza uma interpretação etnogeográfica de festas de coroação de reis negros, espaços de construção de identidades positivas para sujeitos afro-brasileiros, que através de corporeidades festivas constituem ações de ficção política e heterotopias envolvidas em contra-projetos de insurgência que atuam como movimentos antiestruturais e de reversão simbólica. Na pesquisa, gênero e negritude são adotados como marcadores socioespaciais da diferença e como categorias que balizam as conexões teóricas nela estabelecidas. A interpretação geral da investigação é a de que processos normativos fazem com que corpos, através de suas marcações étnico-raciais e de gênero, se constituam como qualificadores do espaço geográfico a partir da formulação de lugares festivos.

Palavras-chave: lugar; festa; gênero; negritude; corporeidade; Congado.

ABSTRACT

There are spaces that do not matter; spaces forged as inhospitable zones and uninhabitable to social life. Spaces are produced by illegitimate bodies, without any important status, abjects bodies. There are also other spaces, heterotopic places through dematerialised bodies can become dense bodies, who are converted from transgressors bodies to assimilable ones. This dissertation deals with these spaces and bodies. Undertakes an analysis on the constitution upon corporealities in two Congado Mineiro groups - São Benedito(Minas Novas) and São José do Triunfo (Viçosa). From a social drama perspective this research performs an etnogeographic interpretation from black kings crowning festivities , spaces to construct positive identities to afro-brazilians whose festivities corporeality constitute political fiction and heterotopics actions involved in counter-insurgencies projects that act as anti-structural movements and symbolic reversal . At that research, gender and negritude are adopted as socialspatial difference markers and categories that outline the theoretical connections here established. The general investigative interpretation is that normative process make bodies through ethnic-racial markers and genders and qualifiers through it geographic spaces from festives places formulations.

Key-words: place; festivities; gender; negritude; corporeality; Congado.

INTRODUÇÃO

“O que queremos, de fato, é que as ideias voltem a ser perigosas.”

Internacional Situacionista

Como começar uma dissertação? Pergunta esta muito recorrente, mas penso que um tanto equivocada. Se, de fato, a expectativa de resposta desse questionamento busca uma elucidação sobre como vencer o desafio da página “em branco”, acredito que a pergunta mais pertinente deveria ser outra, assim formulada: *quando começa uma dissertação?* Certamente não é no momento de sua redação formal. Com isso não pretendo sugerir que todas as pessoas escolham um mesmo caminho para construção de suas dissertações, mas é fato que o movimento da pesquisa se inicia muito anteriormente ao da escrita do texto dissertativo. Caso contrário, a pesquisa seria somente um ato pragmático de encadear técnicas que conduzissem a resultados. Pelo sentimento que tenho compartilhado com meus colegas de pós-graduação, nossas pesquisas se constituem, antes, em processos de intenso investimento emocional, que se concretizam por um árduo e complexo esforço de aproximação com sujeitos e objetos e de compromisso com a teoria.

Início o texto com essa fala porque penso ser de grande importância declarar que a pesquisa que aqui apresento possui uma história; mais ainda, que considero ser extremamente relevante contar essa história, a fim de elucidar as motivações que me levaram a empreendê-la, o meu entrelaçamento com seu conteúdo e a longa trajetória de construção e, sobretudo, reconstrução das reflexões aqui expostas. Dessa forma, busco desde já salientar que com esta dissertação não pretendo oferecer um resultado de pesquisa aos moldes de *postulados* ou de *tratados*. Minha intenção é, assumidamente, a de apresentar como a realização desta pesquisa se constituiu como um processo pedagógico, construtor de um pensamento científico crítico e politicamente engajado, ao mesmo tempo que rigoroso e em sintonia com o poder e a relevância da teoria.

A germinação desta pesquisa ocorreu no fim do ano de 2006, quando eu, como discente do curso de geografia da Universidade Federal de Viçosa, em pesquisa de iniciação científica, tive meus primeiros contatos com a Irmandade de Negros de Nossa Senhora do Rosário em São José do Triunfo, distrito localizado na mesma cidade que a referida universidade. Nessa pesquisa, que resultou também em minha monografia de conclusão de curso¹, busquei compreender como a Festa de Nossa Senhora do Rosário, que acontece no distrito em questão, cumpre a função de manter na memória do grupo social dela participante o processo de constituição do espaço e tempo social daquele lugar.

¹ SOUSA, P. P. A. de. *As Geo-grafias da Memória: gênero e negritude na constituição do lugar festivo do Congado de São José do Triunfo, Viçosa-MG*. 2008. 96 f. Monografia (Bacharelado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade Federal de Viçosa.

O desenvolvimento do trabalho se fez a partir das categorias tempo/espaço, gênero e etnia, considerando na análise a complexidade das relações espaço/tempo, como também a diversidade de sujeitos sociais que nela estão constituídos.

Embora a investigação não tivesse avançado naquele momento na problematização da relação entre espaço e corpo, algumas pistas me permitiram perceber que essa inter-relação guardava importantes questões relativas às espacialidades festivas dos grupos de Congado. A partir do anseio de melhor compreender as espacialidades de gênero e da negritude que se estabelecem nos rituais festivos de coroação de reis negros, propus um projeto de dissertação. Com esse projeto, através da continuação de uma pesquisa sobre as *performances* festivas de grupos de Congado, pretendi refinar minhas análises de como gênero e etnia/raça se constituem como marcadores socioespaciais da diferença que diretamente balizam a vida dos sujeitos sociais em seus lugares.

Os Congados, ou Reinados, como se verá mais adiante, se constituem em rituais festivos de coroação de reis negros em celebração à figura de Nossa Senhora do Rosário e de alguns santos negros, como São Benedito, Santa Efigênia e São Eslebão. Presentes no Brasil desde o período colonial, os Congados se constituíram como espaços de celebração dentro de 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 do negro com sua terra e povos de origem através das festas. Após a abolição da escravatura, as festas religiosas de devoção à Senhora do Rosário e aos santos negros continuaram com o mesmo fervor. A força reivindicativa desses rituais festivos recorre na atualidade ao processo de sofrimento do negro no cativeiro e de sua participação subalterna na dinâmica populacional brasileira após a abolição da escravatura. Os batuques negros se constituem na contemporaneidade, dessa maneira, em crônicas sociais, que em suas aparentes inocências de manifestação religiosa muito fazem politicamente, dissimulando quando necessário seus códigos para através da sacralidade dos tambores denunciarem e germinarem sementes para superação das formas de exclusão e subjugação do negro.

Com a proposta de buscar compreender como os eventos festivos do Congado, através de seu caráter ritualístico e de suas práticas reiterativas, qualificam e requalificam o espaço com as dimensões de gênero e etnia/raça, ingressei no mestrado propondo o estudo de três Reinados em cidades do estado de Minas Gerais. Com os rearranjos do projeto a

pesquisa ganhou novos contornos, que explicitados dimensionam as mudanças por que passou a proposta de análise.

Para problematização das corporeidades geradas pelos grupos de Congado diversos caminhos se mostraram possíveis. Embora o Congado seja uma festa com imponentes elementos da masculinidade, em seus aspectos simbólicos e de constituição², existem alguns grupos formados somente por mulheres. Minha intenção inicial foi a de estudar as três variações possíveis desses grupos: aqueles constituídos somente por homens, outros exclusivamente por mulheres e ainda aqueles que têm pessoas de ambos os sexos. Pela inviabilidade de estudar detalhada e aprofundadamente três grupos, em função escassez de tempo prevista para realização da investigação e pela complexidade dos procedimentos metodológicos propostos para a pesquisa, decidi posteriormente por analisar apenas dois. Ainda assim, outras escolhas tiveram de ser tomadas. Vislumbrei estudar um grupo composto somente por mulheres e outro somente por homens. Logo abortei a ideia por entender que este tipo de estudo facilmente enveredaria por caminhos de polarização das relações de gênero e, possivelmente, de cristalização de identidades sociais, cuidado para que tanto nos alerta a teoria feminista. Decidi então por estudar dois grupos de Congado a partir de uma ótica de gênero e de etnia/raça, mas não por uma contraposição entre aspectos da masculinidade e da feminilidade, mas a partir da ideia de normatividade.

Minha hipótese para seguir este caminho investigativo partiu do entendimento da relevância que possui tanto o espaço na constituição dos festejos de coroação de reis negros, quanto os tensionamentos entre os sujeitos celebrantes do Congado na instituição do lugar festivo deste evento. Nas primeiras problematização da relação entre espaço e corpo, segui a ideia de que o espaço ao ser celebrado nos rituais festivos do Congado acaba por ganhar o atributo de lugar, sendo, neste processo, qualificado por elementos das relações de gênero e étnico-raciais. A título de rápida elucidação, vale salientar que concebo a corporeidade como o resultado da experiência íntima do ser humano com seu

² Os grupos de Congado são em sua maioria constituídos por homens, seja em guardas exclusivamente formadas por pessoas deste sexo, seja por grupos que têm homens e mulheres em sua composição. A racionalidade da festa também possui uma série de elementos designados como pertencentes à masculinidade. Vale salientar que as associações entre masculinidade e o corpo do homem ou a feminilidade e o corpo da mulher não são feitas diretamente nesta pesquisa. Considero como masculinidade um discurso objetivado por um tipo de uso da razão fundamentado numa realidade positivista e moderna. A aderência de masculinidades por um grupo de homens não é automaticamente estabelecida. Nos grupos em análise entendo que a configuração simbólica da festa possui elementos da masculinidade não somente por ser constituída por homens, mas fundamentalmente por utilizar de um certo discurso hierarquizador e justificador de uma forma de estruturação da realidade, que estabelece lugares distintos para o que é considerado masculino e para o que é considerado feminino. Para melhor compreensão da ideia Cf. Scott (1990).

corpo e junto a outros seres quando da tentativa de organizar seus lugares (TUAN,1983[1977]). Neste sentido, entendo que 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. Mais adiante uma discussão aprofundada desta noção é realizada.

Com este entendimento da corporeidade, parti do suposto que os discursos elaborados para e a partir dos corpos humanos passam a constituir outras dimensões da realidade, sendo configuradas, neste processo, alteridades e identidades através da marcação do atributo corporal e espacial de um *nós* em relação a alguns *outros*. Presumi que as ritualizações da festa criam dentro do lugar festivo espaços caracterizados como masculinos – e em sua anteposição outros como não masculinos -, e qualificados como negros – e em contraposição outros como espaços da não negritude.

Com noções iniciais sobre a produção do espaço pelo movimento dos corpos nos festejos do Congado, trazidas da pesquisa de monografia de graduação, supus que nas dinâmicas rituais de coroação de reis negros componentes e partes do espaço tidos como de maior valorização são dominados por grupos hegemônicos de sujeitos, colando os marcadores de gênero e etnia/raça às diferenças de valorização do espaço. O espaço da rua, por exemplo, reveste-se de significados de gênero. Nas celebrações do Reinado há um esforço perceptível de masculinizar este espaço, assim como há um esforço antagônico de atribuir características femininas aos espaços periféricos da festa, como cozinhas. As indicações das caracterizações do espaço por questões de negritude podem ser pensadas, em meu entendimento, a partir da recorrente derrubada ou modificação de nomes de igrejas de santos celebrados em festas de Congado, ou, pelos esforços de periferização das manifestações festivas de grupos de Congo para áreas socioespacialmente segregadas, na tentativa de tornar marginais ou invisíveis tais manifestações. Conjeturei, dessa maneira, que a qualificação de espaços pela questão do gênero se realiza através das disputas discursivas entre homens e mulheres que historicamente ocuparam lugares diferenciados e hierarquizados dentro dos festejos de coroação de reis. Os espaços negros, nesta medida, seriam demarcados em anteposição a um oposto - o espaço do branco; espaço hegemônico onde se localizam os territórios negros. (BANDEIRA, 1988)

Após estas reconfigurações de aspectos orientadores da pesquisa defini para o estudo dois grupos de Congados situados em cidades de Minas Gerais, um localizado num município da Zona da Mata, e outro numa cidade do Vale do Jequitinhonha – duas

mesorregiões marcantes e emblemáticas do estado em termos socioeconômicos e histórico-culturais. A tônica do trabalho passou a se pautar, a partir desse momento, na análise comparativa da constituição de corporeidades entre grupos com distintas formas de organização de relações de gênero e de aspectos étnico-raciais. A localização das cidades onde estão estabelecidos os grupos estudados pode ser visualizada na FIG. 1.

O primeiro dos grupos escolhidos para a pesquisa foi a Irmandade de Negros de Nossa Senhora do Rosário de São José do Triunfo - distrito localizado na cidade de Viçosa –, com o qual já desenvolvo pesquisas desde a iniciação científica e monografia. Fiz tal opção por entender que a investigação de muitos aspectos da organização socioespacial do grupo ainda não haviam sido esgotados pelas experiências de pesquisa que com ele eu já havia desenvolvido. Um segundo ponto é ser o grupo de Congado de São José do Triunfo formado unicamente por homens, aproximando-se bastante de uma realidade positivista e moderna, cuja aderência de masculinidades se faz pela objetividade de um tipo de uso da razão, como já constatado em pesquisa anterior. (BARLETTTO; SOUSA, 2007)

Outra guarda que escolhi pesquisar foi o Grupo de Congado de São Benedito, do município de Minas Novas³. Esta é uma guarda mista, que possui em sua constituição tanto homens quanto mulheres; foi selecionada por aparentar não ter a figura do masculino como elemento paisagístico estruturador da festa, sugerindo estabelecer uma maneira específica de ordenação de espaço e tempo ante a outros Congados, o que indicou a presença de importantes questões sobre processos de generificação.

Os dois grupos escolhidos também assumem explicitamente uma identidade negra, o que possibilitou o avanço de outro aspecto da pesquisa: a caracterização de espaços por supostos étnico-raciais. Uma diferença notória se estabelece, entretanto, entre as duas guardas. O Congado de São José do Triunfo realiza atualmente seus festejos numa área considerada periférica, em termos localizacionais, na cidade de Viçosa. As manifestações deste grupo constituíram seus primeiros festejos na área central da cidade nas décadas iniciais do século XX, mas ao ter sido negada pelo poder religioso e público local este lugar privilegiado de manifestação sociocultural, o grupo foi paulatinamente sendo empurrado para as bordas da cidade, tendo todos os seus aspectos simbólicos expurgados da área central. Igrejas do Rosário foram derrubadas e objetos relacionados à festa foram

³ Área foco de investigação de projeto de pesquisa intitulado “Mapeamento e Análise das Estratégias de Reprodução Social Complementares da Agricultura Camponesa no Recorte Territorial de Minas Novas, Capelinha e Chapada do Norte - Vale do Jequitinhonha/ MG”, financiado pela FAPEMIG e coordenado pelo grupo de pesquisadores do *TERRA & SOCIEDADE* - Núcleo de Estudos em Geografia Agrária, Agricultura Familiar e Cultura Camponesa do IGC/UFMG.

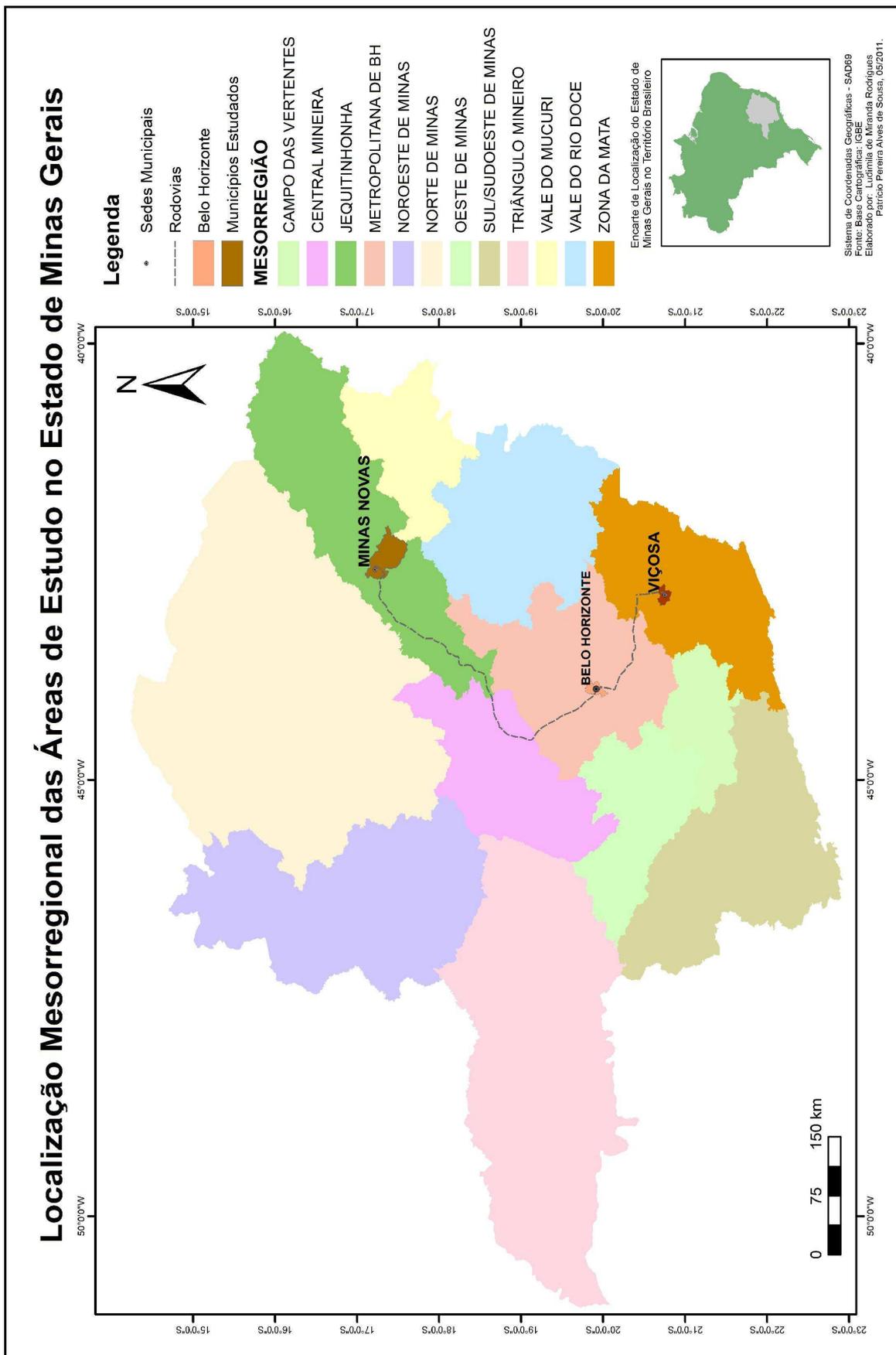


FIGURA 1 – Localização das áreas estudadas.

paulatinamente sendo dispersos por vários cantos da cidade. O Grupo de Congado de Minas Novas, contrariamente, realiza seus festejos na área central da cidade, tendo a festa significação bastante diferenciada dentro do contexto local. O poder público incentiva aí a realização das festividades, vendo-as mesmo como um atrativo cultural e turístico do município. A Igreja, que recebe o nome de Nossa Senhora do Rosário, uma das figuras principais dos festejos do Congado, abre as portas de um dos principais templos católicos da cidade para celebração da Missa Conga'. Vários segmentos da população local, em sua maioria constituída por negros e pardos, acompanham a festa.

A problematização das corporeidades constituídas pelos Congados de São Benedito e de São José do Triunfo⁴ na pesquisa se baseou, dessa maneira, nos tensionamentos de poder que estabelecem a exclusividade da participação de indivíduos de apenas um sexo para constituição de um agrupamento e em outro em que esta norma não é instituída. No caso da etnia/raça, o aspecto levado em conta na análise da normatividade foi a negação do corpo e das espacialidades negras como elementos visíveis na constituição do espaço da cidade em um dos Congados, e sua integração à dinâmica social e urbana de outra das cidades. O objetivo que me coloquei nesta pesquisa foi, então, o de conseguir identificar como as diferentes corporeidades, constituídas por processos normativos de controle dos corpos (exclusão ou assimilação de certos sujeitos), produz, de maneiras distintas, qualificações espaciais em termos de generificação e marcação étnico-racial.

A partir deste recorte de pesquisa busquei compreender como os processos normativos fazem com que os corpos, através de suas marcações étnico-raciais e de gênero, se constituam como qualificadores do espaço geográfico a partir dos eventos festivos. Aproximei-me desta compreensão a partir da descrição e análise da maneira como os poderes gerados entre os sujeitos celebrantes do Congado atuam na elaboração de um lugar festivo; da caracterização da espaço-temporalidade das festas em análise; do delineamento das fronteiras que demarcam os limites entre o “território negro” e o “espaço branco”, que se tensionam na constituição dos festejos de coroação de reis negros; e da

⁴ A denominação dos grupos utilizada no texto é baseada na forma como eles próprios se designam, o que coincide também com a maneira como a população não congadeira das duas cidades os trata. Vale salientar a esse respeito, entretanto, que há uma importante questão relacionada à denominação dos grupos. Enquanto em Minas Novas o nome do grupo está associado ao santo celebrado em sua principal festa, São Benedito, em Viçosa o nome adotado pelo grupo se refere ao local onde a irmandade de negros está estabelecida, São José do Triunfo. Os congadeiros e congadeiras de Minas Novas apontam que o nome completo de seu agrupamento é Grupo de Congado de São Benedito e Santa Efigênia dos Homens Pretos de Minas Novas, mas que o grupo mais recorrentemente se trata como Congado de São Benedito. Os congadeiros e congadeiras da Irmandade de Negros de Nossa Senhora do Rosário de São José do Triunfo, por sua vez, dizem que o nome completo de seu agrupamento é Grupo de Congado de Nossa Senhora do Rosário de São José do Triunfo, mas que o grupo se trata cotidianamente como Congado de São José do Triunfo.

identificação das territorialidades tidas como espaços de masculinidade e suas outras possibilidades dentro do lugar festivo do Congado.

Antes de serem...

Identifico o seminário de apresentação dos projetos de dissertação ao Colegiado de Pós-graduação em Geografia como tendo sido um dos momentos chave para amadurecimento da presente pesquisa. Realizado no final do primeiro ano de curso, o seminário se constitui num importante momento de troca de ideias e de conhecimento da grande variedade de temáticas que são estudadas dentro de um mesmo corpo científico, um dos únicos momentos em que se torna possível um encontro mais próximo com aqueles *outros* que imediatamente nos rodeiam na pós-graduação.

Em minha exposição do projeto no seminário uma das questões que mais fortemente tentei salientar foi a de que meu estudo se trata de uma problematização da espaço-temporalidade das festas populares a partir da perspectiva da corporeidade, no esforço de transpassar a naturalidade da dimensão espacial e os essencialismos na constituição dos sujeitos, ao conceber de forma mais consequente e contextual a produção de sujeitos e espaços. Explicitarei que minha intenção de correlacionar gênero e etnia/raça à questão espacial busca gerar uma posição mais responsável na apreensão desta relação corpo-espaço, ao mostrar estas dimensões como contingenciais e situacionais em lugares e tempos específicos.

Encerrada minha apresentação houve um momento de debate realizado junto a todo o plenário. Após alguns questionamentos mais específicos sobre a pesquisa, uma “inquietação” começou a ganhar amplitude e dirigiu a maior parte das falas sobre meu projeto. Os debatedores queriam saber como as “minhas festas” são descaracterizadas pela lógica do capital e como estas têm se tornado um produto mercantil. Argumentei, dizendo considerar esta uma ótica de análises muito pertinente e relevante, mas que esta questão não se constituía no foco da minha pesquisa, embora uma reflexão básica e fundamental sobre a temática não estivesse perdida de vista. Nesse momento, me chamaram atenção para o caráter fenomênico que constituía minha pesquisa, sugerindo que meu estudo se baseia numa análise referente “a esta tal de pós-modernidade, pós-estruturalismo, ou qualquer genérico correspondente”, que perde de vista toda e qualquer qualidade analítica de problematizar a totalidade.

Contra-arguntei tentando mais uma vez apontar as questões centrais da minha pesquisa, que gravitam em torno da produção dos sujeitos e/em seus lugares. Entretanto, continuaram chamando-me atenção para o caráter fenomênico da pesquisa. Quando já incomodado por minha pouca desenvoltura, ou disponibilidade de tempo, em argumentar sobre questões sobre as quais eu julgava estar tão seguro - nomeadamente de que uma problematização da realidade que não leva em conta as diferenças constituintes dos sujeitos e espaços é não só limitada, como perigosamente parcial - uma das pessoas que debatiam o projeto proferiu uma última frase e se findou minha exposição no seminário: “*Lembre-se de que as pessoas, antes de serem negras e mulheres, são humanas*”.

O sentido de retomar essa passagem do seminário de projetos foi o incômodo gerado pela situação em que me depararei pela tão excepcional vivência que causa uma experiência de encontro com *o outro*. O seminário de projeto é uma das tão poucas e atraentes situações de risco e oportunidade a que nossas pesquisas são colocadas durante a pós-graduação. Na maior parte do trajeto o que fazemos é embarcar no movimento da correnteza, que já possui, pretensamente, um confortável caminho a seguir. Montamos nossas bancas de acordo com nossas preferências e lançamos mão daquelas teorias que mais se adequam ao nosso pensamento. Posso dizer, então, que esta fala de que “*as pessoas, antes de serem negras e mulheres, são humanas*”, ressignificou minha pesquisa. A partir do encontro com a diferença pude melhor enxergar minha proposta analítica.

Meu incômodo partiu, como já dito, da minha surpresa comigo mesmo em não conseguir argumentar, com a firmeza que eu julgava ter, da importância em se pensar a diferença – no caso da pesquisa, em termos do gênero e da etnia/raça – para constituição dos sujeitos e dos espaços. Por isso a frase “*as pessoas, antes de serem negras e mulheres, são humanas*” me descentrou tão fortemente. Percebi desde o início que ela possuía algum suposto que não a sustentava, havia nela algum contrassenso. Levou algum tempo até que a frase se acertasse na minha cabeça para dar o sentido mais exato da minha pesquisa. Os termos se reconfiguraram e emergiu outra frase: “*Algumas pessoas, antes de serem humanas, eram negras e mulheres*”.

A história do Ocidente é constituída de uma série de acontecimentos que acabaram por distinguir vantajosamente, em diferentes espaços e tempos, um determinado tipo de sujeito. O topo das hierarquias de poderio social, econômico, político e representacional vem sendo ocupado há longo período por um tipo de sujeito que em seu corpo carrega um conjunto de caracteres, biológicos e sociais, que historicamente o designaram como portador de uma pretensa onipotência que justifica toda uma série de dominações. Desde a

Grécia antiga, os indivíduos do sexo masculino têm se caracterizado como aqueles sujeitos de direito que quase que inquestionavelmente merecem ocupar os lugares de regalia social. A este atributo corporal da masculinidade se somaram outros que garantiram a um grupo cada vez mais restrito este privilégio de dominação a que me referi. A cor da pele ou outros traços raciais marcaram como distintos uma série de sujeitos e lhes garantiram vantagens numa sociedade fortemente marcada pela dominação do ser humano pelo ser humano.

Nesta história ocidental, muitas reificações foram realizadas. Não foi encontrada outra solução pelo dominador que não a de excluir da categoria de humano aqueles e aquelas que não poderiam estar nos mesmos lugares de privilégio que o macho branco. Foi assim com as mulheres desde a Grécia antiga, sociedade que não incluía na categoria de cidadãs seres marcados pelos distintivos de fêmea. A bem da verdade, não havia a categoria *cidadãs*. Foi assim também com os negros nas sociedades escravocratas pós-expansão marítima, que além de subjugados e desterritorializados, foram considerados como destituídos de alma e racionalidade, constituintes básicos do humano. Na contemporaneidade, mulheres traficadas para fins de exploração sexual como se fossem objetos e a enorme percentagem de população carcerária de origem negra atestam processos atuais de reificação e, por vezes, de animalização de mulheres e negros.

A análise da configuração da realidade social contemporânea tem, pois, evidentemente, que considerar todas as transformações no mundo causadas pela emergência de uma sociedade capitalista que alcança sua plenitude num contexto de globalização. Os duros sofrimentos a que são submetidos indivíduos não pertencentes às classes econômicas privilegiadas não podem jamais ser perdidos de vista. Mas há outras questões que não podem ser desprivilegiadas e secundarizadas. Gênero e raça não podem jamais ser desconsiderados quando falamos em hierarquização social. Se nos espantamos com as barbáries que a sede de riqueza e de poder pode fazer com que um ser humano faça com outros, nos espantaremos ainda mais se sensíveis formos aos distintivos de gênero e raça que marcam os sujeitos. Quando associados à classe, estas questões geram processos de uma dominação reificada muito mais profunda do que tem considerado nossa análise social.

Adotar a categoria de humano para designar a grande multiplicidade de sujeitos constituídos na realidade social não é absolutamente suficiente, dessa maneira, para equacionar toda a gama de processos de exploração, dominação e reificação por que passam os sujeitos. Por isso me posiciono neste trabalho contra o “humano”, quando este é

considerado como modelo exclusivo e excludente de sujeito a ser olhado pela ciência. Penso que a ideia de humano deve servir para a ciência como ponto de partida para a análise social ao considerar em igual situação de constituição todos os sujeitos, biológica e socialmente colocados na mesma situação de Ser. Entretanto, para validarmos nossas análises não podemos perder de vista as diferenças entre indivíduos que historicamente se transformaram e se consolidaram como desigualdades sociais. Pensar que uma série de sujeitos foi por muito tempo tomada como não humana, faz toda diferença quando na realidade contemporânea nos propomos a entender os lugares sociais ocupados pelos diferentes designativos de humano. Nestes termos, faz sentido considerar que grande parte dos sujeitos, antes de serem humanos, foram reificados por trazerem em seus corpos alguns distintivos de sexo e raça.

A partir desta reflexão tive maior nitidez dos elementos que sustentam minha pesquisa. São os *sujeitos* e os *lugares* que balizam minha apreciação. Nestas duas categorias encontrei um embasamento para pensar a produção contextual de sujeitos e espaços, sem perder de vista aquelas forças mais gerais que atuam na produção da realidade. Por estas orientações conceituais pude mais lucidamente delimitar os contornos de minha análise buscando evitar os reducionismos particularistas/localistas e também os exageros generalistas/globalizantes.

Uma interessante conceituação de sujeito pode ser encontrada em Michel Foucault (1988). Ao indicar os processos que fazem com que os indivíduos se convertam em sujeitos, o autor oferece elementos para que possamos pensar como esse designativo de pessoa possibilita uma análise que localiza o sujeito como uma dimensão mediadora de processos de cunho mais específicos e os de caráter mais generalizantes. Para Foucault são as relações de poder que transformam os indivíduos em sujeitos. Tais relações acabam por categorizar e escalonar os diferentes indivíduos dentro de um determinado contexto social. As disputas estratégicas entre indivíduos geram enfrentamentos que numa dada relação culminam na sujeição de determinado(s) indivíduo(s) por outro(s), já que, como sugere o autor, as relações de poder só se efetivam em situações em que uma pessoa exerce poder sobre outra.⁵

⁵ “[...] se falamos de estruturas ou de mecanismos de poder, é só na medida em supomos que certas pessoas exercem poder sobre outras” (“[...] si hablamos de estructuras o de mecanismos de poder, es sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras”). Cf. FOUCAULT, 1988, p.12. Ou: “O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre ‘iguais’/‘pares’, individuais ou coletivos; trata-se de um modo de ação de alguns sobre alguns outros”. (“El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre ‘parejas’, individuales o colectivas; se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos

Neste processo alguns indivíduos designam a outros as categorias de constituição que os marcam e as formas de existência que podem assumir. Através de uma relação de poder os indivíduos se vêem numa situação de dependência que os subjuga e os submete, que os coloca numa situação de assujeitamento. Estas “técnicas” ou “mecanismos” de poder criam sujeitos ao marcar para indivíduos os lugares que lhes cabe dentro de um sistema social balizado pelas assimetrias. A noção de sujeito fica melhor entendida nas palavras do próprio Foucault:

Essa forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata que classifica os indivíduos em categorias, os designa por sua própria individualidade, os ata a sua própria identidade, os impõe uma lei de verdade que devem reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos. Há dois significados da palavra sujeito: submetido a outro através do controle e da dependência, e sujeito atado a sua própria identidade pela consciência ou o conhecimento de si. Ambos significados sugerem uma forma de poder que subjuga e submete. (FOUCAULT, 1988, p. 07) ⁶

Vale salientar que Foucault, em seu projeto intelectual como pensador⁷, busca mostrar que os enfrentamentos de poder e os processos de constituição do sujeito se realizam de forma relacional. Isto quer dizer que quando o autor fala de dinâmicas de dominação, subjugação ou submissão ele não tem em mente uma ideia maniqueísta, que dualiza bem e mal, opressor e vítima, dominador e dominado. A concepção relacional de poder busca sempre contextualizar os enfrentamentos entre sujeitos, mostrando que vítimas também podem desempenhar papéis opressores em determinados casos e que o dominador em uma dada conjuntura pode em outra circunstância assumir uma condição de dominado.

A contribuição deste viés de concepção do sujeito para este trabalho é o de sustentar a proposição de que as relações que regem os grupos que analiso não se circunscrevem somente a uma conjuntura local, mas que tais relações também não sofrem

otros.”) Cf. FOUCAULT, 1988, p.14. A tradução dos trechos foi realizada por mim, assim como dos demais fragmentos dos textos em língua estrangeira que aparecem nas referências bibliográficas.

⁶ “Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana imediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconecer y que los otros deven reconecer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del controle y la dependencia , y sujeto atado a su propia identidad por la consciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete.”

⁷ “Deixe-me dizer, antes de tudo, o que tem sido o objetivo do meu trabalho ao longo dos últimos vinte anos. Não tem consistido em analisar os fenômenos de poder, nem em elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, pelo contrário, tem consistido em criar uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura.” (“Quisiera decir, antes que nada, cuál há sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nostra cultura.”) Cf. FOUCAULT, 1988, p. 03.

determinações exclusivamente de forças estruturais de cunho universal. Dominações de gênero e processos de racismo que acontecem dentro do contexto dos grupos em questão possuem, certamente, algumas semelhanças e são tocados por padrões comuns aos que acontecem em toda sociedade ocidental, mas é certo também que especificidades da história e geografia que conformam os lugares analisados tornam situacionais as maneiras do gênero e das etnias/raças se relacionarem nesses contextos. Seguindo a sugestão de Foucault, “trata-se de sugerir que as instituições sempre devem ser analisadas a partir das relações de poder, e não o inverso, e que o ponto de alcance fundamental destas, ainda quando se materializam e cristalizam em uma instituição, deve encontrar-se fora da instituição.” (FOUCAULT, 1988, p. 17) ⁸

Milton Santos (2008[1996]), por sua vez, traz uma interessante proposta analítica para o lugar que muito contribui para esta pesquisa. O autor propõe que os lugares podem ser pensados como uma dimensão intermediária entre o indivíduo e o mundo. Na dialética entre os movimentos globais e os locais, se instaura o lugar como uma mediação dessas forças, criando a ordem do cotidiano, onde as relações sociais têm sua efetividade. Neste ponto de vista, o lugar é pensado como uma interseção entre o global e o local, sem privilegiar uma interpretação ideográfica, de fortes tendências localistas, nem uma nomotética, que somente considera fenômenos gerais na produção dos lugares.

Milton Santos chama atenção ainda para a relevância da corporeidade neste embate entre as forças globais e as forças locais na produção do lugar e da cotidianidade. Como sugere o pensador, o corpo, num contexto de globalização, se constitui como uma certeza materialmente sensível diante da freneticidade dos movimentos da economia capitalista planetária. E os lugares se constituem na dimensão do mundo que permite a instauração dessa corporeidade. O espaço, aqui pensado como sinônimo de mundo pelo autor, funciona como o elemento chave para que através de processos comunicacionais e de interação os sujeitos se encontrem para estabelecerem seus cotidianos.

Como interseção de dimensões, o lugar se constitui, dessa maneira, como uma categoria fundamental da existência e como elemento possibilitador da vida grupal. É no lugar que as pessoas são levadas a se retirarem de sua individualidade para estabelecerem uma vida coletiva. Milton Santos defende que é a partir desta interatividade humana no

⁸“Se trata de sugerir más bien que las instituciones siempre deben analizarse a partir de las relaciones de poder, y no a la inversa, y que el punto de anclaje fundamental de éstas, aun cuando se materializan y cristalizan en una institución, debe encontrarse fuera de la institución.”

espaço que as pessoas estabelecem uma transindividualidade que gera tanto a materialidade do mundo quanto a intersubjetividade dos sujeitos.

Com esta concepção de que os sujeitos e os lugares se constituem como dimensões de mediação que envolvem processos de ordem social e espacial busco seguir a sugestão de Gilberto Velho (1985 [1974]), quando este pensador chama atenção para a necessidade de procurarmos adotar na análise da realidade social um viés de apreciação que abarque o complexo e permanente inter-relacionamento entre indivíduo e sociedade na produção dos sujeitos, ao qual eu acrescentaria a necessidade de não se perder de vista o inter-relacionamento entre os movimentos globais e os de ordem local na produção dos lugares. A adoção desta postura permitirá que fiquemos atentos para não estabelecermos nem um *status* de “deslocado” para os sujeitos, quando estes vivenciam suas subjetividades, ou para os lugares, quando estes se estabelecem situacionalmente. Nesta mesma empreitada, estaremos evitando dar o *status* de “determinantes” às estruturas sociais mais amplas, ainda que elas indubitavelmente ajam sobre a subjetividade dos sujeitos e sobre a ordem dos lugares. Trata-se, pois, de pensar que sujeitos e lugares são constituições em permanente contingência, que possuem uma materialidade inegável, mas uma materialidade que é permanentemente reconstruída. Isto equivale a dizer que assim como as especificidades dos sujeitos e lugares não se formulam de forma desvinculada de estruturas sociais mais amplas, estas forças estruturais também não possuem uma existência desvinculada do que é contextual. Dizer que estas forças estruturais possuem caráter universalizante não significa, pois, dizer que elas são forças dadas *a priori* e que se constituem de forma isolada aos acontecimentos subjetivos ou “lugarizados”. O universal, o social ou o global somente se efetivam quando estabelecem uma relação com aquilo que se coloca como contextual e situacional; a assertiva também vale para a posição contrária. Em última instância, isto significa dizer que os sujeitos e os lugares só se produzem nos contatos estabelecidos entre diferentes dimensões, tendo a tensão como condição para sua existência.

Esta perspectiva de lugar e de sujeito permite que possamos caracterizar esta pesquisa como um estudo contextual da produção de corporeidades festivas, sem estabelecer uma análise fenomênica da realidade e sem perder de vista a trama histórico-geográfica que constitui a realidade estudada. Embora a investigação se constitua numa análise situacional de lugares e sujeitos, jamais são perdidas de vista as articulações e redes socioespaciais a que se liga a realidade analisada.

Composição da Dissertação

Esta dissertação é composta por quatro capítulos, além da introdução e das considerações finais. Nos dois primeiros capítulos, intitulados, respectivamente, '*Gênero, negritude e cultura religiosa: desafios à análise espacial*' e '*A festa dos lugares e os lugares da festa*', apresento as categorias e conceitos que orientam a pesquisa. *Corporeidade, gênero, etnia e raça, lugar festivo e poder e tensão*, são as cinco grande temáticas que me embasaram a análise, em torno delas problematizo as realidades estudadas. Os instrumentais metodológicos que permitiram a investigação são problematizados no terceiro capítulo, intitulado '*Andaimes da pesquisa*'. Tais instrumentais são as etnogeografias, elaboradas a partir de observações participantes; as entrevistas, realizadas com os congadeiros e congadeiras e com a sociedade envolvente; e as técnicas do Diagnóstico Rápido Participativo (DRP). Em termos teórico-metodológicos é também realizado um debate em torno do estatuto e dos alcances dos estudos comparados para análises socioespaciais e sobre a viagem como um importante elemento teórico e metodológico que permite exercícios de posicionamento e situacionalidade perante a pesquisa.

Entendo que as categorias e conceitos utilizados nesta pesquisa ganham relevância quando pensados de forma indissociada. A realidade analisada a partir da ótica que proponho ganha coerência quando o conjunto dos conceitos analíticos utilizados, que também são categorias da vida, se entrelaçam constituindo um cenário de pesquisa e da festa. Da mesma forma, os procedimentos metodológicos se justificam quando se imbricam com as categorias e conceitos utilizados. As entrevistas, as etnogeografias e o DRP ganham sentido a partir das compreensões que possibilitam as noções de gênero, etnia, raça, lugar, festa, poder e tensão. Pode-se dizer que foi dado um tratamento categórico aos procedimentos metodológicos pelos conceitos da pesquisa. Os instrumentais metodológicos não são, dessa maneira, utilizados indistintamente. Foram escolhidos porque acredito que eles oferecem subsídios para análise da realidade abordada e foram ressignificados pelos conceitos utilizados e pelas demandas dos lugares estudados.

Uma observação neste ponto se torna importante. Tanto nos primeiros capítulos, onde mais densamente aponto os embasamentos teóricos que sustentam as análises do estudo, quanto em todo o restante da dissertação, onde convido referências teóricas para auxiliarem na constituição da pesquisa, utilizo de uma gama variada de autores que num

primeiro momento se contrapõem em termos analíticos. Isto pode fazer transparecer uma incoerência nas análises. Por vezes são conjugadas numa mesma apreciação posturas teóricas muito distintas, o que pode sugerir uma confusão intelectual. Adiante, entretanto, que a interceptação de linhas teóricas se coloca desde o início desta pesquisa como uma proposta, a de ser um tanto *queer*⁹ intelectual e teórico-conceitualmente. Parece-me que a exigência de ser coerente intelectualmente tem partido do suposto de que obtém sucesso quem está ligado a uma estrutura rígida de linhagem teórico-interpretativa. Contrariamente, penso que me ligar somente a uma única orientação teórica não é necessário, nem obrigatório, nem criativo. Uma pesquisa que busca mostrar as falácias dos discursos essencialistas para os corpos e espaços se trairia se se propusesse normatizadora em termos de linha teórica. Conjugar por vezes marxismo, psicanálise e teoria feminista é um esforço intelectual e uma postura política e existencial de pensar que os eugenismos acadêmicos que buscam pureza de linhagem são reducionistas e arbitrários. Isso justifica também a coexistência de vários campos acadêmicos e disciplinares na dissertação, como a Geografia, a Psicologia, a Antropologia, dentre vários outros. O que confere identidade geográfica a minha pesquisa não é, talvez, o uso estrito de geógrafos e geógrafas ou de autores e autoras que problematizam o espaço, mas a efetividade de um raciocínio espacial. Raciocínio este que se estabelece de forma fluida e comunicativa com várias outras disciplinas científicas, posturas acadêmicas e linhagens teóricas.

No quarto capítulo, intitulado '*Espaços que pesam*', realizo uma caracterização do Congado em seu sentido histórico e geográfico, buscando mostrar os percalços e trajetórias dos festejos de coroação de reis negros desde sua instalação/constituição no Brasil até sua configuração atual. Compõe também este capítulo uma caracterização mais aprofundada dos sujeitos da pesquisa, apontando os aspectos específicos dos Congados estudados. Estas caracterizações visam tanto trazer ao leitor uma melhor compreensão dos festejos analisados, quanto aprofundar meu conhecimento sobre os elementos simbólicos que constituem o Congado, o que certamente me permitirá uma maior perspicácia na análise

⁹ O termo *queer* foi durante muito tempo utilizado em países de língua inglesa para designar homossexuais de forma pejorativa. Ressignificado, o termo passou a ser utilizado pelos homossexuais em movimentos sócio-políticos, sendo também absorvido por intelectuais que teorizam sobre a constituição social dos corpos humanos e sobre as relações de gênero. Judith Butler chama atenção para o fato de que termo antes de designar homossexuais abrangia uma gama de significados relacionados ao desvio da normalidade, sexual ou não. "Seus sentidos incluem: de origem obscura, o estado de se sentir doente ou mal, incorreto (not straight), obscuro, perverso, excêntrico. Como forma do verbo, 'to queer' tem uma história de sentidos: zombar ou ridicularizar, confundir, mas também, defraudar e trapacear" Cf. (BUTLER, 1993, p. 10). A proposta de ser *queer* intelectual e teórico-conceitualmente parte da intenção de dizer da condição contingencial e múltipla de meu pensamento, que agrega referências diversas e que está em permanente reconstrução e aberto para novos contatos.

dos dados da pesquisa. Neste capítulo é conjugada ainda uma etnogeografia das espacialidades festivas dos Congados de São Benedito e de São José do Triunfo com uma análise da constituição das corporeidades nestes lugares. A partir da descrição densa e interpretativa dos grupos de Congado, realizada a partir da observação participante e dos outros instrumentos metodológicos, procuro trazer à tona os encontros estabelecidos entre espaço e corpo na constituição de espacialidades étnico-raciais e de gênero, na confecção dos dramas sociais e na elaboração de ficções políticas e de heterotopias.

Uma última consideração introdutória é importante. Maria de Lourdes Bandeira (1988) chama atenção para as armadilhas do fascínio que a explicação político-ideológica dos festejos e movimentos culturais de populações negras pode ganhar. Grande parte das análises sobre a dinâmica cultural de populações negras aborda as manifestações da população afro-brasileira como sendo sempre conscientemente elaboradas como atos de resistência. Embora haja uma grande expectativa por parte de alguns pesquisadores e pesquisadoras em analisar as dinâmicas de grupos subalternizados por um viés da ação política e das intervenções para transformação dessa condição, não podemos perder de vista o caráter de diversão, lazer, descontração e descompromisso com a estrutura do cotidiano que possuem eventos festivos populares. Como a análise aqui realizada não propõe a simples constatação das hierarquias de gênero e de etnia/raça formuladas nos espaços festivos do Congado, mas também e fundamentalmente a problematização destas hierarquizações, a análise das espacialidades étnico-raciais e de gênero necessariamente trará para o centro do estudo o poder e os tensionamentos políticos constituintes dos lugares festivos do Congado. Um cuidado que aqui tomarei será, pois, o de tentar não cair nessas armadilhas de super-dimensionamento do caráter político-ideológico contido nos espaços festivos, buscando identificar também o que está para além do conflito dentro das relações do grupo.

Apesar deste esforço e vigilância de não cair nas armadilhas sinalizadas, o risco e o perigo em cometer este e outros erros durante a pesquisa são iminentes. Mas se viver é de fato perigoso, como propõe Guimarães Rosa, por que não seria também a pesquisa de dissertação um exercício arriscado? Se a dissertação constitui-se, além de um requisito para obtenção do grau de mestre, num significativo passo para o crescimento emocional e intelectual de seu autor, como não seria sua formulação um exercício de perigo que desestabiliza as certezas de quem a escreve e as convicções de quem a lê? Há de se considerar que o risco é um dos mais eficazes combustíveis à subversão e, por

consequência, de surgimento do novo. Aos de espírito aventureiro convido à leitura deste texto que, modestamente, se pretende subversor.

Capítulo I

Gênero, negritude e cultura religiosa: desafios à análise espacial

“Pedimos, por favor, não achem natural o que muito se repete.”

Bertold Brecht, *A exceção e a regra*

La haver a festa. Naquele lugar, numa Minas bastante distante dos Gerais, benzia-se a capela. A imagem no altar sorria sem tamanho e desjeitada, uma Nossa Senhora do Rosário. Eu, ali perante, vigiava. Numa mão um bloco de papel, no pescoço uma máquina fotográfica pendurada. Objetos inúteis para o momento, a contemplação era a única reação que eu conseguia esboçar. ¹⁰

Esse olhar contemplativo é minha mais antiga lembrança de um festejo do Congado. Como Manuelzão, que ao contemplar o festejo de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em Samarra, sua terra, sentia seu lugar se fundar; senti, ao apreciar pela primeira vez a cena de abertura de um dos festejos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário em São José do Triunfo, ter encontrado algo que já há algum tempo eu procurava. Este encontro não se constituiu, entretanto, numa busca obstinada ou consciente. Interessante pensar como, às vezes, há coisas dentro de nós que não conseguimos muito bem dimensionar e que por encontros desencontrados passamos a ter a plena certeza de que nos dizem respeito indubitavelmente.

Com esta fala busco deixar explicitada minha relação com o Congado. Neto de avô negro, filho de pais mestiços e tendo passado toda minha vida na Zona da Mata mineira, os festejos negros católicos estiveram sempre, de algum modo, próximos a mim. Na infância, com o deslumbre causado pelas passagens das Folias de Reis na casa de meus pais; durante meu curso de graduação, morando numa cidade em que a presença dos grupos de Congado é bastante expressiva. Meu contato com estes grupos nunca foi, entretanto, o de um participante. Sempre observei os rituais festivos da negritude católica com um olhar estrangeiro, ora como um contemplador, ora como pesquisador.

Quando digo ter encontrado no Congado algo que já há algum tempo eu procurava não estou me referindo à descoberta de uma festividade religiosa da qual passei a me sentir parte integrante. Por mais que eu tenha me aproximado nos anos de pesquisa de alguns festejos e sujeitos celebrantes do Congado, sempre tive muita nitidez sobre as fronteiras que me separam dos agrupamentos que venho acompanhando. Diferentes cosmologias, posturas e visões de mundo nos constituem. O catolicismo ou a ontologia africana a que eles se ligam não me tocam da mesma maneira. Não sou, e a princípio não pretendo tornar-me, um congadeiro, como fizeram, sem demérito, alguns outros pesquisadores ao estudarem festejos religiosos da negritude.

¹⁰ Trecho elaborado com base nos parágrafos iniciais da novela *Uma Estória de Amor*, de Guimarães Rosa, onde o vaqueiro Manuelzão é a personagem principal de um festejo ocorrido no sertão dos Gerais. Cf. ROSA, 1956.

A dimensão em que me encontrei diz respeito a outro aspecto. Desde quando iniciei meu curso de graduação em Geografia as questões relativas à organização humana do espaço foram uma constante em minhas escolhas. Minhas afinidades eram muito maiores com disciplinas da área de humanidades. Para além da academia, o envolvimento com questões “humanitárias” também se realizava. A lucidez sobre os caminhos que eu tentava trilhar demorou, entretanto, algum tempo para se evidenciar para mim. Tive algumas aproximações com o movimento estudantil, mas foram os debates sobre a condição dos “desviantes” à norma - ou subalternizados pelos sistemas hegemônicos de poderio social - que sempre me mobilizaram com maior veemência. Timidamente estive próximo a espaços de debate e ação de movimentos civis de mulheres, homossexuais, negros, índios, dentre outros. Minha estadia nestes espaços sempre me gerou, entretanto, alguns desconfortos. Considerava-me “pouco político” dentro dos grupos por não possuir o mesmo fulgor retórico que suas lideranças e na maior parte das vezes me via meio “fora do lugar” por me sentir pouco tocado - corporalmente - pelas questões sobre as quais as pessoas ali se mobilizavam. Levou certo tempo até que eu compreendesse que eu não necessitava ser mulher ou homossexual para me envolver profundamente com a luta política de tais movimentos. Levou certo tempo também para que eu entendesse que questões da negritude e do indigenismo me dizem respeito, visceralmente.

Ao estar num festejo do Congado pude me sentir, dessa maneira, muito mais à vontade para me aproximar de questões relativas às relações étnico-raciais e de gênero. Agora consigo perceber que esta minha postura se fundamentou um pouco no princípio de que os congadeiros e as congadeiras se constituíam para mim como *outros*. Os participantes do Reinado não eram, pelo menos a princípio, aquelas pessoas com as quais eu estabelecia meus cotidianos. Assim, era muito mais fácil falar daqueles *estranhos* do que das pessoas que estavam nas mesmas dinâmicas de vida que eu. Em sua maioria, os congadeiros e congadeiras que conheci não são acadêmicos, nem participantes dos movimentos civis organizados.

Hoje, depois de mais de quatro anos do início das aproximações de pesquisas com grupos de Congado consigo mais corretamente visualizar a importância desse encontro desencontrado a que me referi. Descobri que estes *outros* que de início estranhei não são tão *outros* assim, e também que os meus *mesmos* podem não ser tão *mesmos* assim. O olhar de exotismo vai sendo cada vez mais superado e as fronteiras do meu “mundo moderno” com aquele “mundo tradicional” vão sendo suprimidas. Pude descobrir no acompanhamento a irmandades negras como me aproximar mais efetivamente de uma

questão que tão fortemente me move: pensar os lugares sociais estabelecidos pelas relações de gênero e de etnia/raça.

Tive, dessa maneira, que ir até o lugar daqueles que eu considerava como diferentes para poder problematizar aquilo que julgo importante para mim. A aparente distinção de meus contextos espaço-temporais de vida dos do grupo de que me aproximei serviu como facilitadora do meu incursionamento nas questões de gênero e etnia/raça. Contar estas minhas impressões causa, certamente, certa exposição. Não é sempre que encontramos nas ciências sociais e nas humanidades pessoas dispostas a relatarmos seus preconceitos, enganos e fragilidades; também não é muito comum encontrarmos pessoas dispostas a absolver as confissões de tais “pecados”. Entretanto, penso que falar a respeito se torna importante não apenas para que eu diga das mudanças na forma de me relacionar com os grupos de Congado e apreender as questões de gênero e etnia/raça, mas sobretudo para relatar sobre a tensão que percebo se configurar entre parte dos estudos etnogeográficos e os de orientação feminista, aspectos que busco interceptar nesta dissertação.

Assumir-se como feminista foi durante muito tempo, e ainda é nos dias atuais, se colocar disposto a ser taxado por uma série de adjetivos relativos à radicalidade. Feministas são sempre pensadas e pensados como aqueles sujeitos dispostos a derrubar e transpassar verdades impostas sobre as determinações do sexo para os humanos, e de fato somos muito disso. Mas um entrave se coloca neste ponto. Depois de tanto lançar voz de mudança para as situações de dominação do feminino pelo masculino, o feminismo ganhou tamanha força política que se tornou complexa a tarefa de pensar pelos seus vieses algumas das realidades sobre as quais não possuímos “autoridade” para desestabilizar. Penso que hoje novas fronteiras para o debate feminista são colocadas.

Felizmente, com minha paulatina aproximação aos grupos de Congado, pude perceber como os tensionamentos de gênero e etnia/raça que eu buscava problematizar não se circunscrevem somente aos espaços de festejos populares. As lógicas de poder dos grupos seguem, guardadas as devidas especificidades, os mesmos princípios das relações de tensionamento que se instauram no departamento acadêmico em que estou inserido, sob o teto da casa de meus pais ou entre as paredes da minha república de estudantes. O estranhamento que tive inicialmente foi, de qualquer forma, importante para que eu pudesse delinear mais precisamente os rumos do debate que eu pretendia seguir, mas uma outra problemática daí emergiu. Considerei que estava facilitando minha análise ao ir estudar aquilo que é designado como cultura popular, exótica e diferente, quando na verdade enveredei por uma problemática muito mais complexa do que eu poderia prever.

Ao me propor a estudar num mesmo trabalho as espacialidades étnico-raciais e de gênero e os eventos festivo-religiosos acabei por me deparar com uma situação de entre-lugar desestabilizante. Compartilho minha sensação. Optar pela adoção de gênero e etnia/raça como categorias de análise da realidade parte de um esforço político em estar engajado e sintonizado a uma linha de interpretação científica que busca problematizar os processos sociais que instituem lugares distintos para sujeitos generificados e que têm a cor de suas peles e alguns caracteres de seus fenótipos como distintivos sociais que os inferioriza como pessoas e grupos. Por *outro* (ou do *mesmo*) lado, busco inserir-me também num movimento acadêmico que crê que uma aproximação mais apurada e responsável com a realidade exige que nós, enquanto pesquisadores, problematizemos não somente a conjuntura dos grandes processos político-econômico-sociais ligados ao sistema capitalista, mas também uma série de outras racionalidades que mesmo no Ocidente possuem formas de estruturação de seus saberes e que guiam suas práticas de construção do mundo não necessariamente pela lógica mercantilista, positivista e moderna.

Um entrave é, entretanto, aí colocado. Ao me propor a discutir as configurações de gênero e da negritude nos festejos religiosos de grupos de Congado sinto, por vezes, estar me aproximando de movimentos que, aparentemente, possuem duas “naturezas” distintas. Um primeiro movimento que, ligado ao gênero e à etnia/raça como categorias analíticas, busca desestabilizar a concepção hegemônica de ciência que se baseia numa racionalidade positivista e moderna que elege como modelo arquetípico para suas análises o sujeito cartesiano (macho, branco, europeu e heterossexual); movimento este que, além de um debate teórico, também está preocupado em, por meio da luta política, transformar os lugares sociais daqueles sujeitos que fogem ao “ideal” do sujeito cartesiano e que por uma série de processos sociais se tornam vítimas - e também reprodutores - de sistemas opressivos.

O segundo movimento a que me refiro faz parte de uma tentativa de trazer ao conhecimento de um grupo maior de pessoas, a partir da descrição densa e interpretativa da constituição de sujeitos sociais e de suas espaço-temporalidades, formas de organização societária que se configuram a partir de racionalidades diferentes daquelas em que a ciência tem mais comumente se interessado. Trata-se de fazer valer as proposições de Boaventura de Sousa Santos (2006), ao tentar contribuir para maior expressão política de saberes e práticas sociais negadas ou negligenciadas pela ciência moderna ocidental, que acusa de ignorantes, residuais, localistas ou inferiores as formas de organização do espaço e do tempo que não se pautam na racionalidade ocidental e moderna. Na construção de

etnogeografias junto a grupos de Congado a intenção é a de tentar contribuir com a tarefa de mostrar como sistemas de saberes e práticas são esvaziados de valor pela ciência como construtores do mundo. Contrapondo à concepção que negligencia determinadas práticas espaciais, o interesse é o de mostrar como os festejos do Congado atuam na produção e organização de lugares, territórios e paisagens, tentando com isso minimizar o desperdício da experiência social de uma série de sujeitos subjugados e subalternizados pelo saber científico hegemônico. Seguindo as sugestões de Clifford Geertz (1989[1973]) proponho também procurar colaborar para tornar mais amplo o discurso “humano”, fazendo com que a partir do conhecimento crítico da *diferença* se alarguem as possibilidades de vida social, mostrando que não há nada de ignorante, residual, localista ou inferior naquilo que fomos educados a conceber como destoante do movimento modernizante e progressista de história.

A questão de tensionamento a que me sinto impelido se coloca justamente aí. Quando estou em bibliotecas ou gabinetes de estudo, gênero e etnia/raça são noções que preenchem todos os meus anseios político-conceituais para problematizar as realidades que me proponho a analisar. Consigo enxergar onde os elementos do masculino se sobrepõem aos do feminino, e a outras expressões das relações de gênero, e como práticas de negação de uma identidade positiva da negritude colocam entraves para superação da imposição de um ideal de brancura para todos os sujeitos. Entretanto, quando estou em campo, junto aos grupos que pesquiso, uma sensação é recorrente. Vendo tantos elementos da religião, construídos ao longo dos séculos, aos quais as pessoas nitidamente se apóiam para construir aqueles aspectos da memória que as trazem sentimentos benéficos e que as permitem construir sua identidade grupal, sinto-me numa situação de quase impotência por não saber como efetivar um questionamento sobre os lugares sociais daqueles sujeitos com os quais estou convivendo. Ao me situar como um pesquisador junto a um grupo dito tradicional sinto-me no dever de colocar limites a minha intervenção direta. Mas neste movimento, como, tendo passado por tantas reflexões sobre as relações de gênero e raça, não sentir um mal-estar ao perceber situações de deliberada dominação masculina ou mesmo de práticas de um “auto-racismo”? Ao mesmo tempo, como não me sentir etnocêntrico ao pensar em intervir sobre práticas distintas daquelas em que estabeleço minha esfera de vida?

Trazendo estas questões tenho a sensação de estar pisando sobre um terreno instável, terreno que acredito mesmo ter sido por muito tempo evitado por alguns cientistas sociais. Ao averiguarmos as teorias feministas, anti-racistas, da religião e da constituição

das espacialidades humanas, parecem terem sido poucos aqueles e aquelas que se dispuseram a abertamente discutir as interseções possíveis entre as categorias de gênero, etnia/raça, religião e espaço. No presente capítulo pretendo realizar algumas reflexões buscando alinhar esta questão, problematizando uma maneira possível de interceptar categorias analíticas que propõem a mudança, a transformação e a desestabilização de sistemas sociais, nomeadamente as categorias de gênero e etnia/raça; com categorias que buscam certa permanência e continuidade para determinados sistemas sociais que possuem a tradição, mesmo que inventada, como um elemento fundamental para composição de sua dinâmica, como se constitui a cultura religiosa. Dessa maneira, iniciarei o capítulo buscando situar as categorias de gênero e de etnia/raça a partir da contribuição de teóricos e teóricas chaves sobre a temática. Posteriormente farei breves reflexões sobre as ideias de religião e de tradição, buscando delinear caminhos interpretativos sobre estas questões. Por fim, apresentarei uma proposta de análise espacial que intercepta gênero, raça, etnia e cultura religiosa e que coloca estas noções como passíveis de serem pensados numa mesma reflexão.

1.1 - Sobre ser e estar: gênero e negritude como categorias de análise geográfica

O reconhecimento da problemática da tradução é unânime entre intelectuais. Sobretudo os que se debruçam sobre as ciências humanas e as literaturas vivem um eterno lamentar em não terem a possibilidade de apreciar tudo o que necessitam e desejam na língua original de uma obra. Para nós, brasileiros e brasileiras, isto se constitui em complicação ainda mais acentuada, já que nosso idioma é periférico no que diz respeito à hegemonia da produção intelectual e científica mundial. A língua portuguesa traz, entretanto, algumas nuances quando se trata da didática dos idiomas. Seu rico número de verbetes e o grande esmiuçamento de seu vocabulário, na tentativa de dar nomes específicos a tudo o que existe, em alguns casos nos auxilia de forma bastante relevante na problematização de aspectos da realidade social.

São conhecidos os exemplos dos verbos que dão atributo ao sujeito. *Ser* e *estar* nos países de língua portuguesa, assim como nos de língua espanhola, configuram palavras diferentes que buscam explicitar que estes dois processos são eventos distintos. Já nos países hegemônicos na produção científica, a preocupação de explicitar os estados de existência do sujeito parece não se constituir numa preocupação central na sintaxe de seus idiomas. Os países de língua francesa, por exemplo, utilizam-se do verbo '*être*' para

designar tanto os estados de *ser* quanto o de *estar*, assim como os países de língua inglesa, que para tal tarefa utilizam-se do verbo ‘*to be*’.

A língua portuguesa pode ser vista, desta maneira, como um veículo com potenciais para elucidar uma das tarefas fundamentais do pensamento social, qual seja, a de indicar como os sujeitos não são algo estático, nascido com os supostos e “encargos” que os guiará por toda a vida. Que os seres humanos são, antes, resultados e produtores de um processo histórico que o constroem enquanto sujeitos e os levam a determinadas práticas. É, pois, pautado nesta ideia de *ser* e *estar* como processos distintos que estruturo a presente seção, buscando a partir dos marcos do pensamento de gênero e etnia/raça traçar as interseções e os eventuais distanciamentos entre aqueles/as que teorizaram as relações historicamente constituídas entre diferentes expressões das relações de gênero e da negritude.

O que os pensadores e as pensadoras da temática gênero e etnia/raça procuram apontar é como as relações e os entendimentos de mundo estabelecidos a partir destas categorias são fruto de processos sociais, embora na maioria das vezes sejam colocadas como supostamente naturais, evidentes e inelutáveis. Algo muito mais próximo, pois, daquilo que chamamos de *ser*, isto é, de algo constituído sólida e rigidamente como inegável e colocado como *ser* próprio ou como natureza íntima do indivíduo. Em contrapartida, as estudiosas e os estudiosos que buscam uma desnaturalização dos marcadores de gênero e de etnia/raça buscam forjar uma definição de sujeito como algo muito mais próximo do que entendemos por *estar*, quer dizer, como a situação de um indivíduo em determinado momento, que se acha ou se encontra em um local ou estado, mas em condição e não necessariamente em determinação.

Simone de Beauvoir (1980a[1949]) é uma dentre as intelectuais feministas que se manifestaram a este respeito, ao chamar atenção para o reducionismo envolvido no ato de se considerar como *ser* algo que na verdade está mais próximo do *estar*. Uma importante ressalva é realizada, porém, pela pensadora. Beauvoir pondera que o *estar* não se constitui somente naquilo que momentaneamente acontece, mas sim naquilo que historicamente foi construído. Sobre a questão a pensadora argumenta:

[...] mas é sobre o alcance da palavra *ser* que precisamos entender-nos; a má-fé consiste em dar-lhe um valor substancial quando tem o sentido dinâmico hegeliano: *ser* é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta. Sim, as mulheres, em seu conjunto, são hoje inferiores aos homens, isto é, sua situação oferece-lhes possibilidades menores: o problema consiste em saber se esse estado de coisas deve perpetuar-se. (itálicos no original) (BEAUVOIR, 1980a[1949], p. 18)

No mesmo sentido Suart Hall (2003, p. 44) pondera que “a cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar”. Este “estado de coisas” ou o processo de “se tornar”, como algo em trajetória ou em dinamização, proposto por Beauvoir e Hall, é o que aqui estou chamando de “estar”.

A ideia que busco sustentar a partir dos marcos teóricos dos estudos de gênero e etnia/raça é, pois, a de que *estar* em gênero ou negritude não é necessariamente *ser* generificado e matizado pela raça na estrutura em que nos situamos hoje. A busca é, portanto, a de tentar estruturar um raciocínio que conceba gênero e etnia/raça como algo situacional, relacional e contextual. As fronteiras entre feminino e masculino, heterossexualidade e homossexualidade, negritude e “branquitude”, são tomados como marcações fluidas e contingenciais, que se remodelam continuamente com o movimento da história e da geografia das sociedades. É neste sentido que se inserem os autores que estruturam as ideias de gênero e etnia/raça em suas dimensões de relações de poder e de categoria analítica, em que gênero e etnia/raça são estados histórico-geograficamente instituídos, onde os indivíduos *estão* localizados como sujeitos de um processo social. A intenção de trazer esta proposição é a de marcar o teor e o potencial revolucionário - aqui entendido como transformação radical - das categorias de gênero e de etnia/raça, uma vez que as compreensões possibilitadas pelos conteúdos destas categorias retiram o caráter natural daquilo que justifica todo o sentido de uma dominação: a crença na imutabilidade da subalternização de certos sujeitos e coletividades.

Vale salientar que com tal proposta não busco qualificar com negatividade o feminino e a negritude a partir dos elementos que hoje os constituem¹¹, minha tentativa é, antes, a de mostrar os percalços que levaram ao enquadramento do feminino e da negritude, cristalizando os supostos básicos de sua constituição, que pretensamente justificam uma série de discursos que se hegemonizam e fazem valer uma série de subjugações e subalternizações de sujeitos colocados em condições hierarquicamente inferiores dentro de sistemas sociais generificados e racializados.

1.1.1 – Marcos para um pensamento de gênero

Thomas Laquer (2001[1990]), Jeffrey Weeks (1999) e Michel Foucault (1979[1976]), em projetos intelectuais distintos, mas com sentidos comuns, buscam em

¹¹ A respeito Beauvoir diz o seguinte: “Recusar as noções de eterno feminino, alma negra, caráter judeu, não é negar que haja hoje judeus, negros e mulheres; a negação não representa para os interessados uma libertação e sim uma fuga inautêntica.” (BEAUVOIR, 1980a[1949], p. 08).

seus escritos desnaturalizar e desessencializar o gênero e o sexo como determinações biológicas dos corpos, apontando a ascensão das concepções que tornaram o pensamento biologicista de ampla aceitação e estruturador de grande parte do arcabouço cognoscitivo que na atualidade nos permite pensar os lugares sociais do masculino, do feminino e das outras possibilidades de generificação dos corpos. Para estes pensadores, o momento específico da categorização hierárquica de corpos que lançaram as bases do entendimento de gênero da maneira em que o pensamos na contemporaneidade se estabeleceu nos acontecimentos que instituíram a Idade Moderna e nos eventos que a constituíram. Embora este momento histórico não se caracterize como sendo aquele que fundou as relações de tensionamento entre o feminino e o masculino, os acontecimentos que marcaram o século XVII trouxeram uma série de nuances que transformaram profundamente a forma de se conceber os lugares cabidos para homens e mulheres dentro de nosso sistema social.

A mudança de concepção dos significados dos corpos generificados deu-se fundamentalmente em função da marcação biológica gerada em torno da diferenciação do corpo da mulher em relação ao do homem, servindo concomitantemente de justificação para a distinção social entre feminino e masculino. Como apontam Laquer (2001[1990]) e Weeks (1999), o corpo da mulher, que anteriormente ao período moderno era visto como uma inversão ao corpo do homem (a ideia de uma genitália para dentro), passou nos séculos XVIII e XIX a ser visto como anteposição, com a mulher possuindo um corpo não somente invertido ao do homem, mas diferente e não simétrico. Em outros termos, o que se configurou neste momento foi a substituição da concepção de similaridade e complementaridade entre os corpos da mulher e do homem pela noção de diferença e divisão. Um modelo de polarização foi paulatinamente sendo substituído por um de dimorfismo.

A construção destas concepções, que se fundaram a partir de descobertas e discursos biológicos em torno do orgasmo da mulher, não fizeram, entretanto, somente distinções entre os corpos “em termos físicos”, foram formulações que em suas postulações buscaram produzir discursos em torno da “alma”, da moral. Esta diferença estabelecida substituiu a ideia de conexão entre os corpos pela de dicotomização. A partir da Idade Moderna o corpo humano não mais foi tido como uma estrutura em variações, o que passou a figurar a partir do período moderno foram dois corpos distintos que legitimaram as ideias de diferença e desigualdade na ordenação social destes corpos.

Esta concepção acabou por colar diretamente o gênero ao sexo, a identidade do indivíduo quanto ao gênero só poderia ser entendida, pois, através de seu sexo, como se a

cultura não tivesse nenhum papel na lapidação de homens e mulheres, o que em grande medida cortou o fio que até então unia homens e mulheres enquanto extremos de uma continuidade. Os indivíduos de sexos diferentes perderam sua unicidade e passaram a ser demarcados por uma visão que elege determinados caracteres humanos como pertencentes a um ou outro sexo somente. Trata-se da visão essencialista que quer conceber o sexo como definidor de toda a estruturação do mundo.

Veamos como esta visão é construída. Weeks (1999) argumenta que esta tentativa de tornar intrínseca uma condição de ser feminino ou masculino através simplesmente do “corpo biológico” foi formulada, sobretudo, por campos científicos que se constituíram durante o século XIX, período em que o discurso científico por uma série de eventos foi ganhando centralidade dentro da explicação do mundo, substituindo inclusive parte da força que o discurso religioso possuía na estruturação do real. Uma série de discursos falando em nome da ciência encontrou, neste contexto, as condições necessárias para se tornarem hegemônicos. O discurso médico, com seus diversos especialistas, gradativamente transformou-se num dos mais preponderantes discursos da época. Num mundo das multidões a ciência médica tornou-se o principal artifício de controle, sendo justificada a partir dos reformadores morais, que buscaram estruturar uma sociedade em consonância com a medicina e seu discurso. A sexologia teve, neste contexto, um espaço propício a seu desenvolvimento, já que costurava de maneira bastante interessante ao período os atributos biológicos do corpo às necessidades morais da época, marcando com estes supostos as diferenças de gênero. Laquer (2001[1990]) completa esta ideia ao ressaltar que a constituição do discurso biologicista, que é irradiada de uma ciência que tem constantes buscas de construir uma auto-imagem e um status de neutralidade, é em si eminentemente política, que só produziu um discurso de distinção entre corpos no momento em que este tornou-se conveniente e possibilitador de benefícios para um segmento de poder.

As proposições de Foucault (1979[1976]) estruturam um raciocínio que muito bem se adequa a esta linha de pensamento de criação de verdades sobre o sexo na Idade Moderna. O autor, ao desconstruir a ideia de que há forças de repressão sexual, pautadas na tentativa de se fazer calar sobre o sexo, aponta que na verdade os mecanismos que movem o poder sobre o sexo são constituídos a partir da circulação dos discursos sobre ele. Seria justamente o exercício da fala que dá a impressão de transgressão da ordem instituída pelo poder produzido num suposto lugar superior a que não teríamos acesso. Trata-se da ideia de negação pelo autor de uma hipótese repressiva. Dessa maneira, de acordo com

Foucault, seríamos nós mesmos quem administramos e criamos os discursos em torno de nossa sexualidade. O poder em torno do sexo, em última instância, só poderia ser produzido num contexto delimitado social e espacialmente, aquele em que desenvolvemos nossa esfera de vida. Com esta proposição Foucault não busca, evidentemente, descartar as noções de produção de discursos opressores em algumas instâncias de grande poder, como a Igreja ou o Estado, mas traz novas e importantes lentes para enxergarmos um discurso que por muito tempo percebemos unicamente em termos de superestruturas e segundo a concepção dos metadiscursos. Esta visão nos delegou a capacidade de perceber outras instituições também controladoras da produção de verdades sobre o sexo. A escola, a família e o consultório médico passaram a figurar a partir da difusão das ideias do autor junto ao Estado e a Igreja na tarefa de produção de discursos sexuais.

Foucault, desta maneira, abre caminhos para superação quanto às proposições essencialistas do gênero. Este autor é mesmo apontado como um dos mais importantes teóricos da abordagem do “construcionismo social”, que busca, como salienta Weeks (1999), deslocar a ideia de produção da sexualidade humana da genitália para a cabeça. Em outros termos, é um sistema de pensamento que busca localizar a produção da sexualidade dos sujeitos a partir do “construcionismo social” em oposição ao “essencialismo sexual”. Foucault faz isto quando mostra que a sexualidade humana não é um dado da natureza, mas o resultado da lapidação dos corpos humanos pelo processo de socialização dos indivíduos. Socialização esta que nos coloca em contato com uma série de pedagogizações que moldam nossas ações e orientam nossas percepções em torno das concepções sobre a sexualidade num lugar e tempo específicos.

É neste sentido que se insere também o pensamento bourdiano sobre a dominação masculina. Pierre Bourdieu (1995), ao explicitar a ideia de que vivemos num mundo simbolicamente estruturado para o gênero, que acaba por produzir corpos socializados, contribui em grande medida para o pensamento do “construcionismo social”, uma vez que suas proposições desvinculam uma essencialidade na definição das relações de gênero e das localizações de sexo. Com seu conceito de *habitus*, Bourdieu busca elucidar como vem sendo produzida uma dominação masculina nas mais diversas particularidades do real, dominação que busca assegurar uma hegemonização dos supostos masculinos sobre os femininos. Dessa maneira, de acordo com o autor, desde a fala até a estruturação do espaço e do tempo seriam imbricadas de sentidos em torno do feminino e do masculino, que mais do que gerar classificações geram hierarquizações que asseguram uma simbolização reprodutora do estado de coisas existentes: de uma dominação masculina.

Embora as concepções de Bourdieu sejam de grande relevância para o pensamento sobre as relações de gênero, por vezes, alguns de seus conceitos nos geram dificuldades de reflexão sobre o caráter transformador e desestabilizador da categoria gênero. Sua recorrência demasiada à ideia *habitus*, por exemplo, para explicar a dominação masculina, nos dificulta pensar as subjetividades que permitem uma transgressão de ordens instituídas em torno da sexualidade e das dominações de gênero. Ainda que o autor faça alguns apontamentos de como uma pedagogia libertadora sobre o *habitus* pode trazer mudanças profundas na forma de estruturação do mundo quanto a gênero, parece ser mesmo em Foucault (1984), quando este pensador teoriza sobre o uso dos prazeres na Grécia Antiga, que temos a exata noção da possibilidade da transgressão daquilo que nos é imposto pela estrutura generificada a qual estamos submetidos. Em suas proposições sobre subjetividade, Foucault permite-nos inferir que seria o nosso reconhecimento de que estamos em um mundo que nos forma enquanto dominados e dominadores que possibilitaria que caminhássemos rumo a uma tentativa de libertação desta estrutura. É, neste sentido, a máxima reformulada de Sartre sobre a constituição dos sujeitos e sua possibilidade de transformação das imposições do mundo social que vale para Foucault, de que importa sim o que fizeram conosco, mas que importa ainda mais aquilo que faremos com o que fizeram conosco. É, em última instância, a ideia de que o sujeito pode produzir a si mesmo. Evidentemente os apontamentos válidos para a Idade Antiga não o são da mesma maneira para a Idade Moderna, onde uma série de novos processos passam a interceptar a vida dos sujeitos. A emergência do capitalismo, com todo seu aparato técnico-científico, gera uma realidade totalmente nova para a produção social dos corpos e para as relações de gênero. Entretanto, as proposições de Foucault sobre a noção da “produção de si” trazem ao pensamento de gênero novos ânimos e um ar revolucionário, elementos que há muito parecem ter sido perdidos de vista por grande parte dos intelectuais que problematizam o caráter opressor dos sistemas sociais.

Realizadas estas primeiras reflexões sobre a construção da ideia de gênero e de sua (des)vinculação aos corpos sexuais, torna-se importante fazermos outros apontamentos ligados à constituição da categoria gênero, qual seja, sua ligação ao feminismo como movimento político e como crítica epistemológica. Passemos à reflexão.

De maneira geral, todos os esforços das teorias de gênero posteriores à máxima de Simone de Beauvoir (1980b[1949]), de que constituir-se enquanto mulher é um construto social pautaram-se na negação do sexo como algo natural e do gênero como dimensão/condição estável dos sujeitos. Embora tenha sido bastante ampla a gama de

estudos de gênero desde o pós-guerra e muitas as polarizações e percalços por que passaram estes estudos, podemos dizer que houve um esforço comum a partir deste período que buscou desvincular sexo e gênero de uma conotação diretamente baseada na natureza.

Para Beauvoir, sujeitos nascem num mundo todo permeado de gênero e dentro dele estes sujeitos podem tomar um série de posicionamentos, posicionamentos que dependem de suas escolhas. Escolhas, porém, como salienta Beauvoir, nunca dadas num vazio, mas num campo de possibilidades já instaurado e mais ou menos restrito. Este campo de possibilidades estabelece um gradiente daquilo que os indivíduos podem assumir enquanto sujeitos, o que tem a ver com a época e o contexto espacial em que vivem. As identidades que os sujeitos podem assumir seriam, pois, encarnadas, circunscritas histórico, social, cultural e espacialmente. Toda esta encarnação para o corpo, explicitada no pensamento de Beauvoir, não destitui o sujeito de agência em sua construção, mas o torna de certa maneira restrito. Para a autora, inovações em termos da constituição dos corpos e dos lugares dos sujeitos generificados podem certamente ser produzidas, mas baseadas naquilo que o gênero socialmente já nos possibilitou escolher. De acordo com esta concepção, podemos transcender à nossa época em certa maneira, mas nunca sem sermos marcados por ela. Não se pode conceber, pois, de acordo com Beauvoir, uma alma que de fato seja desencarnada. Sujeitos são, dessa maneira, indubitavelmente marcados pelas forças sociais que constituem uma dada realidade social.

O pós-guerra inaugurou, dessa forma, um período, embora não sem grandes esforços e de árduos embates por parte da ciência e segmentos organizados da sociedade, de gradativa “derrubada” das teorias que buscaram relegar o corpo a um total determinismo natural, negando a ideia de que indivíduos seriam constituídos unicamente por aquilo que sua biologia o permite. 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. Embora a utilização de teóricos clássicos da teoria social, como Marx e Freud, cause certos estranhamentos para alguns dos pesquisadores que contemporaneamente teorizam os estudos feministas, não podemos perder de vista que estes teóricos foram e têm sido de grande valia para a consolidação do gênero como uma categoria epistemológica de análise. Por longo período os estudos feministas de gênero se apoiaram quase que unicamente nas teorias hegemônicas das ciências sociais, baseadas nos metadiscursos, para problematizar

as diferenças de gênero e o processo de desconstrução de desigualdades entre homens e mulheres. O marxismo foi e ainda tem sido uma destas correntes que muito têm alimentado as teorias erigidas para as relações de gênero, estando sua contribuição situada sobretudo em postular como as conjunturas a que são submetidos os sujeitos são formulações eminentemente sociais, não podendo os sujeitos serem mais do que sua época permite e que mudanças até podem advir na forma de organização social dos corpos, mas não sem lutas coletivas que visem instaurar novos padrões de relacionamento social. A corrente estruturalista, de interpretação fortemente baseada no marxismo, dessa maneira, constituiu-se em fonte fecunda para as teorizações sobre gênero (HARAWAY, 2004[1991]).

Não obstante as contribuições dadas pelas ideias marxistas sobre a produção social da realidade, não há como não notarmos os silêncios das teorias de Marx sobre as relações de gênero e algumas postulações sexistas deste pensador. Dessa maneira, são muitas as críticas feministas e dos estudos de gênero pós-estruturalistas em relação à forma do marxismo conceber “a mulher”. Tais críticas se estabeleceram desde um questionamento deste sistema filosófico em se apoiar numa heterossexualidade inquestionável da sociedade até uma acusação do fato desta corrente pouco se esforçar para historicizar as relações estabelecidas entre homens e mulheres.

De acordo com Donna Haraway (2004[1991]), as críticas tecidas pelas “feministas de cor” às teóricas feministas que fazem de seu arcabouço epistemológico central as ideias marxistas - versão esta do feminismo que buscou aproximar o capitalismo e o patriarcado - , se pautaram na assertiva de que este sistema de pensamento teria deixado escapar em suas proposições uma gama de questões que tocam às relações de gênero. Ao sugerir que a luta de classes estaria diretamente colada à perspectiva da busca de eliminação de todos os tipos de opressão, eliminando automaticamente as desigualdades entre homens e mulheres, esta perspectiva teórica teria mascarado outras desigualdades existentes no campo das disparidades entre indivíduos. Esta corrente de pensamento que liga o capitalismo diretamente ao patriarcado não seria sensível, por exemplo, à dimensão étnico-racial e aos regionalismos. Esta crítica pauta-se no pensamento de que os conflitos entre grupos sociais se dão numa dimensão maior que simplesmente as contradições de classe, dado ser bastante diferente ser uma classe dominada branca ou uma classe dominada negra, assim como há distinções entre ser uma classe dominada na Europa e nos Estados Unidos do que ser uma classe dominada em países africanos ou latino-americanos.

A questão para as “feministas de cor” foi, pois, que assim como a categoria *luta de classes* não é algo que abarca todos os casos de dominação, o feminismo que toma a

mulher como unidade também não abarca toda a gama de mulheres que sofrem dominação em distintos contextos étnico-raciais, espaciais e nas outras especificidades que podem ganhar as mulheres em diferentes realidades. O feminismo que se estabeleceu a partir das últimas décadas do século XX pautou-se, dessa maneira, numa crítica às feministas marxistas que a partir dos anos 1960 foram a corrente hegemônica dentro do pensamento de gênero.

A partir do final da década de 1980 os estudos de gênero foram gradativamente ganhando novos contornos, embora as contribuições anteriores não tenham sido totalmente abandonadas. Os estudos de gênero, baseados na busca do reconhecimento da multiplicidade constituinte do sujeito feminista, foram se tornando desconfortados com a tentativa que vinha sendo feita de colocar a mulher como uma categoria universal que possuía uma luta comum independente de singularidades.

Esta busca da diferença, em certa medida, procurou esquadrihar uma identidade de mulher que fosse universal. Uma mulher a-temporal e a-espacial que não fosse analisada a partir da apreensão das diferenças que trazem os contextos não fazia mais sentido, assim como não fazia sentido um olhar sobre o gênero que ainda cultivasse o binarismo natureza/cultura. Fez-se necessário, assim, reconhecer que as mulheres negras e as “terceiro-mundistas” em muito se diferenciavam daquela que tornou-se mulher num nicho de onde emanou o discurso teórico-feminista de gênero. O desenvolvimento destas concepções, certamente, caminhou a passos lentos e seus fantasmas ainda não abandonaram totalmente os estudos a respeito das relações de gênero.

A consolidação deste debate sobre a instabilidade da identidade dos sujeitos fez com que correntes de estudos da homossexualidade e da masculinidade também ganhassem força dentro das teorias de gênero. A justificativa para o surgimento de tais estudos foi a ideia de que um pensamento estrito sobre mulheres dentro do feminismo seria reducionista, uma vez que constituir-se como mulher ou homem é sempre uma ação relacional, assim como a defesa de uma condição heterossexual só faz sentido se reconhecemos seus opostos. Novas abordagens sobre o gênero e a sexualidade passaram então a figurar a partir destas concepções.

Trazendo grandes avanços para o pensamento das relações de gênero desde fins da década de 1980, Judith Butler, diferentemente do pensamento que guiou as teorias feministas e de gênero por parte das últimas décadas do século XX, que se apoiavam numa ideia de dualidade entre sexo/gênero e natureza/cultura, desenvolve refinadas análises e revolucionárias conceituações para os corpos humanos. A grande contribuição das

proposições de Butler (2003[1991]) vem no sentido de sugerir que não existiria uma dimensão corporal anterior à construção cultural de suas significações. Defende a autora que todo indivíduo nasce numa sociedade onde já estão definidos os significados de seu corpo, cabendo a esse adotar determinadas orientações dentro de um mundo organizado em gênero. Com esta perspectiva a autora não pretende estabelecer um determinismo para as *performatividades* a que um corpo é sujeitado, Butler não pretende também abnegar as possibilidades de o sujeito em certa medida subverter a ordem instaurada; a pensadora pretende, antes, conceber o corpo como algo sempre dotado de uma construção/interpretação cultural, que só existe enquanto tal e que só a partir disso pode criar seu campo de possibilidades de existência.

Como o corpo é sempre uma interpretação cultural, existindo somente enquanto *corpus* de uma sociedade que vem há tempos construindo suas significações, estamos sempre dotados de gênero. Nosso posicionamento no mundo se dá a partir da efetivação do lugar que nele vamos ocupar, que passa necessariamente por “se dotar” de gênero e de concretizar um lugar dentro das relações estabelecidas pela realidade instaurada. Somos, desta maneira, sempre gênero. Nossas escolhas, ambições, vontades, anseios e posturas são sempre derivadas daquilo do que gênero já nos dotou. Mais uma vez vale frisar que não se trata aqui de pensar a imutabilidade e determinismos, mas de buscar identificar os princípios daquilo que socialmente age num condicionamento de nossas escolhas e possibilidades.

Avançando no pensamento das relações de gênero, Butler propõe ainda que ao invés da noção de um *eu* interior, de um sujeito fixo portador de um corpo pronto, devemos adotar como objeto de uma análise de gênero a concepção do corpo como algo *in fluxu*, que não possui uma substância imutável, uma identidade formatada. Corpo seria, pois, uma contingência e gênero seria marcado por uma série de subjetividades que não permitiriam os essencialismos que acabam por trazer o esforço de cristalização de identidades. Nesta perspectiva, o corpo não é tomado como uma superfície ou local sobre o qual se inscreve a realidade social, mas como “um processo de materialização que se estabiliza ao longo do tempo para produzir o efeito de fronteira, de fixidez e de superfície – daquilo que chamamos de matéria”. (BUTLER, 2001[1993], p. 63)

A noção de *performatividade* de Butler permite, dessa maneira, que pensemos a identidade não como uma construção rígida, mas como uma “contingência materializável” ou como uma “materialidade contingente”, já que para a pensadora os indivíduos não seriam marcados por influências únicas em sua constituição, mas por uma multiplicidade

de subjetividades que o formam enquanto sujeitos. Não haveria, assim, uma identidade de mulher, mas uma constituição de sujeitos marcados por serem mulheres ao mesmo tempo em que pertencem a uma determinada religião, raça/etnia, classe social, orientação sexual e outros eixos de relações de poder.

Uma das grandes contribuições de Butler para o pensamento sobre as relações de gênero situa-se em suas indagações sobre as produções de normatividades para os corpos generificados. Para a autora (2001[1993]), as práticas regulatórias presentes nos discursos, que instauram os corpos através de sua nomeação, acabam por designar cognoscitivamente aqueles corpos que são assimiláveis num dado contexto de relações de poder. Entretanto, as reiterações trazidas pelos discursos não somente produzem corpos, mas também tornam outros “impossíveis” de constituírem sua existência. Uma matriz excludente produz abjeções, um tipo de categorização social que dota de caracteres estranhos à humanidade sujeitos portadores de performatividades “inóspitas” e “inabitáveis”. A autora é relutante em nomear quais são estes corpos abjetados pelos discursos normativos. Propõe Butler que nomeando quais seriam estes corpos impossíveis de assimilação por nosso sistema cognoscitivo de gênero ela estaria reproduzindo uma norma regulatória; prefere a autora, dessa maneira, deixar nas reticências a multiplicidade de *performatividades* que o corpo pode assumir em contextos diversos. É neste sentido que Butler propõe a ficção política, enquanto imaginário do novo e das inúmeras possibilidades para materialização dos corpos, numa tentativa de “expandir e realçar um campo de possibilidade para a realidade corpórea”. (BUTLER, 2002[1998], p. 157)

Dessa maneira, podemos sugerir que, guardadas as especificidades contextuais de produção das teorias do construcionismo social erigidas por Beauvoir, Bourdieu, Butler e Foucault, todos estes autores concebem que o corpo é sempre um construto social e que todo o entendimento deste é formulado por uma ordem circunscrita na realidade estruturada em gênero que preexiste ao sujeito. Corpo e sexo são, desta maneira, sempre uma realidade social, que para estes autores e autoras não comporta um dualismo natureza/cultura ou sexo/gênero¹².

A trajetória e os percalços das teorias feministas de gênero atuaram, assim, na construção de um “objeto” de análise que só ganha coerência se pensado estritamente como construto social, com o sujeito construindo sua existência a partir da estruturação da sociedades em que se insere e do campo de possibilidades que esta realidade oferece.

¹² Ainda que nas análises de Beauvoir por vezes encontremos exercícios de pensamento que binarizam natureza e cultura.

Embora de incursão um pouco mais tardia do que em outras ciências sociais e humanas, a Geografia também se engajou profundamente nos estudos feministas e de gênero e conheceu a partir das contribuições desta crítica epistemológica novas possibilidades para reestruturação de seus alicerces. De maneira geral, podemos dizer que a Geografia percorreu caminhos bastante similares às outras ciências ao adotar a perspectiva feminista, cometeu enganos e realizou acertos semelhantes e se debruçou sobre referenciais comuns. Como aponta Joseli Silva (2007), o grande desenvolvimento dos estudos feministas na Geografia foram se consolidando a partir dos anos 1990, começando a geografia brasileira a incursionar pelos estudos de gênero de forma mais substancial somente a partir do fim desta referida década. Silva (2009) assinala ainda que a adoção da perspectiva feminista e das relações de gênero na Geografia tem se desenvolvido sobretudo como crítica epistemológica ao monotopismo da produção do saber nessa ciência, questionando os reducionismos de nossas teorias ao analisar de maneira muito parcial a produção das espacialidades humanas. Análise esta que tem tornado invisível e inviabilizado a emergência de elementos dos processos socioespaciais que se constituem para além dos parâmetros analíticos baseados na objetividade, neutralidade e universalidade que a perspectiva masculina, cartesiana e ocidental de ciência nos dotou.

De acordo com Silva (2007), a perspectiva feminista já se fazia presente na geografia anglo-saxônica desde a década de 1970, tornando-se mais expressiva a partir da década de 1990. Observando este fato a partir de uma ótica das assimetrias de poder na produção do conhecimento, Maria Dolors Garcia-Ramon (2009) interpreta esta hegemonia de produção de pesquisas e reflexões sobre as relações entre Geografia e feminismo apontando que como geógrafos e geógrafas não podemos perder de vista a maneira como o lugar influi na elaboração de um conhecimento situado. Sugere a autora que, como os países de língua inglesa ocupam um lugar privilegiado na divulgação e recepção de pesquisas em todas as áreas, pela centralidade de seu idioma nas comunicações científicas mundiais, tendemos a conceber que a produção de suas reflexões representam o que de mais significativo há sobre uma dada temática. Por este e outros motivos relacionados às assimetrias de poder na produção de discursos científicos, a América Latina ainda ocupa uma posição bastante periférica nas reflexões sobre as relações entre espaço e gênero. Só muito recentemente foram incorporadas nas geografias dos países latino-americanos reflexões mais densas sobre a temática, muitas das quais ainda extremamente dependentes das reflexões emanadas dos países mais centrais no cenário geográfico mundial.

Silva (2007) argumenta que a emergência dos estudos feministas na Geografia esteve associada à quebra da hegemonia dos preceitos da Geografia Crítica¹³, hegemonia esta que até o fim do século XX esteve latente. Com a abertura e diversificação das perspectivas de análise espacial pela ciência geográfica para outros caminhos teóricos, pudemos vislumbrar, dessa maneira, novas direções para problematização das espacialidades humanas. Silva assinala ainda que as aberturas proporcionadas pela Nova Geografia Cultural é que têm permitido uma ressignificação e a revisão da rigidez dos aportes teórico-metodológicos da ciência geográfica. De acordo com a autora (2003), uma “abordagem feminina” da produção do espaço tem questionado a quem serve e a quem tem beneficiado a produção do pensamento geográfico desde a institucionalização acadêmica da Geografia. A exigência feminista de um olhar mais atento ao cotidiano, ao micro-social e aos grupos sociais marginalizados tem desafiado a tradição geográfica que vem privilegiando somente os aspectos visíveis do espaço, postura reducionista que limita a produção de informações sobre a realidade - a partir da prerrogativa de busca de objetividade e neutralidade - aos dados quantitativos, aos arquivos de documentos oficiais e aos elementos economicistas que constituem o espaço. Dessa maneira, como aponta Silva (2009), a associação entre as novas perspectivas teórico-metodológicas trazidas pela Nova Geografia Cultural e as Geografias Feministas e as promissoras relações entre as perspectivas acadêmicas - necessariamente interdisciplinares - e os movimentos sociais de base feminista, têm contribuído para alargar as possibilidades de produção de um conhecimento socioespacial mais complexo, responsável e criativo.

A prerrogativa que justifica a inserção de uma análise geográfica a partir da categoria gênero se pauta na compreensão de que há uma dimensão espacial em toda e qualquer relação social. Nos tensionamentos de gênero e em suas intercepções com outras categorias da diferença, como raça ou geração, há sempre o balizamento de uma espacialidade para que se efetive uma interação social. De acordo com a compreensão de Alessandro Ratts, na constituição social da realidade “[...] há uma dimensão espacial das relações raciais e de gênero bem demarcadas e, nesta assertiva, há espaços em que determinados grupos sociais ou indivíduos se sente(m) habituado(s) e outros que lhe são

¹³ Corrente do pensamento geográfico que a partir da década de 1970 se estabeleceu como o foco central das análises da Geografia. A emergência desta corrente de pensamento está associada aos debates sociológicos, sobretudo os de base marxista, como um contra-movimento às análises quantitativas na abordagem de questões socioespaciais. Esta corrente de pensamento, contrariamente à corrente da Geografia Teórico-quantitativa, considera que o espaço geográfico é fruto das contraditórias relações entre classes sociais e que não pode ter sua complexidade reduzida a modelos matemáticos e computacionais. São teóricos representativos dessa corrente de pensamento os geógrafos Milton Santos, Yves Lacoste e David Harvey.

estranhos” (RATTS, 2003b). Neste mesmo sentido, Joseli Silva (2009, p. 99) sugere que o espaço é uma dimensão básica da concretização da realidade corpórea dos sujeitos generificados: “O espaço, nesse sentido, compõe o gênero performático, mas ele também compõe os atos subjetivados que se diferenciam no ideal de gênero, jamais realizável em sua concretude”. Dessa maneira, torna-se o gênero uma categoria útil de análise geográfica (VALEDA DA SILVA, 1998).

Baseando-me nestas perspectivas de uma análise geográfica do espaço a partir do acúmulo conceitual da categoria gênero, adoto esta noção nesta pesquisa num posicionamento que vai ao encontro de parte das proposições da historiadora feminista Joan Scott, mais especificamente nas reflexões desta pensadora que sugerem gênero como uma categoria social imposta para os corpos, que quando tomada como categoria analítica se constitui em potente instrumental para problematização das relações de poder estabelecidas nas mais diversas esferas das relações humanas (SCOTT, 1990). Concebo gênero, nesta medida, não somente como algo presente nos corpos, mas como uma dimensão das relações sociais que se utiliza de todos os elementos do real para se constituir e para se efetivar. Tornam-se, dessa maneira, o espaço, o tempo, a linguagem e mais um sem número de dimensões da vida social, elementos das relações de gênero. Isto significa dizer que todos os processos espaciais podem ser interpretados, analisados e problematizados à luz da categoria gênero, com o que obviamente não pretendo sugerir que as análises do espaço a partir da categoria gênero encerrem todo o conteúdo dos processos espaciais.

Com este entendimento da categoria gênero almejo sugerir que toda a composição das espacialidades humanas está permeada de elementos resultantes e constituidores das assimétricas possibilidades estabelecidas entre/para os elementos do masculino e as outras possibilidades de generificação para sujeitos e espaços. Neste sentido, aproximo-me da pesquisadora Sandra Azerêdo, quando esta indica que para além do entendimento de gênero como uma categoria de análise teórica devemos também tomá-lo como uma categoria da diferença, como “uma das formas que relações de opressão assumem numa sociedade capitalista, racista e colonialista” (AZERÊDO, 1994, p. 207). Minha concepção de gênero se apóia, dessa maneira, numa proposição de que gênero constitui-se tanto como uma categoria teórica, que permite um olhar para a diferença, as desigualdades e os tensionamentos que instituem a realidade social; quanto numa categoria social, em que gênero constitui-se - ao mesmo tempo em que é constituído - como um elemento da razão simbólica e do aporte material que instaura o mundo e, logo, as espacialidades humanas.

Nesta medida, como já esboçado, minha análise se apóia nas teorias de gênero para problematizar como, em contextos festivos distintos que normatizam corpos, a generificação de objetos e sujeitos instituem distintas possibilidades de acesso, utilização, circulação e qualificação de certos elementos simbólicos e materiais do espaço geográfico, dotando de privilégios aqueles aspectos da espacialidade significados a partir dos elementos constitutivos do masculino; este último tomado como um discurso instaurador de uma forma de se conceber certos aspectos da realidade e como acepção resguardadora de privilégios para certos sujeitos e estratos sociais.

1.1.2 - Raça, etnia e negritude: fronteiras conceituais

Ítalo Calvino (1990[1988]), ao realizar suas propostas das qualidades da escritura necessárias a uma grande literatura para o novo milênio, alerta-nos para a responsabilidade com a *exatidão* que devem cultivar os literatos em suas divagações poéticas. Como um projeto efetivado a partir de ações que perseguem o alvo da precisão, a *exatidão* seria a qualidade da palavra que permitiria uma tradução bem realizada do pensamento e da imaginação para expressões linguísticas. Calvino, a partir de um refinado exame das composições literárias de diversos autores, conduz-nos a refletir, entretanto, que, embora o sentido de *exatidão* esteja profundamente amalgamado à ideia de precisão, talvez seria nos momentos em que a escrita se aproxima da indefinição é que poderíamos almejar compreender seu caráter mais rigoroso. Nessa ótica, a qualidade do vago é que daria a densidade necessária para que a palavra se torne precisa no processo de traduzir o pensável para o exprimível. Ao se aproximar da indefinição e da incerteza, a palavra caminha rumo à ideia de infinitude, efetivando nesta empreitada seu potencial de agir contra as limitações que possui a linguagem em aproximar o exprimido e o pensado. Nos dizeres do próprio autor, “o poeta do vago só pode ser o poeta da precisão, que sabe colher a sensação mais sutil com olhos, ouvidos e mãos prontos e seguros.” (CALVINO, 1990[1988], p. 75)

É neste sentido que Calvino recorre à transcrição de um poema de Giacomo Leopardi para fazer-nos entrever a existência de uma positividade no caráter indefinido de determinadas escritas, indefinição que se expressa a partir de fronteiras flutuantes de significados que permitem a imaginação e não aprisionam de maneira rígida o teor de certos enunciados. A citação de Leopardi realizada por Calvino dimensiona mais *precisamente* a ideia:

A esse prazer contribuem a variedade, a incerteza, o não ver tudo, e poder-se no entanto dar uma latitude à imaginação com respeito àquilo que não se vê. [...] Daí que um céu variadamente esparso de pequenas nuvens será talvez mais agradável de se ver que um céu completamente limpo [...]. (LEOPARDI apud CALVINO, 1990[1988], p. 77)

Processo semelhante ao de certos literatos, que recorrem à imprecisão enunciativa para alcançarem a *exatidão* daquilo que buscam exprimir, acredito ocorrer também com determinados intelectuais e cientistas quando acabam por lançar mão de mais de um termo para se aproximarem com mais *exatidão* dos significados de um conceito que buscam forjar. É o que podemos conceber em relação às ideias de raça, etnia e negritude, expressões com contornos não bem delimitados e que em suas tensões fronteiriças estabelecem entre si zonas de contato que impossibilitam a precisão dos conteúdos que estabelecem, individualmente, cada um dos conceitos. Examinando a literatura sobre estas temáticas acabamos por compreender que elas, de fato, não possuem substâncias definidas e fixas que permitam uma demarcação precisa de seus significados e molduras. Tais imprecisões não inviabilizam, entretanto, a busca de aproximações às suas constituições. Se nos espantamos, num primeiro momento, ao nos darmos conta de que todos os esforços de fixar definições rígidas para etnia, raça e negritude são irrealizáveis, encontramos tranquilidade quando passamos a compreender que esta indefinição não decorre apenas de um problema teórico, mas de uma problemática da própria realidade social. Se etnia e raça por vezes se confundem como noções para dar conta de construir enunciados que definam uma certa realidade, não é porque pensadores e pensadoras não tenham se dedicado arduamente a definir tais conceitos. O que se configura é que o conteúdo sobre o qual se pauta estes conceitos teóricos ainda é, mesmo após séculos de existência, uma problemática difícil de ser delineada, esquematizada ou mesmo compreendida. Afinal, não é verdade que, mesmo após meio milênio dos primeiros eventos que levaram a subjugação de sujeitos que possuem a condição afro inscrita em seus corpos, ainda temos dificuldade de dar explicações dos sentidos e das permanências das violências que atingem povos marcados com caracteres da negritude? Se os conceitos que buscam problematizar a negritude ainda possuem dificuldade de precisão, é porque a *exatidão* das práticas sociais que engendram pensamentos e ações racistas ainda se apresenta como realidade de difícil tangência e aceitabilidade, ainda que tais pensamentos e ações permaneçam existentes em amplitude.

Dessa maneira, neste tópico do texto buscarei me aproximar dos significados que têm sido conferidos às noções de raça, etnia e negritude. É necessário, entretanto, que

tenhamos lucidez, já de antemão, de que o conteúdo de cada um destes conceitos apresenta grande fluidez em relação aos demais. O exercício será, pois, o de delinear as características mais manifestas de cada uma das noções de forma a localizá-las enquanto formulações teóricas.

A respeito da concepção de *raça*, Donna Haraway (1997) indica que sua construção conceitual e categórica sempre se estabeleceu de forma bastante problemática. De acordo com a pensadora, *raça* faz parte daquele rol de conceitos que indubitavelmente levam ao desconforto quem os utiliza. O caráter instável e, por vezes, desestabilizador de seu conteúdo coloca esta ideia no mesmo conjunto de outras de também difícil emprego, como sexo ou natureza. A imprecisão entre suas realidades natural ou histórica, real ou imaginária, determinante ou determinada, insiste em gerar um incômodo em seus usos. Como sexo e natureza, *raça* toca de maneira tensionante em instituições e paradigmas tão imaculados em nosso sistema social que aceitar ou negar tais noções como entidades pode colocar em xeque grande parte dos elementos estruturadores de nossa vida social. Nação, família e humanidade são parte destas instituições e paradigmas que estremecem ao mais simples vibrar da *raça*, do sexo ou da natureza. Evocando o contato sempre tensionante entre as ideias de

[...] pureza e mistura, combinação e diferenciação, segregação e ligação, linchamento e casamento; *raça*, assim como natureza e sexo, são repletos de todos os rituais de culpa e inocência nas histórias da nação, família e espécies. *Raça*, assim como a natureza, é sobre raízes, poluição, e origens. Uma noção inteiramente duvidosa, *raça*, assim como sexo, é sobre a pureza da linhagem; a legitimidade da passagem; e o drama da herança dos corpos, propriedade, e histórias. (HARAWAY, 1997, p. 01)

Assim sendo, tanto dentro de sistemas metódicos de pensamento quanto do senso comum, torna-se *raça* uma noção de usos e sentidos delicados. Mas se seu emprego causa inseguranças, isto não ocorre pela incerteza quanto ao seu conteúdo definidor. Pelo contrário, o que a torna de utilização problemática é justamente sua densidade histórica e política, que insistimos em fazer se perpetuar como velada. Temos, todos, lucidez sobre aquilo que *raça* carrega. Seja como palavra de uso comum ou de definição conceitual, sabemos quando podemos empregá-la de forma a afrontar, desconcertar, desqualificar ou referenciar positivamente a outro ou outrem. Insisto, dessa maneira, que *raça* possui um conteúdo rigorosamente construído ao longo dos séculos, mas que ainda se constitui como uma noção que, na maioria das vezes, preferimos evitar a fim de não tocarmos, ou sermos tocados, pela instabilidade e tensão que seu conteúdo carrega.

Perseguindo um caminho de compreensão da constituição de *raça* como um conceito de problematização teórica e como categoria da diferença instauradora da vida social, podemos afirmar, ancorados em Kabengele Munanga (2004), que as primeiras utilizações do termo estiveram vinculadas às classificações de espécies animais e vegetais por parte da Zoologia e da Botânica. Uma denotação biologicista e naturalista acompanha genealogicamente, pois, os significados embutidos na noção de *raça*. O termo, desde suas primeiras utilizações, se liga a um designativo daquilo que é caracterizado por constituir-se a partir da diferença e da classificação. Munanga concorda, portanto, com Haraway (1997) que *raça* está profundamente intrincada e, por vezes, até confundida com as noções de descendência, linhagem, raízes e origens, termos constituídos nas ciências da vida e que lançaram as bases para o entendimento social da noção de *raça*. Vale, neste sentido, recorrer a Milton Santos (2008(2008[1996])) e lançar mão de sua perspicaz proposição, de que conceitos ou ideias constituídas em uma ciência ou sistema de ideias não passam em outra disciplina ou código de valores de uma metáfora¹⁴. Longe de querer aqui destituir a validade das metáforas na construção de novas possibilidades de pensamento, cabe lembrar que as transferências de validade de uma realidade biológica para explicar a dinâmica social produziu resultados muito perversos ao tentar conceber a realidade social unicamente por meio de um pensamento biologicista.

Não conseguimos, em função disso, estabelecer um entendimento de *raça* sem que tenhamos de recorrer a questões sanguíneas. Toda a gramática que envolve o termo está embebida do líquido rubro e fluido vital, seja em seu caráter mais biológico ou mesmo em sua dimensão social. Munanga (2004) lembra-nos de que o momento específico em que a noção de *raça*, num sentido moderno, passou a se atrelar efetivamente ao mundo social se deu entre os séculos XVI e XVII, quando a realeza francesa necessitou estabelecer padrões rígidos de segregação baseados nos pressupostos da linhagem. Francos não poderiam ser confundidos com Gauleses, com a plebe. A ideia de pureza, transmitida a partir do sangue, foi aí o elemento simbólico que melhor estabeleceu e demarcou os rígidos limites daquilo que institui um *nós* em anteposição a alguns *outros*. De acordo com Munanga, para distinguir Nobreza e Plebe não havia outro caminho que não estabelecer diferenças morfo-biológicas que legitimassem relações de dominação, hierarquização e sujeição sobre sujeitos e coletividades. Sangue e *raça* se amalgamaram num sistema comum de definição

¹⁴ “Conceitos em uma disciplina são apenas metáforas nas outras, por mais próximas que sejam. Metáforas são flashes isolados, não se dão em sistemas e não permitem teorizações.” (SANTOS, 2008[1996], p. 87)

dos sentidos sociais da diferença baseados no parentesco, na linhagem e na descendência; estas estabelecidas a partir do asseguramento da pureza biológica.

Cerca de trezentos anos após as primeiras vinculações da raça ao sangue, tão bem inculcadas nos sistemas cognoscitivos sociais pela nobreza aristocrata, outro tipo de discurso conseguiu erigir novos instrumentos asseguradores da pureza racial baseada na consanguinidade. A biologia, como ciência da vida, nasceu no seio de uma sociedade em que o discurso científico possuía grande centralidade na explicação do mundo e assumiu a posição de instituição responsável por garantir e certificar uma intrínseca relação entre raça e sangue. Acompanhada da medicina e da antropologia física, firmou-se a biologia como o discurso mais autorizado a estabelecer o que é ou não verdade sobre os corpos humanos. Como aponta Haraway (1997), essa centralidade que a biologia ganhou na constituição de verdades sobre a *raça* nunca deixou de estabelecer-se desde então como legítima. Seja atrelada aos ideais de progresso e evolução dos finais do século XIX, ou ligada aos mais avançados estudos da genética genômica dos nossos dias, a biologia tem assumido este lugar privilegiado de criar as verdades válidas para os corpos humanos, estabelecendo o que é aceitável ou o que deve ser descartado, aquilo que é assimilável e aquilo que é abjeto.

Vale ressaltar, entretanto, guiados pela ideia da bióloga e teórica feminista Donna Haraway, que contrariamente ao que se busca fazer acreditar, a biologia não é o próprio corpo, mas um discurso sobre ele.

Ela [a biologia] é, ao invés disso, uma rede complexa de práticas semióticas-materiais que emergiram nos últimos 200 anos, começando no “Ocidente” e viajando pelo mundo. A biologia emergiu no meio das principais invenções e reformulações das categorias de nação, família, tipo, civilidade, espécie, sexo, humanidade, natureza, e, raça. (HARAWAY, 1997, p. 06)

Vê-se, dessa maneira, que *raça* e laços sanguíneos são realidades concebidas de maneira muito próximas. As explicações acima apresentadas permitem que possamos compreender, em grande medida, como nosso sistema cognoscitivo não consegue estabelecer voos de pensamento que se distanciem muito dessa relação. Os mais sutis dispositivos representacionais e gramaticais que nos constituem não permitem que estabeleçamos eficazmente uma ideia de *raça* que seja desvinculada de denotações sanguíneas. As posturas mais recentes da ciência em adotar um discurso de que *raça* é um conceito inoperacional para explicar a diversidade dos patrimônios genéticos humanos e sua vinculação à realidade social, já não são suficientes para “corrigir” todo o aporte

ideológico com que o pensamento biologicista nos dotou. Isto ocorre, como salienta Munanga (2004), porque a constituição dos discursos que estabeleceram o significado de *raça* não se limitaram somente a fixar uma diferenciação de coletividades a partir de características físicas. O que o desenvolvimento da ideia de *raça* buscou, ao contrário, foi instituir um discurso hierarquizador que valoriza distintamente os caracteres que fenotipicamente diferenciam certos agrupamentos humanos, como a cor da pele e traços morfológicos. Esta classificação, como sabemos, buscou ainda colar deterministicamente os aportes físicos de determinados grupos a certos aspectos morais, qualidades psicológicas, intelectuais e culturais. Para continuarmos neste caminho de proposições necessitamos retroceder novamente há alguns séculos atrás.

Aníbal Quijano (2007[1999]) concebe que a ideia de *raça* encontrou sua efetiva eficácia como instrumento de dominação social somente na passagem entre os séculos XV e XVI, momento em que a América se erigiu como território político-material e simbólico-imaginário. Para o autor, embora possa ser estranho imaginar na contemporaneidade, não foi em associação ao negro-africano que *raça* se constituiu como parâmetro classificador e de sujeição. Num entendimento comum a Munanga (2004), Quijano compreende que foi ao índio, uma figura de difícil assimilação dentro das três personagens classificáveis quando da formação da América (semitas, brancos e negros), que *raça* foi primeiramente empregada. *Raça*, nesta sua primeira acepção social para “explicar” o diferente, esteve associada, pois, aos povos indígenas, embora neste sentido ainda não possuísse nenhuma conotação de “cor”, elemento que somente se agregará ao entendimento de *raça* quando esta ideia é “aplicada” aos escravos provenientes de terras africanas a que se chamará *negros*.

Estando intimamente associada à ocidentalização do mundo a partir do advento da expansão marítimo-colonial europeia, *raça*, na concepção de Quijano, tem se constituído desde os anos 1500 como o mais potente instrumento de sujeição político-econômico e sócio-cultural. No entendimento do autor,

Imposta como critério básico de classificação social universal da população mundial, de acordo com a ideia de “raça” foram distribuídas as principais novas identidades sociais e geoculturais do mundo. [...] Sobre ela se fundou o eurocentramento do poder mundial capitalista do trabalho e do intercâmbio. E, também sobre ela, se traçaram as diferenças e distâncias específicas de poder, com as suas cruciais implicações no processo de democratização de sociedades e Estados, e da própria formação de Estados-nação modernos. (QUIJANO, 2007[1999], p. 43)

Dando continuidade à ideia, Quijano analisa ainda que *raça*, como instrumento e também como resultado da estrutura de poder colonial, está profundamente imbricada com o projeto capitalista de redução do humano ao *status* de mercadoria. A colonialidade¹⁵, mais ainda que o colonialismo, tem sido a faceta mais eficaz nestas utilizações de *raça*. Este ideal colonialista atinge sua plenitude a partir das ideologias do racismo. No espraiamento do capitalismo para as mais diferentes sociedades e espacialidades do planeta, um pensamento colonialista passa a regular estruturas cognoscitivas que modelam um olhar sobre a realidade social. Um padrão de classificação e hierarquização justifica e legitima, assim, que alguns povos e sujeitos sejam considerados mais aptos do que outros para ocupar os lugares de maior poderio social, que controlam a distribuição e circulação dos bens político-econômico e sócio-culturais.

Munanga (2004) ressalta, entretanto, que embora a noção de *raça* já esteja sendo utilizado há cerca de meio milênio como instrumento de dominação social, sua formulação teórico-conceitual teve seu desenvolvimento mais austero estabelecido somente a partir do século XVIII. No século das Luzes, momento em que o discurso científico começa a se efetivar como quase tão preponderante quanto o religioso na explicação do mundo, é que *raça* passa a se situar como instrumento validado experimental e demonstradamente. Transmutando padrões biológicos de vida de outros seres do mundo animal e vegetal para a dinâmica de vida social humana, cientistas e ideólogos durante os séculos XVIII e XIX buscaram estabelecer uma inseparabilidade entre a “biologia” dos sujeitos e suas possibilidades de desenvolvimento cognitivo, intelectual, moral e psicológico. A “raça” branca, geográfica e socialmente representada por povos europeus, foi tomada como aquela portadora das habilidades e de um conjunto de qualidades humanas superiores aos povos sócio-biologicamente mais frágeis, entenda-se, não brancos. Coube ao branco europeu, nesta perspectiva, a “árdua” tarefa de levar ao mundo um sentido de humanidade, apontar aos outros povos suas incorretas formas de vida, limitações genéticas e psíquicas. Coube também ao europeu, a “árdua” tarefa de guiar os povos do mundo a uma evolução e progresso rumo a formas mais humanas de estabelecimento de vida social.

A ciência branca europeia dos séculos XVIII e XIX se enveredou, neste sentido, pela busca de construção de uma teoria científica que pudesse explicar os determinantes que justificam uma classificação entre as raças humanas em termos de aportes biológicos e

¹⁵ Quijano (2007[1999]) não chega a estabelecer a distinção entre os conceitos de colonialismo e de colonialidade na obra citada, mas é amplamente conhecido dentro dos estudos tidos como pós-coloniais que este último conceito está relacionado à dimensão do poderio colonial que possui sua eficácia a partir da introjeção pelo próprio sujeito dominado dos valores do colonialismo.

sociais. Esta pseudo-ciência, hoje conhecida como raciologia, buscou, na verdade, construir um conteúdo doutrinário que legitimasse sistemas político-econômicos e socioculturais hierarquizadores entre povos, garantindo um *status quo* que assegurasse privilégios de todas as ordens para aqueles povos de biologia e essência humana mais apurada, entenda-se, brancos. Munanga (2004) e Quijano (2007[1999]) concordam que estas formulações científicas instauraram a base e o eixo central dos argumentos que legitimaram e impulsionaram, no século XX, tanto a implantação de políticas raciais segregacionistas, como o *apartheid* na África do Sul, quanto as ideologias do Nacional-Socialismo, que se materializaram no regime nazista e culminaram no extermínio de portadores daquelas raças e deformações genéticas consideradas pelo pensamento racista como impróprias para o humano.

É a partir desse período nazista que *raça* começa a ser um designativo não somente aplicado “ao negro”. Como argumenta Munanga (2004), o termo racismo a partir da década de 1970, influenciado pelos acontecimentos que a precederam desde o fim da segunda guerra mundial, já não é utilizado somente para caracterizar indivíduos negros. O eixo central da ideia, que é a desqualificação do outro, passa a ser utilizado para designar também os preconceitos das mais diferentes ordens, como contra mulheres, homossexuais, pobres, etc. É nesse contexto que começa a ser ressignificada a ideia de *raça*. Se até este momento esta noção trazia um peso para sujeitos marcados pela negritude, os movimentos sociais negros organizados, que paulatinamente foram ganhando força política na maioria dos países em que se configuravam tensões e conflitos raciais, a partir da segunda metade do século XX passaram a adotar o termo *raça* para qualificar positivamente e marcar politicamente o conteúdo que este “emblema” carrega. A partir da utilização da bandeira *raça*, buscou-se barrar a banalização que a concepção de racismo estava ganhando. Havia um conteúdo existente no racismo que não poderia ter seu valor esvaziado. Mais adiante retornaremos a esta questão de como os movimentos políticos erigidos nas últimas décadas do século XX ressignificaram a negritude. Por ora o que é importante ressaltar é que há um momento específico dentro das relações raciais em que *raça* tem destituído seu valor depreciativo e é ressignificada como portadora de um conteúdo político que agrega a negritude de diferentes classes, sexos e espacialidades, sobre uma pauta de luta comum.

É este o conteúdo que embasa *raça* como concepção politizada e desconstruída biologicamente. É nele que se assentam os intelectuais que se dedicam, na contemporaneidade, a problematizar os tensionamentos e conflitos raciais. É neste sentido também que o termo é adotado pelos movimentos sociais que politicamente lutam por

novas configurações de relações entre os sujeitos e coletividades marcados por *raça*. E se em termos de emprego popular ou em sistemas metódicos de pensamento, como a ciência, *raça* ainda causa constrangimentos em seus usos, é porque nos dois contextos ela ainda possui eficácia. Seja para violentar e submeter ou para desestabilizar e requalificar, *raça* possui relevância. Seus usos são, pois, polissêmicos. Têm validade tanto para destituir de valor quanto para agir como instaurador de novas realidades. Neste trabalho é adotado este último sentido. *Raça* é aqui entendida como esta categoria desestabilizadora, que em seus significados sociais age no sentido de reiterar a ideia de que as subjugações a que foram impelidos uma série de sujeitos não podem ser reduzidas a eufemismos linguísticos que buscam atenuar a densidade que carrega *raça* como instrumento histórico de dominação social, desigualdade de acesso a bens, reificações e violências das mais distintas ordens. *Raça* é aqui assumida, pois, como um conceito carregado de história que traz impregnada em seus matizes uma memória de subalternização e as pistas para reestabelecimento de uma realidade com novos sentidos sociais.

O conceito etnia, de longa história e de amplo emprego dentro das ciências sociais e humanidades, por sua vez, vem passando na contemporaneidade por uma série de constrangimentos. Tem sido adotada recorrentemente uma posição por parte da intelectualidade que considera que tal conceito carrega em seu conteúdo um eufemismo que busca suavizar os reais conflitos e tensionamentos embutidos na noção de *raça*. Para muitos¹⁶, como salienta Munanga (2004), etnia tem figurado somente como uma ‘fala politicamente correta’, ao expressar mais comodamente o conteúdo lexical de *raça*. Insiro-me também no grupo daqueles que consideram que os tensionamentos raciais não podem ter todo seu significado reduzido a outro termo que escamoteia a densidade política que *raça* enuncia. Entretanto, concebo, do mesmo modo, que esvaziar o sentido conceitual da etnia, em função de sua relação conflituosa com *raça*, pode empobrecer análises que buscam problematizar a constituição da negritude em determinados tempos e espaços. Acredito, dessa maneira, que, assim como na categoria *raça*, há elementos presentes no conceito de etnia que não podem se ausentar de uma análise que se propõe a delinear as relações entre negros e não-negros em determinadas dinâmicas sociais. Foi neste sentido que no início deste tópico busquei chamar atenção para as interseções que existem entre os conceitos aqui em tela. *Raça* certamente não pode ser substituída por etnia para enunciar

¹⁶ Poutignat e Streiff-Fenart dizem o seguinte sobre a utilização recente do conceito de etnia na ciência francesa: “O termo ‘etnia’ possui má fama atualmente na França, precisamente por não poder mais ser pensado de outro modo a não ser como substituto da palavra *raça*”. (POUTIGNAT, STREIFF-FERNART, 1998[1995], p. 43)

sobre certos aspectos da negritude. O erro se estabelece justamente aí, em conceber que estes dois conceitos podem ser utilizados como sinônimos. Mas um outro erro grave também pode se estabelecer nas proximidades dessa ideia, qual seja, o de conceber que *raça* e *etnia* por se tocarem e se chocarem em termos de significados podem anular ou invalidar um conceito ao outro. Acredito ser a problemática mais complexa do que isso. Invalidar, sem maiores argumentos, qualquer um dos conceitos *a priori*, configura, a meu ver, numa simplificação da questão. É interessante que façamos, antes de tudo, uma reflexão sobre os pressupostos que fundamentam a ideia de *etnia*, a fim de melhor compreendermos seus conteúdos para posteriormente validarmos ou proscrevermos sua utilização.

Dizer que vale a pena um investimento no conceito de *etnia* não significa, obviamente, dizer que não haja problemas em sua definição. De fato, há fundamentos que embasam os defensores da ideia de que *etnia* funciona como um eufemismo de *raça*. A emergência daquele conceito esteve verdadeiramente engajada na tentativa de neutralizar certos significados e alcances da ideia de *raça*. Como apontam Phillipe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998[1995]), a invenção do vocábulo *etnia* pelo antropólogo e eugenista francês Vacher de Lapouge buscou, de fato, apontar as falácias que carregavam os discursos que se baseavam na *raça* como determinante das possibilidades de vida social de sujeitos e coletividades. Ainda de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart, outros grandes teóricos das ciências sociais também apostaram nessa ideia. O alemão Max Weber, por exemplo, chegou a sugerir que o que diferencia a pertença racial da pertença étnica é a efetividade dos laços que instituem a comunidade de origem da primeira, ao passo que a segunda se instauraria por uma crença subjetiva na comunidade de origem. Weber concebe, assim, distinções entre as identidades raciais e as étnicas. Não podemos perder de vista, porém, neste caminho de proposições, que os intelectuais do século XIX que forjaram o conceito de *etnia* tinham em mente a ideia de *raça* não como um construto social, tal como estamos fazendo desde as últimas décadas do século XX. O que estes intelectuais do XIX buscaram realizar foi a construção de um conceito síntese que permitisse que fossem compreensíveis os padrões que estabelecem a agregação ou o afastamento das populações humanas, sem que para isso tivessem que recorrer a explicações baseadas em racionalidades biológicas. Assim sendo, a *etnia* surgiu como um conceito que buscava tornar compreensível o caráter comunitário ou de rivalidade de certos grupos humanos, estabelecidos ou não a partir da “*raça*”.

Como assinala Munanga (2004), as concepções correntes em torno dos conceitos de *raça* e etnia buscaram por muito tempo criar um entendimento para *raça* baseado em aspectos morfo-biológicos e para a etnia como uma realidade sociocultural, histórica e psicológica. Nesta linha interpretativa, estaria *raça* ligada à biologia e à natureza, assim como a etnia à cultura e à sociedade. Entretanto, embora a contrastação entre *raça* e etnia seja mais comumente realizada, não foi somente àquele conceito que etnia em seu contexto de surgimento buscou se antepor. Quando de seu aparecimento nas ciências sociais, etnia se tensionava com outras importantes noções que a ela se conectavam. Além de *raça*, povo e nação eram outros conceitos de amplo debate entre os intelectuais durante o século XIX. Etnia, para se firmar enquanto conceito, teve de se desvencilhar tanto de uma conotação biológica baseada na *raça*, como também de se distinguir do conceito de nação, sobretudo em seus significados mais intimamente ligados com os programas nacionalistas. Em suas utilizações mais recentes, embora ainda seja alvo de muitas críticas e portador de muitas controvérsias e confusões, o conceito de etnia não tem tido tanta preocupação em se distanciar das ideias de *raça* ou de nação. A conversão de um entendimento de *raça* de um sentido biológico para outro social e a tomada da nação como independente do Estado e permeada de outros sentidos de política que não somente o econômico, têm potencializado o conceito de etnia para problematizar um número muito maior de realidades do que em relação ao seu contexto de surgimento. (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998[1995])

A emergência da noção de etnicidade nas últimas décadas do século XX atesta como o conceito de etnia vem se readeguando para analisar realidades cada vez mais complexas sem, no entanto, perder seu acúmulo histórico. Utilizado com maior veemência a partir da década de 1970, o termo etnicidade já faz parte do vocabulário das ciências sociais desde a década de 1940. Sua utilização massiva a partir das três últimas décadas do século XX deve-se ao fato de o panorama social desse período ter exigido que as ciências sociais alargassem seu léxico conceitual para dar conta de acompanhar as transformações sociais que se configuraram no pós guerra. Conflitos de distintas ordens passaram a figurar nas diversas partes do planeta. Nos países do “terceiro mundo”, questões ligadas à descolonização e a entrada de vetores da globalização desencadearam diversos movimentos em defesa de identidades socioculturais e de conflitos pela detenção de bens materiais e simbólicos. Movimentos regionalistas em países centrais, como Canadá, Espanha e Grã-Bretanha, fizeram ressurgir questões étnicas que pareciam estar se diluindo há séculos pelos ideais nacionalistas destes países. Na contemporaneidade, a questão da

pertença étnica tem se colocado, pois, como questão relevante nas dimensões política, social, econômica e cultural para os diferentes governos, grupos civis e para a ciência. (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998[1995]; DEUS, 2005)

A etnicidade tem se constituído como um conceito que busca permitir uma compreensão dessa pertença étnica. Diferentemente das explicações para a etnia que buscavam identificar aquilo que há de substância, de permanente e característico em certas culturas, a noção de etnicidade tem buscado se atentar mais para os aspectos dinâmicos, relacionais e fluidos estabelecidos pelo contato cultural e pelos tensionamentos resultantes dos encontros intergrupais. A questão dos símbolos comungados por um grupo para constituir sua identidade coletiva tem sido considerada como mais relevante analiticamente do que a procura de versões essencialistas baseadas em laços de parentesco sanguíneo para instauração do sentido de pertencimento. Os processos sociais, mais do que as propriedades instituintes de uma dada cultura, têm constituído, assim, a tônica das análises da etnicidade. Poutignat e Streiff-Fenart salientam ainda que a noção de etnicidade

[...] consiste amplamente não em atestar a existência de grupos étnicos, mas em colocar tal existência como problemática, ou seja, em colocar como problemática a consubstancialidade de uma etnicidade social e de uma cultura popular pela qual define-se habitualmente o grupo étnico. Teorizar a etnicidade não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as abordagens segundo as quais uma visão de mundo 'étnica' é tornada pertinente para os atores. (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998[1995], p. 17)

Neste sentido, as questões da etnicidade vêm sendo geralmente enunciadas pelo designativo “problemas de etnicidade”. É pelo caráter das variabilidades e infinitudes da cultura e não pelas suas terminações e acabamentos que tem se interessado a etnicidade. Na mesma medida, os teóricos e teóricas da etnicidade têm buscado se pautar mais nas comunicações culturais do que em suas diferenças. Aquilo que se estabelece como isolado, estanque e imutável teria menos a dizer sobre a dinâmica social do que aquilo que se formula de maneira comunicacional. Os símbolos que são compreensíveis pelos *insiders*, ao mesmo tempo em que pelos *outsiders*, estariam na base daquilo que é étnico, ou seja, relacional. Neste interjogo, o estabelecimento de fronteiras entre o *eu* e o *outro*, o *nós* e o *eles*, funda a partir do contato, conflituoso ou não, as atribuições categóricas que forjam as identidades étnicas. A crença numa origem comum embasada na comunhão subjetiva de símbolos e memórias estabelece aí a pertença étnica, a etnicidade.

Dessa maneira, o conceito de etnia, tomado a partir de suas atualizações mais recentes, pode, ao se juntar com a categoria *raça*, estabelecer interessantes parâmetros

interpretativos para nos auxiliar a pensar questões ligadas à negritude. Mais do que simplesmente um binômio redundante, a significação do termo *étnico-racial* cria uma densidade conceitual que permite avançarmos sobre as limitações que *raça* ou *etnia* trazem quando utilizados individualmente para problematizar determinada realidade. *Raça* empresta ao conceito de *etnia* um chão político, e *etnia* previne *raça* sobre a necessidade de se buscar apreender a realidade não somente em termos do conflito e de tensionamento, mas também por vieses do simbolismo e do imaginário. A utilização que tenho feito do termo *étnico-racial* não tem sido realizada de forma indistinta, utilizo do binômio porque acredito que ele é a expressão lexical que melhor permite uma aproximação dos significados das espacialidades dos festejos negros que venho acompanhando. Neste momento da dissertação considero necessário, entretanto, dar um tratamento conceitual a mais uma das noções que compõe minhas assertivas sobre as espacialidades festivas do Congado. Torna-se necessária uma problematização dos significados e do conteúdo conceitual da ideia de negritude. Passemos a esta reflexão.

Kabengele Munanga (1986), Percy Hintzen (2007) e Stuart Hall (2003) comungam a ideia de que a *negritude* está profundamente amalgamada com a escravidão, a colonização e a diáspora de populações negro-africanos. A significação do termo remete necessariamente, pois, à violência gerada por cativeiros instituídos pelo regime escravocrata e pelas hierarquizações sociais e culturais sustentadas por ideologias coloniais e colonialistas. É sobre “o negro” produzido pelo advento da expansão marítima europeia da Idade Moderna que se assenta a ideia de *negritude* e é sobre ele que se pautam também as ações de resistência e contestação da maneira reducionista em que vem se concebendo a *negritude* nos últimos cinco séculos.

Munanga (1986) assinala que, embora o termo ‘negro’ englobe diversos povos e identidades geoculturais - como os negros e negróides indianos, papuas e australianos autóctones -, é sobre a África negra e seus povos que se pauta a ideia de *negritude*. Há uma herança histórico-geográfica que dá singularidades e especificidades às trajetórias das negras e dos negros africanos em seu espalhamento pelo planeta. Embora profundamente distinta em termos políticos, econômicos, sociais, culturais e geográficos, há um sentido de universalidade na *negritude* de origem africana que a une mesmo estando dispersa por diversas histórias e lugares. Trata-se da crença em um retorno para a terra de origem, da sustentação da ideia de um território simbólico que está à espera de um regresso redentor de seus filhos que, relegados à pobreza e à violência, padecem em terras estrangeiras. Uma identidade diaspórica cria nestas terras estrangeiras geografias de posicionamentos sociais

que colocam negros e negras das diversas Américas e Europas num mesmo movimento reivindicativo de ressignificação de seus lugares sociais (HINTZEN, 2007; HALL, 2003).

Como aponta Munanga (1986), o aparecimento do conceito de *negritude* está vinculado ao uso por parte de intelectuais negros e negras deste termo para significar um contra-movimento em relação às práticas de racismo e de desqualificação dos sujeitos marcados pela *negritude*. Este movimento, emerso na década de 1930 principalmente nos Estados Unidos e Europa e ganhando adeptos no restante dos outros países e continentes que possuíam uma história de conflitos étnico-raciais, buscou criar estratégias de construção de uma identidade positiva da *negritude* em contraste aos dilacerantes ideais de brancura que vêm há séculos sendo impostos como padrões universais de beleza, capacidade intelectual e refinamento cultural e social. 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” dentro do sistema social de diversos países. Com a identificação daqueles eventos que construíram uma imagem degradante e mitificada do negro, o propósito político do conceito de *negritude* tem sido o de revalorizar os aspectos da identidade negra que foram esvaziados de positividade. No mesmo sentido, o conteúdo de *negritude* pretende contestar a ordem colonial que ainda em nossos dias se mantém no sistema de hierarquizações sociais que ditam as novas versões do colonialismo, materializadas nas práticas capitalistas que agem na reificação de sujeitos e coletividades negras. E, como não poderia deixar de ser, o conceito de *negritude* propõe também alcançar novos padrões de relacionamento social entre indivíduos e grupos portadores de distintas marcações étnico-raciais, defendendo formas menos discrepantes de acesso a bens materiais e simbólicos para todos os cidadãos e cidadãs.

Para melhor compreendermos os sentidos da fixação de um conceito de *negritude* torna-se necessário que tenhamos nitidez dos elementos que a fizeram necessária. Nunca será demais repetir e denunciar a trajetória histórica e espacial que construiu os lugares sociais desprivilegiados a que são impelidos os sujeitos portadores da condição afro na contemporaneidade. Num importante livro sobre a identidade do negro que passa pela experiência de ascensão social no Brasil, Neusa Santos Souza (1983) oferece-nos interessantes reflexões para situarmos os percalços que construíram uma negatividade ligada à *negritude* ao longo do tempo. Uma frase específica da autora revela esse conteúdo, que não somente esvazia de sentido, como também desqualifica sujeitos negros, ao referenciá-los como portadores de caracteres estranhos à noção de humanidade. *Tornar-se branco seria, para o negro, a única forma de tornar-se gente*. Com esta frase a autora

define muito daquilo que está envolvido no processo de desqualificação da humanidade presente na *negritude*. As ideologias da cor e do corpo de corte colonialistas, incutidas eficazmente nos sistemas cognoscitivos dos negros e não-negros, fez com que aqueles sujeitos introjetassem um ideal normativo de brancura. Não é de se estranhar que sujeitos negros tenham buscado se identificar muito mais com a condição aristocrata, racional, elitista, letrada e bem sucedida da branquitude do que com os opostos a estas qualidades que foram reservados para a *negritude*. Para o negro eram/são guardadas as “desqualidades” de irracionalidade, feiúra, sujeira, emocionalidade, exotismo, e ainda, a condição de sensitivo, superpotente para o sexo e para o trabalho braçal. *Passar por branco*¹⁷ foi a saída encontrada para amortecer a dor da ferida que a cor carrega(va) e que sujeitos carrega(va)m na cor. Vestir-se com o figurino do branco e aproximar-se de uma *performatividade* da branquitude constitui(u)-se na tentativa mais recorrente para que os sujeitos negros se aproximem/aproximassem das possibilidades de reconhecer em seu corpo o prazer e um amor próprio.

Prefaciando o livro de Neusa Santos Souza, Jurandir Freire Costa (1983) traz ainda mais elementos que descrevem e depõem sobre as dilacerantes formas que instituíram o encontro entre as ideologias da cor e do corpo de fundo colonialista com as representações de si elaboradas por sujeitos negros. Para este pensador, o que está na base do significado de ser negro é a violência. Violência que incessante e repetidamente busca destruir a positividade da identidade do negro ao contrastá-la a um Ideal de Ego¹⁸ do branco, que supostamente possuiria propriedades biológicas e psíquicas mais elevadas. Um ideal normativo de branquitude define aquilo que é adequado e permitido para o humano e aquilo que lhe é estranho e proibido. Este ideal de brancura torna-se uma *fetichização* que leva o sujeito negro ao desejo de se embranquecer a partir de suas expressões fenotípicas e dos elementos de seu comportamento. Buscando metamorfosear sua cor, o negro desejaria sua extinção a partir da reprodução biológica junto a indivíduos brancos, porque já não lhe

¹⁷ *‘Passing’* é um termo em inglês difundido entre romancistas que tratam da questão da negritude em suas obras e disseminado entre os teóricos e teóricas das relações raciais. Tais intelectuais caracterizam este ato da negritude estadunidense em buscar escamotear sua cor, seus atributos físicos e padrões comportamentais, buscando se passarem por brancos, como essa experiência *‘passing’*. A novelista estadunidense Nella Larsen publicou um livro em 1929 com o título *Passing* que é apontado como um dos marcos iniciais que impulsionaram a difusão do termo. Judith Butler possui uma discussão das interseções entre gênero e raça que são estabelecidos no referido livro. Cf. BUTLER, 1993.

¹⁸ De acordo com Neusa Santos Souza, o Ideal do Ego é uma denominação psicanalítica que indica a necessidade de existência de “um modelo a partir do qual o indivíduo possa se constituir – um modelo ideal, perfeito ou quase. Um modelo que recupere o narcisismo original perdido, ainda que seja através de uma mediação: a idealização dos pais, substitutos e ideais coletivos”. A autora indica ainda que o Ideal do Ego pertence ao domínio do simbólico e é a instância que estrutura o sujeito psíquico. Cf. SOUZA, 1983, p. 33.

é desejosa a permanência de nenhum aspecto que o ligue a esta ferida do corpo e do pensamento que constitui a *negritude*. E como a brancura transcende ao corpo do branco, o negro busca também alcançar os outros aspectos de vida desse sujeito. Neste processo, como salienta Munanga (1986), há um desejo do sujeito negro em afastar-se de tudo aquilo que o liga à sua cor: “o continente, os países, as instituições, o corpo, a arte, etc. Seu continente é quente demais, de clima viciado, malcheiroso, de geografia tão desesperada que o condena à pobreza e à eterna dependência” (MUNANGA, 1986, p. 21). A pureza artística, a nobreza estética, a majestade moral, a sabedoria científica, e as qualidades de belo, bom, justo e verdadeiro que carregam o ser branco, seriam, naturalmente, como ressalta Jurandir Freire Costa (1983), muito mais sedutoras para o sujeito negro.

Neuza Santos Souza (1983), ao revelar as condições de destruição da identidade positiva do negro brasileiro em ascensão social, não se limitou, porém, somente em tocar na dolorosa ferida que embasa as ações de desqualificação do negro. Como mulher negra em ascensão social, num exercício de posicionamento de sujeito perante sua pesquisa, a autora nos aponta ainda os outros significados que podem portar o termo *negritude*. A frase de abertura do livro é emblemática de todo o significado que vem ganhando este conceito como instrumento de ressignificação e requalificação das condições de subalternização do negro. Para Neuza Santos Souza (1983, p. 17), “uma das formas de exercer a autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo”, e é justamente neste ponto que tem se pautado o movimento intelectual, que já há muito não é somente acadêmico, de criar estético, conceitual, simbólico e materialmente novos usos e sentidos para o termo *negritude*. Respondendo a esta necessidade de “recriação” do ser negro, poetas, romancistas, historiadores/as, etnólogos/as, filósofos/as, geógrafos/as e mais um sem número de outros grupos de intelectuais atuaram e têm atuado numa busca de identificar no Ocidente aqueles procedimentos que reificaram, mercantilizaram e invisualizaram o sujeito negro. A partir disso, tem-se procurado forjar o conceito de *negritude* a partir de uma retomada da memória de povos negros que permita uma profunda reorientação dos sentidos e conteúdos da *negritude*. Neuza Souza, ao falar da condição do negro no Brasil, mais uma vez dimensiona muito apropriadamente a questão:

[...] no Brasil, nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negróide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra. Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar

posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

Assim, ser negro, não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (SOUZA, 1983, p. 77)

Inserem-se também neste movimento de ressignificação dos conteúdos carregados pela *negritude*, os estudos que a partir das duas últimas décadas do século XX começaram a questionar sobre a condição daqueles sujeitos que vivem em terras estrangeiras dos países centrais de maneira subincluída ou não incluída. Os estudos pós-coloniais, acompanhados dos estudos pós-estruturalistas, emergiram no campo acadêmico das ciências sociais buscando questionar as maneiras em que estavam procedendo as análises a respeito da estruturação do capitalismo no mundo moderno. Trazendo para a ordem do dia elementos da vida social profundamente significantes para a modernidade e intrincados com as relações capitalistas de produção, estes estudos reclamaram a necessidade de se incluir nas pautas de debate das ciências sociais as questões relativas às diferenças sexuais, raciais, étnicas e culturais. Reexaminando as teorias marxistas que hegemonicamente ditavam as verdades sobre os significados da realidade social e dialogando com seus teóricos, sobretudo os menos ortodoxos, como Gramsci e Althusser, estas novas correntes de análise social buscaram interrogar a crença inquestionável de que o sistema hegemônico de produção seria tão poderoso a ponto de anular e descaracterizar qualquer contramovimento em suas ações contestatórias. Sem carregar um discurso ingênuo de negação da força do capitalismo na produção dos sujeitos e de suas espaço-temporalidades, os estudos pós-coloniais trouxeram grandes contribuições para o estabelecimento do conceito político e positivo de *negritude*. (HALL, 2003)

Percy Hintzen (2007) sugere que a grande contribuição dos estudos pós-coloniais para o conceito de *negritude* foi a de instaurar a ideia de identidade diaspórica. Opondo-se à ideia de identidade nacional, mais amplamente utilizada, a identidade diaspórica se baseia na noção de cidadania cultural, formulada a partir das memórias de deslocamento entre fronteiras locais e nacionais de sujeitos subincluídos e não incluídos em terras para onde foram levados para participarem de maneira subalterna na construção desses países. A imaginação diaspórica se baseia, pois, em políticas culturais de lugar e de geografias de localização social desenvolvidas em anteposição aos imaginários nacionalistas que reservam para um grupo relativamente restrito o *status* de incluído. A identidade diaspórica se estabelece, dessa maneira, como uma resposta de grupos subalternos a sua exclusão do acesso a bens materiais e simbólicos do projeto da modernidade. Tal identidade possui

como eixo central de sustentação a relação entre raça, território e pertencimento, já a ideia de *terra natal* constitui-se no tema que dá unicidade a esta imaginação diaspórica, um lugar comum de origem que guarda simbolicamente os significados de pertencer a uma raça e de possuir uma etnicidade. Como assinala Hintzen, embora já não exista mais uma África, Ásia, Arábia ou América para onde possam regressar sujeitos desterritorializados, despatriados e em diáspora, a crença subjetiva em sua existência permite a construção de uma pertença que dá sustentações à construção de um sentimento de familiaridade racial. E, talvez, seja exatamente neste nível emocional que estejam guardados os elementos que permitem um sentimento de solidariedade que viabilizam políticas de diferenças que atuam na construção de um fator de unidade que ultrapassa as fronteiras diversas. (MUNANGA, 1986)

Em relação à Geografia, Alecsandro Ratts (2004) explica que já há longa data esta ciência tem se debruçado sobre as relações étnico-raciais. Como ressalta o autor, raça e etnia não são categorias estranhas à modernidade e como ciência geográfica forjou suas principais teorias sob a égide dos pressupostos científicos modernos, é de se esperar que um debate sobre as relações étnicas e de raça tenha sido amplamente estabelecido pela geografia. O geógrafo Friederich Ratzel, por exemplo, na segunda metade do século XIX já estabelecia densas teorias sobre as relações entre as raças humanas e a distribuição dos recursos espaciais. Max Sorre, através da ideia dos gêneros de vida, também buscou teorizar sobre as relações entre as etnias e o espaço geográfico. Diversos outros exemplos poderiam ainda ser citados sobre os estudos que buscam interceptar análises das relações étnico-raciais com a questão espacial. Entretanto, como aponta Ratts, embora o quantitativo de pesquisas sobre a temática étnico-racial na geografia seja elevado, poucos são os trabalhos que buscaram denunciar a maneira como a ciência geográfica vem reproduzindo um discurso que reforça a superioridade de algumas raças e etnias sobre outras. Sugere o autor que, equivocadamente, a Geografia historicamente se dedicou mais em apontar a distribuição espacial dos segmentos étnico-raciais do que em efetivar uma análise que conceba raça e etnia como categorias estruturantes das relações sociais que possuem a espacialidade como um dos aspectos básicos para sua constituição. Nas suas intercepções com outras categorias da diferença - como gênero, geração e classe, raça e etnia - utilizam-se do espaço para balizar sua formulação, ao mesmo tempo em que possuem o espaço como aspecto condicionante de suas dinâmicas.

Mais recentemente, abordagens das relações étnico-raciais têm ganhado novos contornos na Geografia. As abordagens da Geografia Cultural têm trazido para a pauta da

discussão geográfica novas perspectivas que buscam conceber os aspectos de tensionamento, dos conflitos, das visões de mundo, dos elementos simbólicos e códigos culturais que estão envolvidos na produção das espacialidades humanas (COMITÉ ÉDITORIAL “GÉOGRAPHIE ET CULTURES”, 1992; CLAVAL, 1992). Mas se na atualidade já conseguimos perceber um forte estabelecimento dos estudos culturais dentro da ciência geográfica, ainda há longo caminho a se percorrer para que alcancemos densidade de pensamento e de reflexões sobre as espacialidades étnico-raciais. Diversas escalas espaciais e distintas composições socioespaciais ainda carecem de debates mais precisos sobre a maneira como diferentes etnias e raças acessam, qualificam e matizam espaços. Seja no urbano ou no rural, há diversos conflitos étnico-raciais para os quais ainda não temos nos atentado. Seja no espaço público, mais amplamente abordado pela geografia, ou no privado, que ainda carece de análises geográficas, há um amplo jogo de poderes entre grupos étnico-raciais que necessitamos melhor problematizar.

No Brasil há um amplo trabalho a se fazer. Como aponta Ratts,

[...] trata-se de reinterpretar o mito da democracia racial em sua dimensão geográfica em que se percebe tanto a existência de segregação espacial combinada com segregação étnico-racial quanto a formação habitual de territórios étnicos. Trata-se igualmente de construir um saber que conjugue a reflexão sobre a etnicidade e raça com a(s) teoria(s) acerca do espaço. O espaço é elemento constitutivo e produto de encontros/confrontos étnicos e raciais e a unidade de análise pode variar do território nacional à habitação familiar. (RATTS, 2004, p. 84)

As diversas dimensões do espaço geográfico podem e devem, pois, ser analisadas à luz das teorias étnico-raciais para que um conjunto de práticas há muito subalternizadas pela ciência ganhe novos contornos. Economia, política e cultura em suas dimensões espaciais guardam conteúdos de etnia e raça que muito têm a dizer sobre as relações e os processos socioespaciais. Como analisa Claude Raffestin (1993[1980]), há diferenças constituintes do espaço que não podem passar despercebidas. Quando são deixadas de lado estas diferenças que o espaço comporta, ganham facilmente justificativas as tentativas de imposição de um projeto único de concepções de história e geografia para as sociedades. De acordo com o autor, temos de estar engajados na busca de fazer com que o mundialismo que se instaura na contemporaneidade tenha contornos pluralistas ao invés de posições unitárias, que atendem a um só grupo de sujeitos que pretende um modelo único de relações: aquele que mantém privilégios para grupos tidos como superiores em termos étnico-raciais. Baseados nas discussões realizadas podemos sugerir, dessa maneira, que é a partir do apontamento crítico dos processos desiguais de produção do espaço que

poderemos experimentar modelos múltiplos de um mundialismo e de versões pluralistas de geografias sociais.

Fundamentados nas discussões realizadas, torna-se necessário salientar que minha opção nesta pesquisa é a de utilizar o conceito de *negritude* para designar a realidade étnico-racial formulada nas espacialidades festivas dos dois grupos de Congado que venho acompanhando. O que me impulsionou a realizar este debate mais aprofundado sobre as noções de raça, etnia e negritude, foi justamente o estabelecimento do título para a dissertação. Ensaiei usar somente o termo etnia, grafia que logo substituí por raça. Nenhuma das duas possibilidades revelou aquilo que tenho buscado trazer no conteúdo de minhas reflexões. O termo étnico-racial foi outra possibilidade factível, mas a *negritude* é de fato o que tem se aproximado mais dos meus anseios reflexivos e de teorização. Carregando o conteúdo político que presumo estar presente nos tensionamentos de gênero e de etnia/raça, bem como os aspectos simbólicos e imaginários presentes nos lugares festivos das celebrações do Congado, a *negritude*, como tem sido amplamente tomada em parte das ciências sociais e humanidades, é, pois, a categoria por mim eleita para sustentar proposições sobre as espacialidades negras que congadeiros e congadeiras instituem ao matizar a partir de suas corporeidades os lugares de suas festas.

1.2 - Breves leituras sobre cultura religiosa

Diversas são as perspectivas que podemos adotar para lançar um olhar sobre o fenômeno e os eventos religiosos. Em verdade, a religião já é, em si mesma, uma perspectiva, um sistema social de valores que fornece bases ou subsídios para que homens e mulheres concebam o mundo e nele se posicionem. Na variedade de perspectivas que nos é colocada para aproximação com o fenômeno religioso, adoto, de maneira especial, uma perspectiva cultural; outras possíveis seriam as perspectivas econômicas ou políticas, por exemplo.

Adotar uma perspectiva cultural de análise da religião faz com que acentuemos nossas reflexões nos aspectos do simbólico e nas questões do significado. Entretanto, seguir esta perspectiva cultural para conceber o fenômeno religioso não suprime um olhar sobre os aspectos econômicos ou políticos envolvidos em tal fenômeno, dimensões também privilegiadas do olhar cultural sobre a religião. O que estou buscando salientar é que o princípio de que parto para minhas reflexões se baseia no entendimento da religião como um sistema cultural, que pode ser interpretado a partir de elementos simbólicos e do

significado, reflexões que por se reconhecerem como perspectivas se aceitam como parciais e como coexistentes a outras análises possíveis e necessárias. Nesse sentido, cultura, economia e política possuem dentro do campo da religião uma dupla existência; ao mesmo tempo em que são perspectivas analíticas, são também dimensões daquilo que é analisado. Tal duplicidade permite que uma perspectiva econômica analise as dimensões políticas e culturais da religião, assim como uma perspectiva política problematize as dimensões culturais e econômicas deste fenômeno.

É neste sentido que intitulo a presente seção de *breves leituras*. Minha intenção não é a de apontar todo o conteúdo possível da religião, tal tarefa exigiria uma extensão muito maior de reflexões. A finalidade de fazer reflexões sobre a cultura religiosa, neste momento da dissertação, é continuar lançando elementos para sustentar a proposição que tenho feito neste capítulo; qual seja, da dificuldade em interceptar numa mesma pesquisa aspectos de categorias desestabilizadoras, como o gênero e a negritude, a elementos da tradição que possuem esforços de permanência, como é o caso da religião. Meu esforço nesta seção reside, pois, em localizar os elementos da religião que a ligam aos sistemas simbólicos e de significado. Ao longo da dissertação voltaremos a problematizar de maneira mais geral sobre o fenômeno religioso, em especial no próximo capítulo, quando discutiremos sobre os festejos populares, e no capítulo quatro, em que problematizaremos sobre os conteúdos instituidores do Congado mineiro. Feitas estas ressalvas, passemos a nossas reflexões.

Cultura e religião têm sido temáticas de grande investimento intelectual por parte de teóricos e teóricas das ciências sociais. A multiplicidade de suas conceituações torna impossível a tarefa de fazermos um apanhado geral de suas utilizações e significados. Sobre a noção de cultura, Terry Eagleton (2005[2000]) alerta-nos que seus significados são demasiadamente problemáticos conceitualmente. A polissemia que envolve o termo permite que associemos cultura a um número incontável de práticas, o que faz com que tenhamos dificuldade de estabelecer contornos mais rigorosos que deem poder categórico para esta ideia. Cultura, de acordo com o pensador, ao mesmo tempo em que se constitui numa expressão de grande amplitude, que permite um olhar para toda a sociedade a partir de seus vieses analíticos, também, por vezes, ganha especificidade e rigidez no estabelecimento de identidades culturais. Vive a cultura um entre-lugar, por vezes assume uma posição por demais rarefeita, ao se aproximar de posições particularistas, e em outras ganha um *status* de flacidez, por se propor a ser um conceito superpotente pretensamente

“aplicável” em todos os contextos. “Cultura, em resumo, deixou de ser a solução para ser parte do problema” (EAGLETON, 2005[2000], p. 61).

Sérgio da Mata (2005) chama atenção, por sua vez, para a natureza dificultosa da tarefa de se trabalhar com o conceito de religião. Salienta o pesquisador que poucos fenômenos de natureza social amalgamam, e modelam, tantas esferas da vida social como a religião. Em função disso, a especialização analítica coloca entraves à necessária abordagem interdisciplinar do fenômeno religioso. Se é penosa a tarefa de acompanhar a produção de ideias sobre este fenômeno dentro de uma só disciplina, torna-se praticamente impossível seguir tal produção dentro da ciência como um todo. Assim como a cultura, é, pois, a religião um conceito de contornos flexíveis e conteúdos tão amplos que torna o entendimento de suas definições uma tarefa complexa.

Torna-se necessário, dessa maneira, que explicitemos mais precisamente de que cultura e de que religião estamos falando quando nos propomos a refletir sobre a cultura religiosa. Clifford Geertz (1989[1973]) oferece-nos, a propósito, interessantes proposições teóricas sobre estes dois conceitos. É neste autor que me apoio, inicialmente, para delinear a ideia de cultura religiosa.

Geertz sugere um conceito estrito de cultura, que se contrapõe a suas referências múltiplas. Embora não destitua de valor o sentido amplo com que cultura é utilizada, propõe o autor que a pensemos em termos bem definidos quando a relacionamos ao mundo simbólico e dos significados. Geertz defende que a cultura se constitui a partir das transmissões de 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. Como uma teia de significações, mediada por símbolos, a cultura seria um emaranhado de práticas sociais que se tornam compreensíveis a partir das observações e descrições interpretativas de processos sociais que ganham densidade quando são “explicados” através do significado e dos símbolos.¹⁹

Em relação à religião, Geertz diz restringir seus esforços à análise cultural de seus conteúdos e defende também que haja uma definição precisa daquilo que se entende por religião para que seu conceito ganhe relevância.

¹⁹ Nas palavras do próprio Geertz, o conceito de cultura “[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. É fora de dúvida que termos tais como ‘significado’, ‘símbolo’ e ‘concepção’ exigem uma explicação” (GEERTZ, 1989[1973], p. 66). Geertz diz ainda que o “[...] poder de ‘explicação’ do conceito de cultura está em ele não pretender ser algo que dá explicações genéricas, tal como a ideia de ‘todo complexo’, que mais confunde do que esclarece”. (GEERTZ, 1989[1973], p. 15).

Portanto, sem mais cerimônias, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações no homem através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções de tal aura de factibilidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989[1973], 67)

Reflexões pormenorizadas sobre essa densa conceituação de religião do autor são necessárias para que nos aproximemos mais apropriadamente de seu pensamento.

De acordo com Geertz, as formulações simbólicas são as características que guardam a especificidade maior daquilo que constitui o humano enquanto tal. Neste caminho de raciocínio, seria o sistema de símbolos que elabora e permite o *ethos* de uma coletividade. Este sistema é que carregaria aquele conteúdo de significados sobre o qual um agrupamento social organiza idealmente sua vida. A partir da religião símbolos sagrados são criados e a partir deles visões de mundo são estabelecidas, permitindo uma construção ordenada dos elementos que justificam a existência de coletividades e estabelecendo os sentidos e significados da vida. É com base nesta ideia que Geertz estabelece o primeiro ponto sobre a definição do conceito de religião. 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.

Esta abstração que o símbolo permite, faz com a vida tenha significados para além das atividades práticas relacionadas às ações mais básicas da reprodução humana. Através dos símbolos há a criação de um sistema cultural que constrói um padrão de conduta que desperta nos indivíduos que constituem uma coletividade certas motivações e disposições. É assim que os símbolos “[...] modelam induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, habilidades, hábitos, compromissos e inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade de sua experiência” (GEERTZ, 1989[1973], p. 70). Este é o elemento presente na conceituação do segundo tópico de definição de religião elaborado por Geertz; este tópico explicita que a partir de certos estímulos um indivíduo religioso está susceptível a certas disposições do sistema cultural em que está inserido.

O terceiro dos tópicos de conceituação da religião de Geertz diz respeito à necessidade humana de formular um sistema ordenado de mundo diante do caos que

aparenta guiar a realidade. Através do símbolo, grupos humanos buscam constituir conceitos que estruturam padrões sistematizados e coerentes para os acontecimentos que conduzem a vida social. A sacralização de símbolos permite que esta formulação de conceitos dê uma ordem de existência geral. Geertz (1989[1973], p. 73) sugere que “[...] aquilo que somos menos capazes de tolerar é uma ameaça a nossos poderes de concepção, uma sugestão de que nossa capacidade de criar, aprender e utilizar símbolos pode falhar, pois se isto acontecesse estaríamos perdidos como castores [...]”. É por isso que as religiões necessitam criar enunciados que tenham um poder explicativo sobre o mundo, para que elas se diferenciem dos outros sistemas discursivos que simplesmente buscam lançar moralismos. Fica evidente, assim, que os enunciados criados pela religião devem portar certa perenidade. Uma explicação da realidade que não se mantenha minimamente estável não poderia ordenar o mundo. É, neste sentido, que há um esforço de permanência dos preceitos que constituem o pensamento religioso ou certas religiões.

O quarto tópico dos argumentos de conceituação abordado por Geertz, diz respeito à aura de fatualidade que as concepções fornecidas e baseadas na religião devem possuir. O que o pensador busca salientar neste ponto é que a religião constitui-se, assim como o senso comum, a ciência e a arte, numa perspectiva de mundo que se estabelece como um sistema cultural ordenado. Ao ser socializado num destes sistemas culturais, um indivíduo converte-se de uma posição de percepção inquieta da desordem do mundo a um pensamento estruturado das convicções mais ou menos estabelecidas de um sistema ordenado de existência. No caso específico da religião, esta fatualidade é fundada a partir da crença na autoridade de um domínio maior que embasa a vida dos sujeitos. Isto não quer dizer, entretanto, que a aceitação de uma autoridade do sistema religioso constitua num simples culto à sua autoridade. O que a perspectiva religiosa funda é um sistema de significados que permite discernir, apreender, apresentar e compreender a dinâmica da realidade. Assim, diferentemente do senso comum, que aceita o mundo a partir de uma perspectiva de que a realidade se constitui exatamente naquilo que ela parece ser, a perspectiva religiosa vai além da realidade da vida cotidiana e se aproxima de dimensões mais amplas que o mundo terreno. Distintamente da ciência, que apreende o mundo por uma perspectiva que lança mão da dúvida e da pesquisa sistemática, a perspectiva religiosa não pretende conhecer a verdade pela comprovação probabilística ou hipotética, mas por vieses da experiência religiosa que os símbolos mediam. E por fim, ao invés de uma perspectiva artística, que se aproxima do mundo a partir de seus significados estéticos em detrimento à experiência sensível, a perspectiva religiosa não se baseia somente naquilo

que é aparente, ela necessita de uma fatualidade e de atualidades concretas e “reais”. Vê-se, assim, que como outros sistemas coerentes de compreensão da realidade, a religião se apresenta como uma perspectiva de mundo e como um sistema cultural de valores, embora ultrapasse e extrapole tais dimensões da realidade.

Não se pode perder de vista, entretanto, que raramente estas perspectivas de mundo se efetivam de forma estanque. Há diversos encontros possíveis entre estes sistemas culturais sem que sejam desencadeadas incoerências radicais. O caráter de sacralidade de determinados símbolos se funda justamente por sua diferenciação a outros que são tomados como não-sagrados. Símbolos sagrados e religiosos são vivenciados em momentos especiais da vida coletiva. Isto nos leva a conceber que uma perspectiva religiosa do mundo se imbrica por diversas vezes com o senso comum. Geertz chega a afirmar, baseado em Schutz, que o senso comum e os atos práticos é que constituem a realidade capital da experiência humana. Chegamos aí ao quinto tópico da definição de Geertz do conceito de religião: o trânsito entre os termos morais e funcionais do fenômeno religioso. Neste ponto de vista, a religião dispõe sobre elementos tanto da ordem do simbólico quanto da vida prática. Assim sendo, como ressalta Geertz, a religião torna-se sociologicamente relevante não apenas porque descreve (permite conceber e visualizar) a realidade, mas também porque modela a realidade.

Esta definição de religião apresentada por Geertz traz, na densidade de seu conteúdo, um grande valor sintético para que possamos compreender no que se constitui a cultura religiosa. Podemos entrever no pensamento do autor que há uma inegável dimensão simbólica que institui a religião como uma perspectiva de mundo que possibilita aos indivíduos e sujeitos organizarem sua existência e sistematizarem justificativas para suas condutas. Geertz busca mostrar ainda a multiplicidade das formas simbólicas que a religião carrega em seu conteúdo. Dramas rituais e mitos fundadores são somente algumas destas formas simbólicas que amplamente se fazem necessárias para se pensar a dinâmica e a dimensão religiosa das sociedades. Por ora, os elementos que absorvemos de Geertz já nos são suficiente. Voltaremos aos aspectos dos rituais e dos mitos mais adiante.

Outro teórico indispensável para qualquer conceituação da cultura religiosa é Émile Durkheim. Este pensador, ao propor a possibilidade de uma teoria geral da religião a partir do estudo de seus aspectos mais elementares, tem despertado a atenção de cientistas, pensadores e pensadoras já há um século, ao buscar apresentar a religião enquanto um aspecto essencial e permanente da sociedade.

Em sua obra sobre religião, Durkheim (1989[1912]) sugere que as diversas religiões do planeta seriam passíveis de comparação em seus elementos mais essenciais, embora nem sempre em seus aspectos aparentes e de superfície. A partir do estudo do sistema de clãs e totemismo de certas tribos australianas, supostamente portadores de formas elementares da vida religiosa, Durkheim buscou identificar aqueles elementos que seriam comuns a todas as religiões. A conclusão do pensador é que a característica mais comum entre as religiões seria seu aspecto coletivo e social. Podemos dizer, inclusive, que o ponto central da teoria de Durkheim sobre a religião se assenta nesta assertiva. Para Durkheim, as religiões são obra da sociedade e a expressam, estando assim na base de qualquer pensamento. Como salienta o próprio autor:

A conclusão geral deste livro é que a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio de grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a fazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1989[1912], p. 38)

Com esta definição, Durkheim busca salientar que a religião é um sistema de valores que coloca como mais preponderantes os aspectos permanentes e essenciais da dinâmica social do que aqueles de ordem local e baseados na individualidade. A consciência coletiva seria mais significativa do que a psicológica, entendida pelo teórico como individual. Por ser comunicável, a consciência coletiva é tomada como a consciência das consciências, porque exprime a totalidade dos seres. É assim que Durkheim concebe que a sociedade é um sistema de forças que torna o ser humano possível.

Esta condição de coletividade da religião é que seria a responsável por dar um caráter de cerimonial para os eventos religiosos. Seria este aspecto de existência comunitária e social que permitiria também aos indivíduos um estado de efervescência coletiva que levaria os fiéis a se transmutarem de uma situação de vida comum para um estado psíquico que eleva as energias vitais a uma superexcitação, a uma intensificação das paixões do homem e à fortificação e potencialização de suas sensações. Neste estado, “[...] o homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, em consequência, transforma o meio que o cerca” (DURKHEIM, 1989[1912], p. 466). É neste sentido que podemos dizer que Durkheim, em sua obra, busca sugerir que a religião não é somente o reflexo de uma visão de mundo, mas também um elemento de grande importância para categorização da realidade e organização desta. Prosseguindo em sua conceituação, o autor sugere que outra característica fundamental das religiões seria sua estruturação em duas categorias fundamentais, baseadas nas crenças e nos ritos. Enquanto as primeiras se

constituem em estados de opinião, de criação de um sistema de pressupostos que funda uma justificativa para a fé no transcendente; a segunda se baseia nos modos de ação que se articulam com as crenças. Assim teríamos o par daquilo que sustenta os eventos religiosos; crenças e ritos definem a religião como uma perspectiva de compreensão do mundo e como elemento modelador da realidade social.

Outra característica comum entre todas as religiões, segundo Durkheim, seria a separação entre os elementos sagrados e os profanos que constituem o mundo. Para o autor, esta categorização pode mesmo ser vista como a mais importante dentre as classificações que instituem o que é tido, ou não, como religioso. O mundo seria dividido em dois domínios a partir de uma perspectiva da religião. Dessa maneira, não é a bipartição entre bem e mal, ou entre natural e sobrenatural, a mais significativa categorização realizada pela religião. O sistema religioso se baseia na separação inconciliável entre o que é virtuoso e o que é mundano. As coisas sagradas, aquelas que interditam, criam regras e mantêm a ordem, buscam se isolar e permanecer à distância dos aspectos profanos, aos quais se aplicam os desígnios do sagrado.

São muitas as importâncias contidas n'*As formas elementares*. A obra, além de revelar muito do pensamento científico corrente no seu período de surgimento, traz aspectos revolucionários para as ciências sociais. Mas tão importante quanto o conteúdo envolvido nas assertivas que a obra traz, é a aceitação que ela ganhou desde o início do século XX até os dias atuais. Seja para se apoiar ou para fazer erigir novos parâmetros de estudo da religião, pensadores e pensadoras têm recorrido a Durkheim para estabelecer considerações sobre religião. Por isso fez-se necessário que apresentássemos os elementos centrais do pensamento do autor. Como síntese do pensamento de Durkheim, apresento um esforço sintético que ele próprio realiza para definir o significado da religião em sua obra:

Chegamos, pois à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem. O segundo elemento que aparece na nossa definição não é menos essencial que o primeiro; pois mostrando que a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, faz pressentir que a religião deve ser coisa eminentemente coletiva. (DURKHEIM, 1989[1912], p. 79)

Mais uma das questões relevantes n'*As formas elementares* é o apontamento das noções essenciais que dominam a vida intelectual dos grupos humanos e que também se constituem como conceitos básicos dos sistemas religiosos. De acordo com Durkheim, seriam as categorias básicas do intelecto as propriedades mais universais das coisas; são

elas: as noções de tempo, de espaço, de gênero (aqui referindo-se a tipo), de número, de causa e de personalidade. O autor deixa ainda uma reticência sugerindo que há outras categorias não elencadas por ele. Dentre essas categorias é interessante que nos detenhamos mais pormenorizadamente à atenção que Durkheim dispensa à noção de espaço, que, nesta dissertação, nos interessa amplamente.

Durkheim se contrapõe às conceituações de espaço realizadas por Kant. Diferentemente deste pensador, aquele não concebe o espaço como um meio vago, indeterminado e homogêneo, mas como uma coordenada básica utilizada pelo ser humano que o auxilia em sua situação no mundo. Com isto, o autor não busca, entretanto, limitar o conceito de espaço à noção de uma superfície onde o ser humano se localiza. O entendimento de Durkheim propõe, antes, que o espaço é também uma representação envolvida no modo do homem conceber e categorizar o mundo. O autor tece ainda reflexões sobre a maneira desigual e diferenciada em que o espaço é produzido, chegando a problematizar sobre a forma como são constituídas as regiões a partir da atribuição diferenciada de valores entre partes do espaço.

No próximo capítulo retornaremos ao pensamento de Durkheim, que ainda possui muitos elementos que contribuirão para este trabalho, sobretudo em suas teorizações sobre as questões do ritual e da efervescência coletiva, aspectos extremamente relevantes nos eventos festivos de caráter popular. Por ora é interessante que realizemos uma reflexão sobre esta categoria de espaço apontada por Durkheim como relevante para o entendimento do fenômeno religioso.

A busca da elucidação das relações entre espaço e religião já tem longa trajetória dentro das ciências sociais e humanas. A partir da geografia, ciência que mais densamente tem se dedicado a pensar a constituição humana do espaço, são diversos os pensadores que têm teorizado sobre as espacialidades religiosas. Para citar alguns poucos registros, desde a década de 1940 as obras de Pierre Deffontaines (1948), Paul Fickeller (1999[1947]) e David Shopper (1967) têm servido de referência para aqueles e aquelas que buscam conhecer o conteúdo espacial dos fenômenos religiosos e a geograficidade das religiões.

No Brasil, mais recentemente, também tem ganhado densidade a produção de reflexões sobre esta temática das espacialidades da cultura religiosa. A pesquisadora Zeny Rosendahl tem se constituído numa das principais referências da temática em nosso país. As contribuições desta autora é que nos auxiliarão a pensar a relação entre espaço e religião.

Rosendahl (2007[2003]) sugere que o eixo central em que deve ser pautada a análise geográfica da religião é a produção de bens simbólicos. Há, segundo a autora, uma economia simbólica que se efetiva no espaço e que elabora a sacralidade dos lugares. Junto dessa economia simbólica da religião, há também uma dimensão política do sagrado, que, se explorada, permite que possamos compreender as territorialidades formuladas a partir das estratégias espaciais existentes na produção de espacialidades pela religião. Em sua dimensão institucional, a religião se configura ainda como um importante agente com caráter de estrategista geográfico que exerce o poder e o controle sobre pessoas e territórios (ROSENDAHL, 2002). Podemos perceber, dessa maneira, a importância que possuem as dimensões políticas e econômicas no estudo geográfico das religiões a partir de uma perspectiva cultural.

Questões mais explicitamente envolvidas com a conceituação de cultura religiosa que estamos buscando abarcar também são problematizadas por Rosendahl. A abordagem das questões religiosas relacionadas como os símbolos e com os significados são apontadas pela autora a partir da ideia de lugar sagrado. “A palavra sagrado significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força. Sagrado, por si só, é um conceito religioso” (ROSENDAHL, 2002, p.16). A partir dessa ideia podemos conjecturar que o que distingue um espaço comum de um lugar sagrado é a qualificação deste último pela ordenação simbólica a partir dos valores da virtuosidade. Esta sacralização conferida ao espaço nasce da necessidade do indivíduo religioso em estender a outras dimensões do mundo, para além do seu corpo, a sacralidade. Torna-se necessário consagrar espaços para que existam lugares sagrados por onde o indivíduo possa circular e se estabelecer. “O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam ao espaço” (ROSENDAHL, 2002, p. 16). A elaboração deste lugar sagrado, como aponta Rosendahl, reforça os laços e os comprometimentos do indivíduo religioso com a devoção.

Esta noção de lugar sagrado se relaciona, pois, tanto com as definições de cultura religiosa de Geertz, que problematiza o simbolismo instituinte da religião, quanto com o caráter coletivo do fenômeno religioso, sugeridos por Durkheim. O lugar sagrado não pode ser outro que não o lugar onde os símbolos se localizam, o lugar sagrado é também aquele espaço de categorização social estabelecido pela perspectiva religiosa como sendo o espaço sacralizado. “O lugar sagrado é o lugar do símbolo, lugar que unifica os grupos humanos quanto aos valores religiosos, no sentido etimológico de *religare*; ou, em outras palavras, a junção dos homens no domínio do sagrado e, portanto, vinculados com a divindade além da vida terrena” (ROSENDAHL, 2007[2003], p. 207). O lugar sagrado

mais do que uma localização é, portanto, o lugar de situação da religião no espaço. Nele se estabelece o sagrado, e nele as coletividades religiosas exercem suas devoções ao transcendente, ao mesmo tempo em que se encontram com seus irmanados da vida terrena. Podemos afirmar, assim, que 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. Afinal, é a partir dos deslocamentos espaciais, onde corpos se encontram no/com o espaço, que a religião ganha seu elemento socializador, vide a força de agregação e de difusão da fé que possuem as procissões e as peregrinações religiosas. Grande é também a importância dos elementos fixos da religião, como as hierópolis, territorialidades-santuário – permanentes ou momentâneas – que atuam na atração ou na ligação de pessoas com espaços simbólicos. O espaço é, pois, uma dimensão fundamental das práticas religiosas. Há uma geograficidade da religião. (ROSENDAHL, 2002)

Pelo que foi exposto até o momento, podemos perceber que as definições de religião apontadas pelos autores e pela autora abordados sugerem áreas de contato entre a cultura religiosa e a noção de tradição. O caráter de transmissão intergeracional da cultura através dos símbolos e a necessária perenidade dos conceitos elaborados pela religião, apontadas por Geertz; a questão dos elementos de permanência coletiva de aspectos religiosos, sustentada por Durkheim; e a necessidade de formulação e manutenção de lugares sagrados, salientadas por Rosendahl; atestam como os elementos da tradição permeiam recorrentemente os aspectos da cultura religiosa. É necessário, portanto, que realizemos algumas reflexões a respeito da ideia de tradição para continuarmos caminhando rumo a uma definição do conceito de cultura religiosa.

Como aponta Doralice Maia (2001), o termo tradição etimologicamente designa os atos de transmissão ou entrega. Nas suas diversas utilizações por parte tanto da ciência quanto do senso comum, o termo é recorrentemente relacionado à noção de permanência e, por vezes, até de anacronia. Há, entretanto, posturas que não conseguem conceber a tradição por um viés que não seja o da renovação e do movimento. Por estes breves comentários nota-se que são muitas as interpretações sobre o conceito em tela.

Eric Hobsbawm (1997[1983]) propõe um interessante debate sobre a questão da tradição. Para o autor, grande parte daqueles eventos que presenciamos na atualidade e que buscam exprimir uma condição de longevidade histórica através de seus símbolos e rituais, podem se constituir na realidade em eventos muito recentemente elaborados e instituídos. É o que Hobsbawm chama de “tradição inventada”. Acompanhemos a definição do autor sobre esta ideia:

Por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBBSAWM, 1997[1983], p. 09)

Se na atualidade o debate sobre a temática da tradição ganha tanto destaque dentro das ciências sociais é provavelmente porque ela envolve pontos que ainda necessitam ser melhor explorados. Outro motivo que possivelmente tem feito com que o debate sobre a questão da tradição ganhe tanta centralidade é a rapidez com que os processos sociais têm realizado transformações na forma de disposição da realidade. De acordo com Hobsbawm, a necessidade recente de invenção de novas tradições e de reinvenção das já existentes têm se colocado justamente pelos contrastes fundados a partir da tensão entre as transformações realizadas pelo mundo moderno e as tentativas de imutabilidade e invariabilidade dos aspectos da vida social que até então estavam constituídos. Embora sempre tenham existido mudanças nas relações sociais, as que têm se configurado no mundo moderno têm sido demasiadamente avassaladoras, fazendo com que a reivindicação e a asseguaração das tradições sejam cada vez mais necessárias.

Esta desestabilização da vida social que gera o mundo moderno faz com que os sujeitos e as coletividades tenham de se apoiar numa versão estável de um passado coerente. Quando este passado não existiu efetivamente, se é que algum passado histórico tenha existido de fato para além de sua formulação num dado presente, torna-se necessário forjar este passado, de maneira que as coletividades não esvaziem de significado suas vidas. Como pode se perceber, a questão do passado histórico constitui-se num dos elementos mais importantes das tradições e a necessidade da permanência mínima deste passado uma condição fundamental.

Uma noção bastante próxima da ideia de tradição é a de costume. Recorrentemente estes dois termos são tomados como similares e até mesmo como sinônimos. Hobsbawm chama atenção, entretanto, para a necessidade de discernir os dois termos, que possuem significados um tanto distintos. Para o autor, diferentemente da tradição, que pressupõe certa invariabilidade e uma formalização de seus conteúdos por práticas mais ou menos fixas, o costume não tem um compromisso rígido com a permanência, conseguindo facilmente assimilar inovações e mudanças. A função do costume dentro de uma dada sociedade seria justamente mediar suas transformações de modo a não gerar grandes

impactos na coletividade que as sofrem. É dando um ar de conformidade ou compatibilidade com o que era precedente que o costume garante uma sensação de continuidade histórica.

Para Hobsbawm, a tradição se distingue também das convenções e da rotina. Diferentemente do hábito, que se constitui na introjeção de convenções ou rotinas, que geram os reflexos, por exemplo, a tradição não tem esse sentido pragmático. Ao contrário, como propõe o autor, as justificativas para a tradição não possuem um sentido técnico, mas ideológico. A simples repetição não é capaz de gerar, dessa maneira, a tradição, pois lhe falta a densidade de significado para que se constitua como tal.

O sentido de tradição, mesmo que inventada, está ligado às ritualizações, o que tem um sentido muito mais complexo do que o pragmatismo de inculcação de hábitos ou de servir de justificção para que uma sociedade se conforte perante as mudanças. Tradições são, antes, processos de formalização e ritualização a que os grupos recorrem a fim de constituírem um sentimento comum baseado num passado correlato. Essas ritualizações possuem nos símbolos os elementos que carregam e exprimem um tom histórico justificador de práticas, disposições, motivações e sentidos para a existência coletiva. Assim, como aponta Maia (2001), baseada em Thomas Eliot, o sentido histórico a que a tradição recorre não se refere somente ao passado, mas sobretudo à sua presença. Dessa maneira, forjada ou não, a tradição se apresenta como um parâmetro que carrega valores e significados de um grupo onde ele pode encontrar indicações daquilo que o constitui como coletividade. A tradição se aproxima, dessa maneira, dos elementos da memória e da identidade.

Seguindo este raciocínio, a tradição de fato não pode ser pensada como algo anacrônico. Seu conteúdo só faz sentido se ela estiver inserida no movimento histórico. Seu sentido de permanência não é, portanto, o de imutabilidade, mas o de sugerir que os elementos que a compõem não estão em desaparecimento ou decadência.

Com base nas leituras e reflexões apresentadas podemos agora nos aproximar de um conceito de cultura religiosa. Por mais que haja, por parte de diferentes teóricos, variações e especificidades nas formas de conceber os conteúdos que constituem o fenômeno religioso, há pontos de interseção nas definições de religião que permitem que possamos sugerir que esta se constitui num sistema cultural baseado em símbolos sagrados que permite àqueles e àquelas que estão imbuídos em seus pensamentos e práticas partilhar um olhar e um posicionamento comum perante o mundo. A cultura religiosa comporta, assim, uma dimensão de coletividade e é baseada no compartilhamento de certos

elementos identitários que elaboram versões de um passado histórico comum, que permite que a religião se distinga de certos discursos simplesmente moralistas. A religião se constitui como um discurso portador de autoridade para revelar os sentidos da vida prática e tecer conceitos sobre o funcionamento do mundo. Ela se estabelece, pois, como uma instituição capaz de criar enunciados sobre os significados da realidade social embasados na permanência de seus elementos constituintes. É nesta sua dimensão coletiva, de razão simbólica e de portadora de tradições que a religião é abordada nesta dissertação.

1.3 – Alinhando gênero, negritude e cultura religiosa: o espaço como esfera da relação e da coexistência

Estase, fechamento, imobilidade... Estas são as formas com que o espaço vem sendo mais comumente abordado na teoria social. Que significados isso possui para uma Geografia antiessencialista? Num momento em que os discursos sobre a ontologia de processos e relações e a defesa de concepções estáticas e fixas para estruturas sociais se tornam questionáveis, o que significa ainda permanecermos concebendo o espaço em termos de uma anacronia e de uma estrutura rígida? São estas perguntas que também se faz a geógrafa Doreen Massey (2008[2005]), ao apresentar seu descontentamento com a maneira pela qual o espaço vem sendo abordado na Geografia moderna. Os argumentos apresentados por esta pensadora muito auxiliam no questionamento que tenho feito sobre a utilização de categorias desestabilizantes e de elementos da permanência.

As perspectivas que tomam a Geografia como uma narrativa da história do planeta não me poderiam ser suficientes. Imaginar que os lugares se constituem como pontos ao longo do planeta em diferentes estágios de desenvolvimento e que cada um desses lugares porta uma realidade estática, imóvel e oposta à noção de temporalidade, também não seria coerente com a proposição de que o espaço é uma importante dimensão das relações sociais que está envolvida nos tensionamentos e na constituição de sujeitos sociais. O contato com as teorias das relações étnico-raciais e de gênero exigiu, pois, que eu entrasse também em contato com outras teorias sobre o espaço que não somente apresentassem uma perspectiva dos modelos de modernidade e progresso elaborados por um pensamento eurocentrado. É assim que as problematizações de Massey se apresentaram para mim como uma perspectiva que oferece proposições que permitem o avanço dos questionamentos que tenho feito na pesquisa. Religião e relações étnico-raciais e de gênero podem não ser posturas tão antepostas como tenho considerado.

De acordo com Massey, a forma mais comum em que o espaço vem sendo abordado no pensamento social o concebe como um receptáculo para identidades cristalizadas e como superfície que comporta relações. A maior parte do pensamento sobre o espaço elaborado pela teoria social não tem conseguido concebê-lo senão como aquela dimensão que carrega o tempo único do planeta ou como aquela entidade que já possui todas as conexões estabelecidas. Neste sentido, agiria o espaço numa postura reacionária, de podar todas as tentativas de surgimento do novo. Sua estrutura seria o grande entrave para que novas relações se estabeleçam. Se não é portador de temporalidade, o espaço só pode ser o seu oposto, aquilo que age no aprisionamento do ser revolucionário e da contingência.

Contrariamente, Massey sugere que uma perspectiva de espaço que esteja em sintonia com um pensamento antiessencialista e engajado nas transformações dos processos de subalternização presentes nas relações que instauram a realidade social, deve buscar alcançar uma possibilidade de existência da multiplicidade na qual distintas trajetórias possam coexistir. Esta postura sugere não somente que o espaço é político, mas que

[...] pensar no espacial de um modo específico pode perturbar a maneira em que certas questões políticas são formuladas, pode contribuir para argumentações políticas já em curso e – mais profundamente – pode ser um elemento essencial na estrutura imaginativa que permite, em primeiro lugar, uma abertura genuína para a esfera do político. (MASSEY, 2008[2005], p. 29-30)

Esta postura em relação ao espaço permite que este seja pensado como uma dimensão fundamental das relações sociais que, estando sempre em construção e sendo fruto e germinador de inter-relações, se compromete como uma política antiessencialista dos processos sociais. A proposta de Massey (2008[2005], p. 29) é a de que concebamos o espaço como uma “simultaneidade de histórias-até-agora”, que inegavelmente possui uma materialidade, mas que enquanto processo ainda possui em aberto suas finalizações.²⁰

A sugestão da autora é a de sejam realizadas abordagens alternativas do espaço, como uma nova política da espacialidade. Para que tal tarefa seja possível torna-se necessário, entretanto, que as imaginações do espaço se estabeleçam para além das noções de estase e fechamento. Este imaginário do espaço deve se estabelecer, contrariamente, a partir das ideias de heterogeneidade, relacionalidade e coetaneidade²¹, de maneira que

²⁰ “É um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes. Para que o futuro seja aberto, o espaço também deve sê-lo”. (MASSEY, 2008[2005], p. 32)

²¹ Fabian, citado por Massey, explica que “a coetaneidade tem como objetivo reconhecer a contemporaneidade como a condição para o verdadeiro confronto dialético” (MASSEY, 2008[2005], p. 154).

possa ser erigida “uma paisagem política mais desafiadora” (MASSEY, 2008[2005], p. 35). Ainda nesta imaginação de espaço, os lugares não devem ser tomados como portadores de identidades essencialistas, mas como elementos imbricados na negociação das relações em que o social está envolvido. Nestes termos, o espaço é político não somente porque oferece recursos ou porque comporta a política, mas porque é parte da própria política.

Contra-pondo-se à ideia de que lugares se constituem como estruturas rigidamente delimitadas, Massey busca sugerir o lugar como um mundo dos fluxos, em que ações relacionais, de comunicações e de conexões, de trajetórias múltiplas e coexistentes, são mais preponderantes na instauração de espacialidades do que o pensamento sobre as maneiras como as identidades isoladas e fixas constituem os lugares. Espaços e lugares são tidos aí como a esfera das relações.

Se o espaço é a esfera da multiplicidade, o produto das relações sociais, e essas relações são práticas materiais efetivas, se sempre em processo, então o espaço não pode ser nunca fechado, sempre haverá resultados não previstos, relações além, elementos potenciais de acaso. (MASSEY, 2008[2005], p. 144)

É esta perspectiva política de espaço que busco alcançar no pensamento de Massey para caracterizar os inter-relacionamentos entre as categorias de gênero, negritude e religião.

Quando penso nas dinâmicas festivas que estou acompanhando é recorrente que eu associe suas espacialidades a um espaço que, de certa maneira, possui suas conexões bastante enrijecidas e estáticas. As abordagens das festas que estou analisando se baseiam na chegada a lugares que possuem dinâmicas por mim desconhecidas. Acompanhando estas festas por anos seguidos, vejo em seus rituais certos elementos de repetição e da permanência de ações. O conhecimento das narrativas do grupo não são suficientes por si só para que um pesquisador ou pesquisadora conceba as mudanças que estão em curso no seu interior. Tensionamentos entre os participantes da festa são notáveis, como também são visíveis as mudanças em alguns elementos rituais, mas transformações em termos estruturais são mais difíceis de serem notadas se não são justamente estes os aspectos que buscamos.

Massey explica ainda que “coetaneidade diz respeito a uma postura de conhecimento e respeito em situações de implicações múltiplas” (MASSEY, 2008[2005], p. 154).

Com isto estou pretendendo dizer que para conseguirmos apreender a maneira como o espaço se constitui como dimensão das relações e que age como um instrumento político de transformação dos lugares sociais de gênero e etnia/raça, é necessário que já estejamos embasados por uma teoria que nos permita esse tipo de análise. Certamente atividades de campo nos fornecem muitos elementos novos para pensarmos as hipóteses que sugerimos numa pesquisa. Em verdade, a própria realidade é que deve embasar as assertivas de uma pesquisa. Mas se configura que é muito difícil encontrarmos aquilo que não procuramos. Se não estamos ancorados em propostas como estas que Massey apresenta, a tendência mais provável é a de enxergarmos que o espaço se constitui nos festejos populares somente como um receptáculo para as significações que os grupos de Congado conferem a determinados objetos espaciais. Isto é o aparente. Para um olhar desatento, igrejas são somente lugares que *recebem* as representações de grupos e uma determinada rua é tida apenas como importante espaço dentro da festa que atua no reforço de identidades. Na verdade, o que em termos espaciais está aí envolvido é muito mais complexo.

É o espaço um dos elementos fundamentais do balizamento das identidades de gênero e etnia/raça que, sempre constituídas relacionalmente e em termos de contingência, trazem fissuras às estruturas estabelecidas nas composições de realidades. Como ficará melhor exposto quando estiverem sendo descritas as dinâmicas festivas dos Congados em análise, embora a realização das festas de coroação de reis negros esteja estabelecida em contextos religiosos profundamente relacionados com a tradição, há diversas perturbações nas estruturas que possibilitam novos lugares sociais para sujeitos generificados e marcados pela negritude. Neste ponto é necessário que exemplos sejam citados para que minhas ideias sejam melhor comunicadas.

Na cidade de Minas Novas podemos perceber, quando atentos à questão, que os festejos do Congado agem como importante evento para que a negritude local possa ocupar os espaços mais públicos da cidade e tornar visíveis aspectos de suas dinâmicas de vida que na maior parte do tempo não são consideradas por outros segmentos da população. Ao sair pelas ruas da cidade entoando cantigas que denunciam a exclusão do negro na sociedade brasileira, contando e cantando os percalços dos conflitos raciais e sociais que os colocaram num estrato específico das relações econômicas e sociais em nosso país, há um evidente uso do espaço como instrumento político para colocar em tela a insatisfação com uma estrutura de poder. A instauração de um lugar festivo atua, nesse caso, na mobilização

de elementos espaciais para marcar identidades étnico-raciais que ao serem espacializadas reforçam a mobilização que a festa de caráter religioso permite.

Por sua vez, na banda de Congado de São José do Triunfo, constituída somente por homens - únicos sujeitos que ocupam os espaços mais públicos da festa nesta localidade -, há também utilizações estratégicas do espaço envolvidas na dinâmica dos lugares religiosos. Parte significativa da festividade local é possibilitada pela ação de mulheres que, em espaços menos visíveis da festa, permitem que ela aconteça. Elementos da organização da festa, como ornamentação de igrejas, logísticas de participantes externos, oferecimento de alimentos e outras tarefas práticas e intelectuais de organização dos eventos, só conseguem se estabelecer porque certas mulheres estão envolvidas nesta organização. Acontece que nesta proximidade dos espaços de poder, mulheres que não são assimiladas dentro dos contextos mais públicos e visíveis da festa, vão encontrando lugar para sua aproximação com o grupo. Espaços que em momentos anteriores eram a elas negados, hoje já 'permitem' sua presença; há momentos em que pela ausência de homens abre-se excepcionalmente a oportunidade para que as mulheres toquem instrumentos da banda de Congado. São conhecidos casos neste sentido, em outros Congados, em que grupos formados unicamente por homens passaram a ser constituídos também por mulheres após sua inserção em espaços de poder no grupo que, embora importantes, não figuravam nos aspectos visíveis dos festejos.

Nos dois casos, nota-se que o uso estratégico de espaços permite transformações das estruturas de poder em espaços religiosos tradicionais que a princípio eram tomados como já rigidamente constituídos. Minha proposição é a de que quando pensadas a partir de uma perspectiva espacial as categorias de gênero, negritude e religião, não simplesmente se opõem, uma vez que o sentido de coexistência que o espaço nelas imprime faz com que a religião não seja simplesmente um momento estanque do restante da vida dos sujeitos, mas parte de um sistema de valores que condiciona inclusive a maneira como estes sujeitos categorizam relações de gênero e étnico-raciais. Acredito que o oposto também se estabeleça; diferentes tipologias de relações de gênero e étnico-raciais também marcam um tipo específico de se vivenciar uma religião. Neste sentido, se ao iniciar este texto eu ainda carregava certas dificuldades em trabalhar numa mesma pesquisa categorias distintas, por ora já sinto segurança para afirmar que no caso desta pesquisa elas só fazem sentido se interpretadas conjuntamente e a partir de uma perspectiva que toma o espaço como dimensão fundamental das relações que elas estabelecem.

É nesta perspectiva que por ora estabeleço uma pausa neste debate para no próximo capítulo aprofundar as concepções políticas do conceito de lugar festivo que, como se verá, ao se apresentar como instância discursiva em contextos de festejos populares acaba por redefinir as possibilidades e condições de normatividade das relações étnico-raciais e de gênero. A concepção de corporeidade nos auxiliará amplamente a pensar esta questão.

Capítulo 2

Os lugares da festa e a festa dos lugares

“O que não está em nenhum lugar não existe.”

Aristóteles, *Física*

2.1 O lugar numa constelação de categorias, métodos e teorias

Sentenças que indicam processos de entrada ou saída de espaços são recorrentemente utilizadas nos versos mitopoéticos das músicas entoadas e nas embaixadas proferidas pelos grupos de Congado²². Como sinal de respeito e veneração, jamais se adentra ao espaço de uma casa ou de igrejas ou se deixa os espaços da rua sem que sejam realizados pedidos de licença ou que se reverencie a Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia ou os festeiros e autoridades religiosas de uma dada comunidade. Acontece, entretanto, que no Congado, como na totalidade das festas da religiosidade popular no Brasil, o que sinaliza 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.

Questão semelhante é colocada para pesquisadores e pesquisadoras que se aventuram em investigações sobre as festas. Suas entradas aos espaços festivos não são realizadas através de portas. Não há chaves mágicas que permitam este tipo de abertura. Assim como para os congadeiros e congadeiras, a maneira de se adentrar aos espaços festivos para os pesquisadores e pesquisadoras também se dá a partir de ritos de passagem. São através de portais, instrumentos de transposição entre dimensões, que pesquisadores e pesquisadoras podem entrar em contato com novas realidades para se tornarem observadores e observadoras (ou observados e observadas) e, por vezes, participantes das dinâmicas de celebrações populares.

Embora não exista um portal comum pelo qual todos os pesquisadores e pesquisadoras possam adentrar aos espaços festivos, há um modo correntemente utilizado por estes e estas para que realizem tal rito de passagem que possibilita a transposição entre dimensões. São as ‘*categorias analíticas*’ e as ‘*categorias da existência*’ que permitem que os idiomas e os signos de determinada realidade se tornem linguagens e símbolos

²² As transcrições a seguir de músicas entoadas pelos grupos de Congado e anotadas durante pesquisas de campo corroboram com a proposição realizada: “*Senhora do Rosário, esta banda é sua, oh me dá licença pra eu sair na rua. Se pintou ensaio, esta banda é sua, oh me dá licença pra eu sair na rua...*”/“*Dá licença, dá licença, dá licença...Virgem do Rosário, dá licença.*”/ “*Se vai sair um dia avisa por caridade, o seu nome tá escrito no livro da irmandade*”./ “*Minha bandeira vai sair devagarim, vou pedir Nossa Senhora pra tomar conta de mim.*” (Grupo de Congado de São José do Triunfo, Viçosa). “*São Benedito me chamou. Vâmo lá, vâmo lá.*” (Grupo de Congado de São Benedito, Minas Novas)

apreensíveis pelo pesquisador ou pesquisadora, de maneira que este ou esta consiga estabelecer comunicações e encontros junto aos sujeitos, grupos e espaços de que se aproxima.

Esta é a discussão que estabeleceremos na primeira seção deste capítulo e que fornecerá elementos para que avancemos na sua constituição, onde busco problematizar as categorias e conceitos de lugar, festa e corporeidade. Esta reflexão permitirá ainda que ao final do capítulo seja estabelecida a noção de lugar festivo, de fundamental importância para a reflexão aqui constituída. Nesta primeira seção, especificamente, busco problematizar como a categoria lugar permitiu que eu construísse inter-relações e diálogos com as realidades estudadas nesta dissertação.

Como propõe Cássio Hissa (2001), as categorias podem ser entendidas como instrumentos elaborados pela ciência moderna para servirem como ‘intermediação’ e ‘travessia’ entre a realidade e os discursos sobre ela constituídos. Assim pensada, a categoria é concebida como um instrumento que visa permitir que cientistas e intelectuais analisem determinada realidade. Nessa concepção, a categoria funcionaria como os óculos propiciadores de um olhar sobre o real. Como sabemos, nesta metáfora moderna, o real se constitui numa dimensão da qual o ou a cientista não é parte constituinte, uma vez que a realidade é entendida como uma dimensão “fora do eu” e não como uma esfera de que todos e todas fazemos parte.

Inegavelmente, este entendimento de categoria possibilitou grandes voos imaginativos e esforços de conceituação para cientistas modernos. Porém, para uma ciência de intenções pós-coloniais, à qual busco me aproximar, esta concepção de categoria como instrumento para leitura do mundo ou para aproximação entre sujeito e objeto é por demasiado limitada. Neste sentido, concordo com Hissa que as categorias não são apenas ferramentas para leitura do mundo, na medida em que elas próprias já são produtos de leituras. Adoto, pois, um entendimento comum ao de Rogério Haesbaert (2009), quando este autor, baseado em Gilles Deleuze, sugere que as categorias não são apenas representações, mas que, ao contrário, elas *são* a própria realidade. A enunciação que traz esta ideia é, portanto, a de que o ato de leitura do mundo já constitui ele mesmo um processo de produção da realidade. Assim entendida, a categoria não é apenas uma ferramenta para se olhar o mundo, mas um instrumento de criação de coisas e relações.

Nessa medida, concebo que a categoria não possui apenas um valor epistemológico de produção de explicações, mas que ela se constitui também numa dimensão da realidade, visto que o que permite a construção de categorias pelas disciplinas científicas são os

próprios objetos dos quais elas se ocupam. Categorias são, deste modo, tanto de natureza epistêmica quanto existencial. Dito de outra forma, o que estou buscando explicitar é que o lugar, categoria socioespacial de que lanço mão nesta pesquisa, é por mim entendido como uma dimensão da vida humana que a Geografia e outras ciências correlatas problematizam a fim de teorizar sobre como os seres humanos constituem seus referenciais espaço-temporais de existência. Lugar não é, portanto, apenas um conceito explicativo, mas também, e fundamentalmente, uma dimensão da vida social que nos permite criar referências como seres que habitam e constroem o mundo. Avancemos nessa ideia.

Um primeiro sentido que pode ser atribuído à noção de categoria é a de que ela se constitui como mediação que permite o estabelecimento de conexões teóricas para que fatos e eventos ganhem valor epistêmico, e, portanto, que ela se estabeleça como uma *'categoria epistemológica ou analítica'*. Diversas ciências constroem, então, categorias para que possam melhor problematizar os objetos que elas mesmas elegem como sendo seus focos de estudo. Lugar para a Geografia se constitui, nessa medida, como uma categoria que permite uma aproximação com seu objeto, o espaço geográfico. Como propõe Milton Santos (2008[1996]), neste entendimento a categoria se constitui como um instrumento analítico e de modernização teórica. Nesta pesquisa lanço mão também deste entendimento da categoria lugar. Concebo que o acúmulo teórico que a Geografia e outras formas de conhecimento socioespacial²³ possuem a respeito dessa categoria permite com que eu possa pensar como o espaço é uma importante dimensão para que os grupos de Congado balizem suas corporeidades festivas.

Num outro sentido, ou num sentido relacionado ao primeiro, compreendo também que o lugar se constitui como uma *'categoria da existência'*. Para Milton Santos (2008[1996], p. 22-23), este sentido de *'categoria da existência'* revela sobre o “conteúdo geográfico do cotidiano”, um “conteúdo existencial” envolvido nas práticas humanas e emerso a partir do relacionamento entre os sistemas de objetos e os sistemas de ações que dinamizam a realidade espacial da vida social. Carlos Rodrigues Brandão (2009), ainda que sem utilizar dessa nomenclatura de *'categoria da existência'*, também nos permite fazer importantes aferições sobre seus significados. De acordo com este autor, na vida social somos indubitavelmente lançados para a aproximação com diversos outros sujeitos

²³ Concebo como conhecimento socioespacial uma ampla gama de formas de produção de saberes, acadêmicos ou não, que encontram no espaço um elemento articulador de relações que permite o conhecimento do mundo. Dessa maneira, quando me refiro ao conhecimento socioespacial, estou me reportando tanto à Geografia, ao Urbanismo, à Demografia e à Arquitetura, quanto às Artes Plásticas, a Literatura e à dança, dentre outras formas de conhecimento.

para construirmos solidariamente nossas vidas. Nesse movimento, acabamos, independentemente de nosso desejo, por dividir com outros seres um mesmo tempo e um mesmo espaço. Interagimos ao participar de histórias e geografias comuns, que se interconectam a partir de encontros, tensões e conflitos que estabelecemos com outras pessoas e grupos. Dessa maneira, somos impelidos a construir espacialidades que nos unem como seres pertencentes a uma mesma espaço-temporalidade. Nestes construtos sociais da vida em comum, erigimos uma noção de espaço negociada e, por vezes, compartilhada. A noção de lugar como uma dimensão da vida social é constituída, então, não apenas como um contexto no qual vivemos, mas em certa medida como *ser* que baliza os devires de nossa existência, a materialidade de nossas reproduções sociais e de subsistência e, também, nossos laços culturais e de linguagem. Emerge daí o *lugar* como uma ‘*categoria existencial*’, que somado a outras dessas categorias da existência permite que possamos nos constituir como seres no mundo.

Apoiando-nos em Milton Santos, num esforço sintético da ideia acima esboçada, podemos sugerir, então, mesmo que correndo risco de simplificações, que as ‘*categorias epistemológicas e analíticas*’ se ocupam das ‘*categorias da existência*’ (2008[1996]). Esta ideia de *lugar* como ‘*categoria da existência*’ firma-se, dessa maneira, como de fundamental importância para o debate que estabeleço nesta dissertação, na medida em que um dos objetivos capitais de minha pesquisa se coloca como sendo o de problematizar como os congadeiros e congadeiras concebem, qualificam e constroem o *lugar* como uma dimensão de suas vidas importante para sua afirmação como grupo, questão que aprofundarei mais adiante.

Por ora, o que é necessário explicitar é que, como outras pesquisadoras e pesquisadores, também utilizei categorias teóricas e existenciais para me aproximar dos espaços festivos. Dessa maneira, embora eu conceba que a categoria lugar se constitui como algo mais do que uma simples ferramenta que me permite uma leitura do mundo, compreendo também que as categorias se estabelecem como importantes parâmetros para que possamos balizar nossas análises. Como ressalta Cássio Hissa (2001), as categorias acabam se constituindo como uma possibilidade de estabelecimento de critérios para que possamos objetivar nossas pesquisas. Objetivação essa que, para mim, não se constitui numa tentativa positivista de distanciamento aos sujeitos pesquisados, mas num estabelecimento de referenciais que permitam que a pesquisa realizada se torne comunicativa ao leitor e à leitora a partir do momento em que explicito as maneiras como utilizo a categoria lugar como um “portal” para transposição aos espaços festivos. Neste

sentido, dedicarei os próximos parágrafos a uma apresentação de tal “portal”, problematizando o significado que a categoria lugar possui para esta pesquisa como um elemento constituinte de conexões teóricas e como conteúdo socioespacial cotidiano envolvido na vida dos sujeitos dessa pesquisa.

Diversos autores e autoras chamam atenção para a relevância que a categoria lugar tem adquirido para o estabelecimento de reflexões sobre a dinâmica do mundo contemporâneo. Luiz Felipe Ferreira (2000), por exemplo, sugere que essa força que o lugar tem adquirido como categoria analítica se dá em função de sua grande capacidade de potencializar discussões a partir da mediação entre esferas e temáticas que *a priori* são tidas como antagônicas e contrapostas. Um número expressivo de análises lança mão, nesse sentido, da categoria lugar para problematizar as relações entre a globalização e o localismo, as visões materialistas e idealistas da realidade, os processos de homogeneização pelo capital e as singularizações no/do mundo. O sentido de mediação não possui, entretanto, um significado de supressão de conflitos ou atenuação de tensões. O que a categoria lugar tem possibilitado é, contrariamente, uma reflexão a respeito da interdependência entre as diferentes esferas que constituem a vida social.

Arturo Escobar (2005) igualmente ressalta a proeminência do lugar na contemporaneidade. O autor salienta, porém, que a relevância que esta categoria assume atualmente não se institui somente pela sua validade ou importância como instrumento analítico. O lugar ganha importância também, e fundamentalmente, porque ele se coloca como uma dimensão de extrema relevância para a vida das pessoas. De acordo com Escobar é isso, inclusive, que faz com que tenhamos tanto interesse no lugar como uma categoria analítica para a Geografia e para as ciências socioespaciais.

Não obstante todo o destaque recente alcançado pela categoria lugar, até bem pouco tempo as análises socioespaciais baseadas nessa categoria eram extremamente escassas e, quando utilizadas, tornavam-se alvo de duras críticas. De acordo com Ferreira (2000), o lugar se constituiu por longo período como um dos conceitos mais problemáticos da ciência geográfica. A falta de debate teórico em torno dessa ideia acabou estabelecendo um entendimento de lugar apenas como sinônimo de localidade ou localização. Werther Holzer (1999) aponta ainda que, embora a Geografia tenha buscado por diversas vezes se colocar como uma ‘ciência dos lugares’, a ampla carga positivista dessa disciplina inviabilizou até as últimas décadas do século XX a emergência de debates que pensassem o lugar para além de um plano secundário ou como algo mais do que um simples pano de fundo.

Foi a partir da década de 1970 que a categoria lugar ganhou nos debates geográficos um novo estatuto. De acordo com Hissa (2001), uma série de posturas críticas das quais a Geografia se aproximou a partir desse período fez com que o debate teórico em torno das categorias geográficas potencializasse as reflexões dessa ciência a respeito da realidade socioespacial. Ferreira (2000), nesse mesmo caminho reflexivo, explica que a aproximação com as teorias marxistas, por parte da Geografia Radical ou Crítica, e dos fundamentos da fenomenologia, pela Geografia Humanista, acabaram combatendo as lógicas eminentemente positivistas que guiavam a ciência geográfica até então. Estes dois ramos da geografia que se constituíram a partir da década de 1970 e se fortaleceram nas décadas seguintes atuaram em empreendimentos de construção de significados para a categoria lugar que não estivessem baseados exclusivamente num sentido localizacional. Nos debates atuais da Geografia o lugar é entendido, principalmente, pois, a partir das formulações que esses dois ramos da ciência geográfica estabeleceram.

Com grandes contribuições, a partir de profundas reflexões de teoria, método e filosofia da ciência, estes subcampos acadêmicos fornecem, cada qual, grandes contribuições para o entendimento do lugar. Para adotar esta categoria num trabalho necessitamos, então, conhecer as principais contribuições tanto da Geografia Humanista quanto da Geografia Radical ou Crítica a respeito do lugar. Na mesma medida, é necessário que identifiquemos de maneira mais cuidadosa as limitações e críticas direcionadas a cada uma dessas posturas.

Embora se antepõem radicalmente numa série de aspectos, há um elemento fundamental que estabelece proximidade entre as maneiras como a Geografia Humanista e a Geografia Radical problematizam a categoria lugar. Ambas se erigiram como subcampos da ciência geográfica com a proposta de agregar significado e valor teórico ao lugar, categoria por muito tempo não problematizada nas ciências socioespaciais (FERREIRA, 2000). Podemos sugerir, inclusive, que o surgimento desses dois ramos da Geografia esteve associado a um projeto com pontos de partida comuns, qual seja, o de criticar o exacerbado quantitativismo utilizado pela Geografia para análise do espaço, perspectiva de ampla difusão que até o início da segunda metade do século XX só concebia o lugar como um elemento de localização geométrica de pontos ao longo da superfície terrestre. Ao examinarmos trabalhos de autores e autoras de cada um dos subcampos geográficos, como Denis Cosgrove (2007[1983]), autor com proximidades teóricas à Geografia Radical, e Anne Buttimer (1982[1976]), autora expressamente filiada à Geografia Humanista, encontramos elementos que nos permitem aferir, de fato, que os dois referidos campos de

reflexão nasceram com projetos semelhantes, baseados em questionamentos dos procedimentos da ciência positivista, na crítica às tentativas de naturalização da constituição dos seres humanos e de suas espacialidades e na insistência de que homens e mulheres têm de ser entendidos como seres historicamente constituídos a partir de processos sociais. A partir dessa premissa comum, cada um desses subcampos acadêmicos construiu projetos intelectuais específicos, ainda que em ambos o lugar tenha sido adotado como categoria de relevância para suas teorizações.

A propósito da Geografia Humanista, Werther Holzer (2003) nos informa que este subcampo emergiu como um ramo da ciência geográfica na década de 1970 com um projeto de singularizar o lugar como o conceito fundamental de suas reflexões. Nessa corrente de pensamento, o espaço pela primeira vez na história das ideias geográficas e socioespaciais passou a ser abordado a partir das emoções, dos sentimentos e das experiências intersubjetivas dos indivíduos. A ideia de espaço vivido e experienciado tornou-se aí a tônica das teorizações, que se fundamentaram no acúmulo reflexivo dos estudos fenomenológicos e também em outras filosofias do significado, como o existencialismo, a hermenêutica e o idealismo. Ainda de acordo com Holzer (2003), Anne Buttner e Yi-Fu Tuan foram os principais precursores da perspectiva de lugar na Geografia Humanista de caráter fenomenológico. Em seus trabalhos, esse pensador e essa teórica empreenderam esforços de construir o lugar como uma categoria analítica e existencial que se comporta como uma entidade portadora de uma determinada identidade e certa estabilidade.

Holzer (1999), em outro texto, aponta-nos ainda que a análise fenomenológica do espaço pela Geografia Humanista teve como objetivos centrais a evocação do “gênio do lugar”, um conceito elaborado por Hugh Prince; a apreensão da essência dos lugares como os centros mais significativos de nossa existência, ideia perseguida por Edward Relph; e a identificação do espírito e da identidade específica de cada um dos lugares que os indivíduos constroem para si, tarefa realizada por Yi-Fu Tuan. Luiz Felipe Ferreira (2000) também nos auxilia na identificação dos aspectos mais fundamentais da Geografia Humanista, salientando que a ideia principal que motivou o desenvolvimento deste subcampo acadêmico foi a tentativa de formulação do conceito de lugar como uma entidade portadora de um sentido identitário significativo para os indivíduos. Ainda de acordo com este autor, nessa corrente de pensamento, além dos aspectos já elencados, outras noções importantes foram as de tempo, ritual e comunidade, uma vez que o que conferiria o ‘sentido dos lugares’ seria a vivência de indivíduos por um longo prazo num

mesmo espaço. Vivência esta que culminaria na construção de simbolismos espaciais que tornariam os indivíduos seres próprios de um lugar. Na interpretação de autores atuais, o lugar se constituiu para a Geografia Humanista, pois, como um recorte de espaço que os indivíduos realizam para estabelecerem seus espaços vividos, com os quais se familiarizam e nos quais se reconhecem.

A leitura de textos clássicos da Geografia Humanista nos possibilita conhecer ainda mais proximamente os objetivos e as características desse subcampo da ciência geográfica. Seguindo sugestões de uma série de autoras e autores que se ocupam do estudo da Geografia Humanista na atualidade me debrucei sobre as duas referências repetidamente apontadas como marcos para um pensamento fenomenológico em geografia: Yi-Fu Tuan (1983[1977]) e Anne Buttimer (1982[1976]).

Anne Buttimer, ao refletir sobre as contribuições que a Geografia Humanista pode fornecer para uma análise fenomenológica do espaço, sugere que desenvolver a sensibilização para as singularidades da pessoa e do lugar é a questão fundamental dessa corrente de pensamento. A finalidade última da Geografia Humanista seria, então, a de “[...] levar-nos em direção a um sentido mais aguçado de autoconhecimento e identidade; [o que] criará um desejo por ‘unidade’ na experiência e uma transcendência das categorias *a priori* na pesquisa” (BUTTIMER, 1982[1976], p. 191). Ainda de acordo com a autora, a intenção principal dos fenomenologistas se situa numa tentativa de identificar as experiências humanas que se configuram de maneira universal. Buttimer salienta também que o foco analítico dos estudos de caráter fenomenológico se baseia quase que exclusivamente no indivíduo e mais nas experiências interpessoais do que intergrupais. Isto faz configurar que a busca da fenomenologia seja a de compreender o indivíduo como fato de seu próprio mundo. O lugar foi e tem sido concebido pela Geografia Humanista, pois, como um compartimento do espaço de que um indivíduo se apropria e a partir do qual constrói seus referenciais de existência.

Ao entrar em contato com os escritos de Yi-Fu Tuan (1983[1977]), podemos conhecer mais alguns aspectos envolvidos na concepção de lugar elaborada pela Geografia Humanista. No livro *‘Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência’* está situado um dos maiores estatutos sobre a concepção fenomenológica a respeito da categoria lugar. Na referida obra, Tuan busca definir o lugar a partir da sua contraposição e, por vezes, proximidade ao conceito de espaço. Defende o autor que o espaço se constitui como uma categoria mais abstrata do que a de lugar. Enquanto este último estaria mais ligado às ideias de segurança, estabilidade e pausa, o primeiro se relacionaria mais com as noções de

liberdade, amplidão e movimento. O espaço se tornaria lugar à medida que o recortamos afetivamente para que, em seus fragmentos, possamos experienciar o mundo, dotando-o de valor e significado, ou seja, tornando-o familiar. Como expressa o próprio Tuan (1983[1977], p. 83), “quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar”. O autor completa a reflexão ao sugerir que “o espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado” (p.151). Tuan está interessado, dessa maneira, em conhecer a experiência espacial do indivíduo a partir da qual este pode construir e tomar consciência de sua realidade, experiência esta baseada tanto nos sentidos primários de olfato, paladar, tato, visão e audição, até as percepções do mundo que configuram processos de simbolização.

Ao examinar obras representantes da Geografia Humanista e análises críticas deste sub-ramo da ciência geográfica podemos conceber, pois, tomando emprestada a interpretação de Holzer, que:

[...] o lugar tem uma importância ímpar para a geografia humanista, pois, se para as técnicas de análise espacial o lugar se comporta como um nó funcional, para o humanista ele significa um conjunto complexo e simbólico, que pode ser analisado a partir da experiência pessoal de cada um - a partir da orientação e estrutura do espaço, ou da experiência grupal (intersubjetiva) de espaço – como estruturação do espaço mítico-conceitual. (HOLZER, 1999, p. 71)

A perspectiva de lugar cunhada pela Geografia Humanista possuiu grande impacto para a dissertação que desenvolvi. Parte dos significados que o lugar possui para a concepção fenomenológica de espaço são de grande relevância para a pesquisa realizada. A alguns pontos dessa perspectiva, porém, me oponho radicalmente e deles busco me distanciar na análise.

Concebo que a grande contribuição dada pela Geografia Humanista ao lugar está baseada na dotação desta categoria de valores que extrapolam o sentido de localização. Dessa forma, concordo com Ferreira (2000) que a atuação da corrente fenomenológica na Geografia contribui para que análises mais densas e problematizadas em torno da categoria lugar sejam realizadas. A partir das ações deste empreendimento teórico o lugar deixou de ser apenas um ponto geométrico para possuir um sentido de categoria da existência e de análises. Em outros termos, significa dizer que o lugar ganhou sentidos e valores, o que transformou as análises geográficas ao permitir que o lugar fosse interpretado como dimensão da vida das pessoas. Outra grande contribuição que a perspectiva fenomenológica trouxe para a Geografia, a meu ver, foi a profunda crítica ao cientificismo

e o reclame sobre a inseparabilidade entre sujeitos e objetos. A ideia de espaço vivido, por exemplo, vista por muitos teóricos e teóricas como sinônimo de lugar, fez emergir uma série de estudos e considerações que buscaram dar notoriedade para a geografia existente para além da ciência. Trata-se da “geograficidade” do real (DARDEL apud HOLZER, 2003), da “geografia vivida em ato” pelas pessoas em seus cotidianos, às quais passamos a nos ocupar mais atentamente em nossas atividades de pesquisa a partir das reflexões efetuadas pela Geografia Humanista.

Nas reflexões que venho desenvolvendo oponho-me, entretanto, a alguns aspectos da Geografia Humanista de caráter fenomenológico. Nesta dissertação não me aproximo de maneira alguma do entendimento do lugar como uma entidade portadora de uma essência e de uma identidade formatada. Concebo, antes, o espaço como uma dimensão em permanente constituição. As identidades que com ele se relacionam são por mim entendidas a partir de categorias que não são dadas *a priori*, uma vez que tais identidades e suas espacialidades se estabelecem a partir das relações tensionantes e de conflito e não a partir de uma ideia “harmoniosa” que sugere que o lugar é uma superfície para resguardar identidades totalmente constituídas, fixas e completas. Grande parte dos conceitos fenomenológicos nos conduz inevitavelmente a este tipo de reflexão. Mais adiante nesta seção do texto me ocuparei de explicitar mais detalhadamente sobre como concebo o lugar. Por ora já adianto que minha concepção não se aproximará das noções que concebem que os lugares possuem sentidos coerentes para todos aqueles e aquelas que dele fazem parte. Também não me enveredarei por tentativas de buscar um ‘gênio’ ou ‘espírito’ do lugar que acabe por apontar sua autenticidade e identidade específicas em contraposição à de outras supostas parcelas do espaço. Como problematizarei, lugar para mim possui, pois, tanto quanto o espaço, os sentidos de movimento, amplitude e liberdade.

A Geografia Radical ou Crítica, por sua vez, como pondera Ferreira (2000), passou a ter interesse mais manifesto pelo lugar a partir da década de 1980. Essa corrente de pensamento se apropriou do lugar basicamente, como nos informa o autor, a partir da tentativa de compreender como o processo de globalização do capital age sobre as diversas regiões e localidades do planeta. Aproximando-se de referenciais marxistas, este subcampo da Geografia buscou, dessa maneira, como aponta Ana Fani Carlos, problematizar como

[...] o lugar se produz na articulação contraditória entre o mundial que se anuncia e a especificidade da história do particular. Deste modo o lugar se apresentaria como o ponto de articulação entre a mundialidade em constituição e o lugar enquanto especificidade concreta, enquanto momento. (CARLOS, 1996, p.15-16)

Esta visão do lugar como mediação entre processos globais e locais foi comungada por uma série de autores emblemáticos da Geografia Radical de base marxista. Milton Santos (2008[1996]), pensador que erigiu importantes teorizações sobre o lugar numa perspectiva da Geografia Crítica, é um defensor dessa ideia. Para o autor, o lugar se constituiria numa dimensão do cotidiano, esfera onde a vida efetivamente se reproduz e corporalmente se institui. Nessa dimensão, os sujeitos históricos produziram, a partir de suas relações de cooperação e socialização, uma ordem local que faria frente a uma ordem global, esta baseada em interesses perversos fundamentados na racionalidade do capital que a partir de grandes empresas buscam impor a lógica do lucro como a razão mais preponderante da vida. Nas palavras do próprio autor, o que acontece é que “[...] a razão universal é organizacional, a razão local é orgânica. No primeiro caso, prima a informação que, aliás, é sinônimo de organização. No segundo caso, prima a comunicação”. (SANTOS, 2008[1996], p. 339)

O interesse da Geografia Radical baseada no marxismo se enveredou, nesse sentido, na busca de compreender a especificidade dos lugares em relação a processos gerais de constituição da economia-mundo. Não obstante toda a ameaça do capitalismo em homogeneizar a produção do espaço, condenando o lugar e suas especificidades ao desaparecimento, a linha interpretativa por que seguiu a maior parte dos teóricos e teóricas sobre o lugar numa perspectiva marxista esteve preocupada em ressaltar que não haveria razões para alarmarmo-nos com tais anúncios catastróficos. Como salienta Ferreira (2000), tais teóricos e teóricas se ocuparam sobremaneira com a tentativa de apresentar como, num contexto de globalização, os lugares se tornam cada vez mais proeminentes. Grande parte dos autores e autoras foi enfática, inclusive, na defesa de que o lugar seria uma dimensão resguardadora das maiores possibilidades de contra-projetos e insurreição aos ataques do capitalismo global às diferenças do espaço e à diversidade da sociedade. Esta assertiva fica nítida na fala de Milton Santos (2008[1996], p. 338), quando este autor propõe que “a ordem global busca impor, a todos os lugares, uma única racionalidade. E os lugares respondem ao Mundo segundo diversos modos de sua própria racionalidade.”

De maneira sintética podemos caracterizar, portanto, que o que as interpretações atuais concebem, e o que também a aproximação com expoentes da corrente marxista nos permite apontar, é que a Geografia Radical se constitui num subcampo da ciência geográfica que centra seus interesses em pensar a produção material do espaço a partir dos processos dialéticos de produção da realidade social. Neste movimento, os processos

globais de produção capitalista buscam se impor aos lugares, que por sua vez respondem a esse global com sua organicidade. Como resultado do processo, teríamos que os lugares em contextos de produção material capitalista não estariam condenados a uma supressão, mas a um fortalecimento de suas especificidades (SANTOS, (2008[1996]; CARLOS, 1996). Nas palavras de Ferreira (2000, p. 71), “é este papel de espaço de resistência ao mesmo tempo singular e global que está no âmago do conceito adotado por esta Geografia Crítica na compreensão dos processos sociais e suas espacializações.” O autor sugere ainda que a intenção fundamental da corrente marxista a respeito do lugar foi a de apreendê-lo como uma expressão que se situa entre os processos de ordem global e aqueles de ordem local.

Numa série de aspectos sobre a concepção de lugar e de outros conceitos e categorias dessa pesquisa, aproximo-me das reflexões de base marxista. Considero como de extrema relevância e de impacto positivo a insistência por parte da Geografia Radical pela necessidade de atentarmos-nos enquanto geógrafos e geógrafas para os conflitos instauradores da realidade socioespacial e para a consideração da materialidade como um aspecto constituidor das práticas simbólicas a partir do movimento dialético. Nesse sentido, concordo com Denis Cosgrove (2007[1973]) que entre a Geografia Radical de base marxista e os esforços por parte dos geógrafos e geógrafas que buscam se ocupar da dimensão cultural do espaço há inúmeros aspectos teóricos compartilhados. O mais importante deles e que justifica que alguns aspectos da concepção marxista de lugar sejam adotados nesta pesquisa é o de que, assim como o marxismo, a Geografia Cultural também se opõe profundamente às formas de determinismo e explicações causais. Assim como para o materialismo histórico, o foco de interesse da Geografia Cultural é o de apresentar a relação entre sociedade e natureza como sendo sempre de origem histórica e a problematização da ideia de que mulheres e homens são agentes ativos no processo de produção da realidade social, construindo suas próprias histórias e a si mesmos.

Naturalmente, também me oponho a alguns aspectos das concepções da Geografia Radical a respeito da categoria lugar. Sabemos bem que muitos entraves para se pensar a razão simbólica para além de um determinismo econômico e material foram e são colocados pelos estudos baseados nas ideias marxistas. Como aponta Cosgrove (2007[1983]), é fato que aspectos de atribuição de significados a lugares e paisagens por parte dos seres humanos em relações de trocas que não se baseavam exclusivamente nas imposições opressoras da máquina do Estado escaparam às problematizações marxistas do espaço. Nas análises da Geografia Crítica ou Radical muitas vezes os sujeitos sociais não

foram e não têm sido vistos como seres conscientes e auto-reflexivos, mas apenas como massas controladas a partir de ideologias de classes dominantes. Em outros termos, significa dizer que em diversas situações autores e autoras da Geografia Radical não atentaram para o papel ativo da cultura e para as constituições da realidade que não se moldam apenas a partir da dominação de classe. Nesse sentido, práticas de produção de lugares que não se baseiam numa lógica ocidental de mundo foram e têm sido vistas apenas como elementos residuais da história humana. Cosgrove chama atenção, por exemplo, para como a tradição étnica e religiosa foi absolutamente suprimida no império soviético pelos defensores de teorias sobre o capitalismo internacional e o comunismo estatal. Nas práticas socioespaciais de lugar não foram levados em conta, pois, lógicas que não estavam relacionadas somente com a satisfação das necessidades materiais.

Pelo exposto, fica nítido que entre as perspectivas de teorização de maior destaque a respeito da categoria lugar não há uma a que especificamente me ligo. Tanto a Geografia Humanista quanto a Geografia Radical oferecem aspectos de relevância a respeito do lugar. Por isso utilizo de elementos de ambas para substancializar minhas proposições. Tem sido bastante comum na atualidade, entretanto, uma busca por parte de uma série de autoras e autores de constituírem uma terceira via de análise sobre o lugar, estabelecendo uma perspectiva mediadora entre as duas correntes de maior destaque sobre esta categoria. Esse não é o meu caso.

A ideia de terceira via, como comumente utilizada para designar uma possível conciliação entre as posturas esquerdistas e direitistas em termos políticos, parte do suposto que posições antagônicas podem se juntarem para dar origem a uma nova tendência política, que se colocaria como sendo uma via de centro que se situa entre uma perspectiva e outra. Para este tipo de construção seria necessário que cada uma das perspectivas políticas desconsiderasse elementos de que discorda em uma outra perspectiva política. A terceira via se coloca, dessa maneira, como uma postura de mediação, onde se concebe que para alcançar um consenso final alguns pontos de discordância ou anteposição entre os polos que se juntam para construir tal mediação não necessitam ser levados em conta.

Ao utilizar mais de uma postura analítica a respeito do lugar não busco, dessa forma, uma terceira via, fazendo vistas grossas para alguns elementos de que discordo. Contrariamente, reconheço que em ambas as posturas há elementos que atritam com meu pensamento e, em função disso, explícito de que deles me distancio e que minhas análises com eles não se relacionam. O melhor termo para designar estas minhas tentativas de

considerar certos elementos tanto das teorizações da Geografia Humanista quanto da Geografia Radical sobre o lugar seria então mais a ‘*bricolage*’ do que a ‘mediação’.

Além das contribuições teóricas a respeito do lugar fornecidas pela Geografia Radical e pela Geografia Humanista, adoto também em minhas análises uma perspectiva de compreensão do lugar relativamente pouco difundida até os anos recentes no Brasil. Esta perspectiva tem emergido a partir do debate sobre a possibilidade de a categoria lugar ser utilizada pela ciência apesar de toda a crítica que ela tem recebido por parte de intelectuais da ciência geográfica e antropológica, que a acusam de se portar como uma dimensão que acaba por reforçar as ideias de essências e identidades formatadas e autênticas. A partir de ressignificações o lugar tem sido visto por intelectuais dessa perspectiva, inclusive, como uma categoria possibilitadora de insurgências na teoria social ocidental. Esta perspectiva, como aponta Escobar (2005), tem realizado desde a década de 1990 estudos inovadores sobre o lugar, relacionando-o mais com as ideias de movimento e transformação do que de pausa e estabilidade, ideias estas que de alguma maneira tanto a Geografia Radical como a Geografia Humanista acabam por sustentar.

Esta perspectiva de lugar que vem se insurgindo a partir de “guetos teóricos” da Geografia e das ciências socioespaciais, tem feito amplamente uso dos discursos pós-coloniais, dos estudos feministas, das correntes interpretativas antirracistas e das teorias antiessencialistas. O que defendem os teóricos e teóricas que comungam das ideias dessa concepção de lugar é que não existe nenhuma essência do lugar para ser descoberta, e que o lugar deve ser concebido mais como algo praticado do que como uma entidade formatada. Escobar ressalta que esta perspectiva analítica busca conceber ainda o lugar como uma instância envolvente de uma multiplicidade de formas de política cultural, como uma dimensão em que a cultura por uma série de aspectos evidencia-se como sendo também um elemento do político.

Uma premissa de fundamental importância para esta perspectiva analítica é a de pensar que os lugares não se opõem ao mundo. Isso, como propõe Cássio Hissa e Rosana Corgosinho (2006), passa por compreender que o mundo está também nos lugares e que os lugares são o próprio mundo. Daí decorre a ideia de que não faz sentido se falar em mudanças no lugar sem se considerar que isso também gera transformações no mundo. Na mesma medida, mudanças na configuração do mundo geram mudanças sobre os lugares. Esta ideia guarda duas importantes questões. A primeira é a de que os lugares não se constituem como refúgios para a freneticidade que hoje o mundo comporta, uma vez que uma mudança no mundo não ocorre numa instância que não seja situada. O mundo que

está em mudança é justamente aquele que habitamos e construímos, portanto, também os nossos lugares. A segunda das ideias é a de que a concepção de que os lugares são o próprio mundo faz com que uma série de sujeitos e grupos tome o lugar como um instrumento e como um projeto político, uma vez que combater as formas de opressão que se estabelecem no lugar se constitui também numa batalha para transformação das estruturas de opressão que se colocam como parte do mundo. Nesse sentido, batalhas por mudanças no lugar, no espaço apropriado pelos corpos, são também batalhas para transformação do mundo.

De acordo com Doreen Massey (2000[1994]), a perspectiva do que poderíamos talvez nomear como uma ‘concepção antiessencialista ou progressista de lugar’, se baseia numa contraposição a uma visão reacionária de lugar, que busca atrelar identidades singulares e essenciais a um sentido de história introvertida. Contra essa ideia de que existem ‘verdadeiros’ significados de lugar e que este somente pode ser compreendido como algo voltado para si mesmo, a concepção antiessencialista busca abarcar as possibilidades de essa categoria ser problematizada a partir de aspectos que não acabem por colar o lugar sempre à fixidez e ao enraizamento. Hissa e Corgosinho (2006), completando essa ideia, chamam atenção ainda para a necessidade de se considerar o lugar tanto a partir dos objetos fixos que o constitui quanto das relações e das mobilidades que lhe dá dinamicidade.

Uma questão delicada se coloca entretanto. É fato que a freneticidade que hoje enxergamos no mundo faz com que uma série de pessoas busque encontrar no lugar uma dimensão de silêncio e paz. Diante do tumulto do mundo o lugar se coloca para muitos, pois, como um refúgio. O lugar acaba se constituindo, nessa medida, como uma localidade imaginária onde poderíamos viver nossa identidade de maneira não problemática, onde tudo possui o seu ‘devido lugar’. O desafio que se coloca para a perspectiva de lugar antiessencialista e progressista é, então, o de erigir uma possibilidade de pensar o lugar numa dimensão em que ele possa ser compreendido como uma dimensão do espaço com características próprias sem que, no entanto, tenhamos que insistir numa perspectiva de lugar como uma entidade que comporta uma identidade necessariamente coesa e coerente. Nas palavras de Doreen Massey, o desafio que se coloca sobre uma perspectiva progressista de lugar diz respeito à “[...] manter a noção de diferença geográfica, de singularidade e até mesmo de enraizamento, se as pessoas quiserem, sem ser reacionário.” (MASSEY, 2000[1994], p. 181-182)

Para Massey, o que é importante salientar nessa concepção de lugar é que podemos pensá-lo com algum sentido de particularidade mesmo sem adotar noções estáticas e defensivas. Isso pode se dar quando pensamos num sentido extrovertido de lugar, quando este é imaginado como algo voltado para fora, e não a partir de um sentimento de herança ou nacionalismo. Também faz parte desse sentido extrovertido de lugar pensá-lo como uma instância portadora de identidades múltiplas. Se as pessoas podem se reconhecerem como portadoras de identidades com origens e conteúdos diversos, porque não poderia também o lugar ser visto dessa forma?

De acordo com a autora, uma perspectiva antiessencialista e progressista de lugar pode ser alcançada, pois, quando compreendemos que a especificidade do lugar não se constitui somente a partir de uma história longa e internalizada, mas verdadeiramente como um lugar de encontros, “[...] a partir de uma constelação particular de relações sociais.” (MASSEY, 2000[1994], p. 184). O lugar, nessa medida, se coloca como abertura para a penetrabilidade. Lugar se faz lugar pela sua relação com outros lugares. Um sentido progressista de lugar assimila isso sem que o lugar se sinta ameaçado, sua especificidade é continuamente reproduzida por várias fontes que não somente a história longa.

O que é importante para o sentido de lugar seria, então, como propõe Massey (2008[2005]), a sua eventualidade. Pensado por esse viés o lugar não se constitui como um objeto ou como superfície, mas como uma esfera daquilo “[...] que não estava previamente relacionado, uma constelação de processos, em vez de uma coisa” (MASSEY, 2008[2005], p. 203). O que faz do lugar algo especial não é, portanto, o romantismo tantas vezes a ele relacionado, mas o caráter do acabar juntos que a esfera do espaço possibilita. Em última instância, o que sustenta a posição antiessencialista e progressista de lugar é a defesa de que não é uma ligação visceral entre indivíduo e espaço que constrói o lugar, mas uma série de negociações identitárias entre sujeitos que utilizam do espaço como instrumento para realização dessas negociações. Negociações entre identidades tornam-se também, dessa maneira, negociação de lugares, onde ambos, identidades e lugares, se constituem como instâncias moventes, com finalizações em aberto e atreladas a movimentos contingentes (MASSEY, 2008[2005]; 2000 [1994]).

A concepção de lugar que adoto para problematizar as corporeidades festivas dos grupos de Congado de que me aproximei está, em grande medida, sintonizada e afinada com a perspectiva antiessencialista e progressista a respeito da categoria lugar. Como poderá ser visualizado ao final deste capítulo, a noção de lugar festivo de que lanço mão se baseia fundamentalmente num entendimento do lugar como essa esfera da relação entre

trajetórias diversas, do lugar como uma constelação de 'estórias' que permite as constituições sociais e participa do movimento da história. Da mesma maneira, algumas formulações sobre o lugar realizadas pela Geografia Humanista e pela Geografia Radical, das quais já salientei que me aproximo, também serão importantes para que eu realize uma problematização sobre o lugar festivo.

Para justificar a utilização concomitante de posturas tão distintas de entendimento da categoria lugar necessito apontar ainda que concebo as categorias, de maneira geral, e a categoria lugar, de maneira mais específica, como elementos pertencentes a uma constelação. Nessa medida, concordo com Rogério Haesbaert (2009) que o nível de abrangência de uma categoria ou conceito, contrariamente ao que mais comumente se concebe, não se dá pela negação ou o seu afastamento de outras categorias. É a partir da interface, das fronteiras, dos limiares e das interseções que as categorias podem se constituir. O nível de abrangência de uma categoria se formula, então, a partir de sua elaboração em relação a uma constelação de categorias. A identidade ou as identidades de uma categoria, um pouco como que na identidade social, se configuram, então, a partir do seu inter-relacionamento com o *outro*. Talvez pudéssemos falar, nesse sentido, inclusive, de alteridades categóricas, em que os elementos instituintes de uma categoria seriam compreensíveis apenas quando colocados em relações de similaridade e diferenciações, de tensões e aproximações, com outras categorias.

Nesse mesmo caminho de proposições, vale destacar a sugestão de Cássio Hissa (2001) que sugere que grande parte daquilo que constitui uma determinada disciplina científica e, talvez, também uma categoria, está fora de seus limites. É o contato, dessa maneira, que permite que as categorias se formulam. Nas fronteiras móveis de seus conteúdos a categoria se institui, então, como um elemento em permanente constituição que se transforma a partir do movimento de renovação da ciência. (HISSA, 2006)

Esta imagem da categoria como algo constituinte de uma constelação faz muito sentido para a maneira como me aproprio do lugar nas minhas reflexões. A ideia de lugar de que me aproximo porta essa condição de contato, tanto com outras categorias quanto com posturas diversas e, por vezes até divergentes, da concepção de lugar. Nessa medida, concordo mais uma vez com Hissa e Corgosinho (2006) que reflexões sobre o lugar geram expectativas sobre a consideração de outras categorias socioespaciais, como paisagem, território, fronteira, região e mundo. O lugar se coloca como sendo algo, pois, pertencente a uma constelação de categorias. Na mesma medida, o lugar é uma noção que se erige também como uma realidade emersa a partir das tensões e contatos entre diferentes linhas

interpretativas e visões de mundo. O lugar também está, dessa maneira, fixado numa constelação de posições de teorias e métodos.

Em suma, o que busquei salientar nessa seção deste capítulo é que a concepção de lugar que adoto faz parte de uma família ou constelação de categorias, conceitos, teorias e métodos. Ao se juntar com outros elementos de fundamental importância para a análise que estou desenvolvendo, como a festa e a corporeidade, o lugar ganha adjetivação, tornando-se o 'lugar festivo'. A categoria lugar, como a concebo está, pois, amalgamada a outros conceitos e categorias fundamentais dessa dissertação e só pode ser compreendido a partir dessa relação. Passemos, pois, ao exame dessas outras categorias e conceitos nas próximas seções do capítulo.

2.2 – Festa na Geografia e nas ciências sociais

Um constrangimento comum acompanha, imagino, a todos aqueles e aquelas que se dispõem a pensar e problematizar em termos científicos os eventos festivos. Diante da complexidade que a constitui e do caráter de fruição a que remete, não há como não lamentarmos as limitações do alcance do texto acadêmico em se aproximar de uma temática de tão grandes amplitudes como a festa. Somos, neste sentido, conduzidos indubitavelmente a uma redução brutal dos elementos que a constituem ao buscarmos dar tratamento intelectual a seu conteúdo.

A questão é, porém, que a festa se constitui num elemento de fundamental importância para compreensão da vida social. Se seriamente incursionamos na aventura de problematizar a organização social dos povos devemos, então, admitir que dela necessitamos nos aproximar. E caso consideremos que os meios disponíveis nas ciências sociais para abarcá-la sejam demasiado precários, o caminho correto a seguir não é desistir de tal aproximação, mas o de identificar os percalços que historicamente fizeram com que festa e ciências sociais se tornassem entes estranhos entre si, se não desconhecidos.

Jean Duvignaud (1983[1974]) possui uma interessante reflexão a este respeito. Propõe o pensador que a epistemologia mais sedimentada nas ciências sociais vem repetidamente buscando fazer crer que somente as categorias mentais da economia de mercado possuem poder explicativo e de teorização sobre as sociedades humanas. Relacionado também a este aspecto, uma série de regiões da experiência humana foi e tem sido desconsiderada e apagada do campo analítico das ciências sociais e humanidades. A recorrente redução das perturbações mentais e psíquicas a causas neurológicas e de

“histeria’, bem como uma noção relativista de influências apenas cartesianas, dimensionam sobre algumas temáticas que à luz de outras teorias que não as hegemônicas poderiam e podem ganhar outros significados.

Admitir a festa como tema e teoria dentro das ciências sociais pode ser, então, uma forma de atribuímos sentido a um fazer acadêmico interessado em mais aspectos da vida humana do que aqueles que já estão postos como mais preponderantes. Evidentemente que desde as proposições realizadas por Duvignaud uma série de perspectivas atritou com os segmentos mais ortodoxos das ciências sociais e causou transformações em suas atitudes. Entretanto, penso que ainda nos dias atuais faz sentido considerar a sugestão deste autor de que, por vezes, “conviria percorrer o trajeto oposto ao caminho de Marx e perguntar quem faz o preço das coisas sem preço e o que transmite valor às coisas inúteis” (DUVIGNAUD, 1983[1974], p. 22-23). Concebo, em concordância com Duvignaud, que a festa é um caminho que pode nos conduzir nesta direção.

Como já sinalizei acima, a festa é uma temática cuja presença e efeito sobre as ciências sociais ainda não atingiu *status* de relevância. Como aponta Léa Perez (2002), mesmo que repetidamente seja mencionada, ainda são rarefeitas as perspectivas que nas ciências sociais e humanidades adotam a festa para além da mera ilustração de outros processos. Mais do que um aspecto secundário do mundo do trabalho, da religião ou de alguns rituais, a festa pode ser vista, pois, como uma realidade com dinâmicas próprias, como um objeto autônomo e um conceito relevante para compreensão da vida social, conectada, ao invés de dependente, de outros processos e eventos.

Rita Amaral (1998) considera que a ausência da festa como temática de estudo e como instrumento analítico nas ciências sociais está relacionada com a centralidade que ganharam nestes campos do conhecimento as questões ligadas ao mundo do trabalho e da religião. A festa foi e tem sido repetidamente concebida como uma questão que não inspira seriedade. Seu caráter de diversão e regozijo é visto por muitos e muitas como elemento estranho à ciência e, portanto, como ocupação para outras formas de organização do pensamento, como as artes ou o senso comum. Por isso, nas vezes em que está presente na ciência, a festa somente é apontada como exemplificação de fatos, quando não concebida como elemento folclorístico que não demanda maior atenção para além da descrição.

Ainda de acordo com Amaral, foi na década de 1970 que os primeiros trabalhos acadêmicos em torno da festa começaram a despontar, na forma de estudos monográficos ou de teses. Por se constituírem em temáticas que despertavam pouca atenção, estes trabalhos foram, entretanto, esquecidos nas bibliotecas das próprias faculdades e institutos

onde foram produzidos, uma vez que não houve interesse do mercado editorial em divulgar trabalhos que, por suposição, não gerariam grandes demandas. Foi somente a partir da década de 1980 que no Brasil a produção de pesquisas sobre a festa começou a se avolumar. Isto, porém, em apenas algumas poucas ciências, como a história, a sociologia e a antropologia, permanecendo ainda como temática secundarizada.

Na Geografia, como aponta Carlos Maia (1999), a adoção da festa foi e tem sido ainda mais restrita que em outras ciências. De acordo com Bernadette Quinn (2005), apenas a partir do final da década de 1980, e mais acentuadamente durante a década de 1990, a festa e os festivais, mesmo que de forma incipiente, começaram a despertar interesse de geógrafos e geógrafas. Maia (2002) sugere que esta ‘negligência’ da Geografia em relação ao evento festivo está relacionada à grande atenção que no Brasil essa ciência tem dado às perspectivas da economia de mercado e à geopolítica de grandes extensões territoriais que atuam na produção socioespacial. Como pondera o autor, na Geografia brasileira

[...] as festas foram praticamente “negligenciadas” enquanto “objetos de pesquisa”. Conseguimos ver a geografia de nossas cidades (no passado, no presente ou até no futuro), sistema bancário, cultivos agrícolas, mares, rios, redes de tráfico, etc., mas não do Kuarup, do Boi-Bumbá, do Bumba-Meu-Boi, das Escolas de Samba, dos Arraiás Juninos, das celebrações à Nossa Senhora dos Navegantes (ou Iemanjá), das Festas de Peão de Boiadeiro, etc. Acerca disso, parece que os geógrafos atribuem aos estudos sociológicos, antropológicos e históricos a força de uma "palavra final", quer dizer, seu "quadro definitivo" já foi traçado nas formulações destas disciplinas. (MAIA, 2002, p. 02)

Maia (2002) aponta ainda que, embora a negligência da Geografia brasileira em relação à festa seja mais grave do que na ciência geográfica em outros países, a ausência do evento festivo como temática de estudo atinge a produção geográfica de maneira geral. Examinando periódicos estrangeiros de grande impacto e qualificação, inclusive os específicos da área de Geografia Cultural, o autor constatou a inexistência ou aparecimento modesto dessa temática como área de estudos geográficos.

Desde o início da década de 2000 vem aumentando sensivelmente, entretanto, a produção de pesquisas geográficas que abordam o evento festivo. Esse incremento é acompanhado, porém, da desvalorização e secundarização dessa temática em relação a outras de tradicional apreciação pela Geografia. Uma consulta às linhas de pesquisa e das disciplinas dos programas de pós-graduação em Geografia no Brasil, nos permite afirmar que a festa, não obstante seu aparecimento em temáticas de teses e dissertações, ainda

necessita repetidamente se justificar como temática de relevância para compreensão da dinâmica socioespacial que não se subordina a outros processos.

O que a identificação da presença rarefeita da festa nas ciências sociais, e de modo especial na geografia, nos permite aferir é que uma ampla gama de estudos está por ser realizada para que se configurem reflexões mais adensadas sobre a realidade socioespacial brasileira, país que, como propõe Rita Amaral (1998), tem a festa como elemento constituidor de sua identidade nacional e que possui, segundo a sugestão de Roberto DaMatta (1979), os eventos festivos como aspecto envolvido no dilema social de seu povo. No caso da Geografia, como aponta Maia (1999), em função da diversidade e quantidade de festas no Brasil, há uma ampla gama de possibilidades de estudos que abordem as territorialidades das festas populares, as redes geográficas formadas pela festa, as interações espaciais, as festas e(m) seus lugares e as espacialidades festivas. Em função disso uma “frequência” maior à festa necessita ser realizada. Passemos, pois, ao exame de suas teorias e reflexões mais relevantes e consagradas.

A quase totalidade dos estudos sobre a festa acaba por ser tributária das teorizações a respeito deste evento erigidas por Durkheim (1989[1912]) em *‘As formas elementares da vida religiosa’*. De fato, esse pensador problematizou aspectos fundamentais sobre a religião e o ritual que permitiram que análises da festa ganhassem densidade teórica ao se apoiarem em suas reflexões. Como já salientei no capítulo anterior, em *‘As formas elementares’* Durkheim propõe um entendimento sobre as dimensões do sagrado e do profano a partir de uma abordagem que coloca a vida coletiva como sendo o aspecto mais preponderante das formas de culto baseadas na religião. Nesse sentido, os eventos coletivos são vistos pelo pensador como um momento de efervescência, onde indivíduos reunidos em cerimoniais se colocam em estados de transmutação de uma situação da vida diária, baseada no trabalho, para uma condição onde podem, a partir do encontro com uma coletividade, entrar numa situação de prazer e júbilo que os reintegra a sua natureza primordial.

Nestes encontros com a coletividade, os indivíduos se dispõem à realização de excessos que modificariam os encargos à que se impõem e a que são impostos no cotidiano. As ‘efervescências coletivas’ a que se refere Durkheim acabam, pois, por transformar os contornos das práticas lícitas e ilícitas estabelecidas na vida comum, já que o indivíduo se torna parte de um coletivo e não mais responde por um papel social que lhe impõe limitações. A partir da contribuição de Durkheim os eventos festivos passam, então, a serem concebidos por um viés do cerimonial religioso, por religar os indivíduos entre si e

colocá-los em contato com o transcendente em momentos de estabelecimento de outros níveis de consciência que a efervescência coletiva possibilita.

Duvignaud (1983[1974]) estabelece um entendimento do evento festivo semelhante, em diversos pontos, com as ideias de Durkheim. De acordo com Duvignaud, nos momentos de reunião para celebração ou festejo de algo, a aglomeração de indivíduos transforma as maneiras de organização da consciência coletiva. A aglomeração de corpos, que em outras situações poderiam ser vistas como ‘multidão’ ou ‘massa’, se torna neste momento um coletivo, que a partir da instauração de um ‘nós’ ativo se difere do restante da sociedade. Esta coletividade que se constitui para festejar passa a possuir então uma ação comum que visa o regozijo e o prazer do ‘estar-junto’.

Neste sentido, de acordo com DaMatta (1979), as festas acabam se constituindo como momentos extraordinários da vida social que possuem a alegria e o regozijo como marcas. Opondo-se a vida ordinária, vista como negativa e enfadonha, o momento festivo se coloca como um instante composto por valores altamente positivos. Isto faz, como propõe Perez (2002), que a festa se institua num ato coletivo em que o ‘extra-ordinário’, o ‘extra-temporal’ e o ‘extra-lógico’ instaurem um momento da vida social que se distancia da vida comum marcada pelo cotidiano. A festa se efetiva, assim, pelo excesso e pela transgressão daquilo que tediosamente se repete no dia-a-dia.

A festa é, nessa medida, algo do qual se participa e jamais algo que apenas se assiste. A participação é, por sua vez, como ressalta Maia (1999), a atitude de tomar parte de algo em uma coletividade, de ir intencionalmente ao encontro do *outro* com a finalidade de com ele estabelecer relações e encontros. Este estar-junto a partir da participação não possui, porém, o mesmo sentido cotidiano de encontrar-se reunido somente a pessoas com as quais *a priori* já possuímos laços, como amigos, familiares e vizinhos. Estar-junto no caso da festa é se dispor a ir ao encontro do *outro* que diante de uma coletividade concebemos como ‘estranhos’ e que tornamos ‘próximos’.

Neste sentido, sugere Amaral (1998) que a boa festa não é aquela em que simplesmente muitos estão presentes, mas em que diversos indivíduos estão com vontade de participação. Duvignaud (1983[1974]) ao fazer considerações sobre a participação argumenta que esta se estabelece a partir da sensação mais viva do ‘nós’ do que do ‘eu’, em que a comunicação muitas vezes silenciosa é tão importante quanto a troca de palavras. Este autor pondera, porém, que essa comunhão realizada na participação da festa não suprime a tensão. O caráter de comunhão existente na festa está no sentido de partilhar relações, o que não implica na extinção de velhos conflitos ou na interdição do surgimento

de novos. Dessa maneira, como propõe Perez (2002), embora a festa se constitua num momento marcado por valores altamente positivos, balizados pela alegria, regozijo e prazer, dela não estão ausentes a angústia, a violência e a dor. Configura-se, porém, que a desordem, o tumulto e a “violência festiva” são criadores e fundadores. O sagrado da festa é, então, de um tipo particular, é um ‘sagrado de transgressão’. Festa neste sentido talvez também seja, pois, além de participação, fruição; um evento que não resolve as dores do mundo, mas os ressignifica e redimensiona.

O sacrifício é outro dos elementos relacionados à participação nas festas. Como aponta Maia (1999), as práticas de sacrifício nos eventos festivos geralmente estão relacionadas ou com o intuito de alcance do prazer, ou envolvidas no pagamento de promessas e realização de penitências. A primeira atividade está relacionada às festas de caráter laico, onde o folião busca, como recompensa do sacrifício, o regozijo e o exibicionismo. No sacrifício de caráter festivo-religioso, por sua vez, a promessa ou a penitência se relacionam com a expressão da fé e da devoção. Para este último Duvignaud (1983[1974], p. 137) pondera ainda que o objetivo do sacrifício está relacionado com a intenção de “[...] constringer Deus a intervir nos negócios dos homens. [...] tentar acometer a natureza e controlá-la”.

O debate acima realizado acaba apontando para o espaço geográfico como dimensão de relevância para que as festividades possam se efetivar. Por ser a festa um evento de caráter eminentemente coletivo, ela encontra no espaço uma extensão e um instrumento para que possa se estabelecer. Como aponta Duvignaud, é no espaço e através dele que o ser humano se comunica, exterioriza suas vontades e desejos. É nele e através dele que os grupos podem tomar consciência de sua condição de coletividade, realizar atos de efervescência e entrar em contato com dimensões com as quais ainda não se relacionavam. O espaço constitui ainda um indicador da luta permanente entre o homem e a natureza, onde as dimensões do sagrado, a partir de atos rituais, ganham visibilidade. Assim sendo, como ressalta Duvignaud (1983[1974], p. 35), “os grupos, as nações defrontam um espaço que define sua existência”.

A festa ganha concretude no espaço. O evento festivo apodera e se apropria das ruas, pátios e praças para que os festejantes partilhem com uma coletividade sentidos para a celebração. A partir das festas as coletividades constroem ainda “[...] uma complexa geografia de lugares sagrados, de abrigos místicos, de cemitérios, de itinerários mitológicos (DUVIGNAUD, 1983, p. 40)”. O espaço se constitui, pois, no *locus*

privilegiado para que aconteça a comunhão de que as efervescências coletivas do evento festivo tanto necessitam.

Neste mesmo caminho propositivo, DaMatta (1979) analisa ainda que o fato mais marcante dos atos rituais se constitui no deslocamento dos objetos de seus lugares. Assim, é a partir do deslocamento de objetos e pessoas por determinados espaços que o ritual festivo se elabora. As peregrinações, por exemplo, constituem-se no ato de sair de casa ao encontro dos irmanados pela fé, num ato de abandono dos laços de substância em busca de laços políticos e sociais através da religião. A saída de casa em direção à rua e outros caminhos exteriores pode mesmo ser vista como um dos elementos mais significativos dos eventos festivos. A festa é, portanto, como pondera Perez (2002), uma coisa pública e do domínio da rua. Afinal, tanto o festar como o ato de sair de casa coincidem em um abandono consciente de uma situação de controle, onde todas as coisas são domináveis, rumo a circunstâncias em que as coisas estão fora de seus lugares, onde os imprevistos e os acidentes são iminentes (DAMATTA, 1979). Quando a festa acontece no interior das habitações, o espaço da casa ganha o sentido e é tomado pelo movimento da rua. Festa e rua são, dessa maneira, os lugares das paixões, da mundaneidade. O espaço é, pois, uma dimensão fundamental do festar.

Definidos os aspectos elementares do evento festivo, é necessário que estabeleçamos algumas distinções dos seus significados em relação a outros eventos que comumente são associados à festa. Como aponta Perez (2002), embora a festa possua grandes imbricações com outros eventos, tais como as cerimônias, os rituais e o divertimento, seus conteúdos não são redutíveis a estes outros momentos da vida. É necessário então que especifiquemos contornos conceituais mais precisos para a festa.

Uma distinção que comumente é realizada pelos teóricos e teóricas da festa é entre o seu conteúdo e o dos espetáculos. Como ressalta Perez, festa tem por exigência a participação ativa daqueles que a ela se dispõem. Dessa maneira, só festeja aquele ou aquela que se expõe, que abandona a si mesmo para entrar em ‘con-fusão’ como o *outro*, quer dizer, aquele ou aquela que deseja estar-junto. Na mesma medida, a festa se diferencia também do jogo, uma vez que, como ressalta Duvignaud (1983[1974]), o propósito deste é o de seguir regulamentos e o daquela o de transgredir regras e praticar o ‘desvario’ e o ‘deboche’, elementos não constituintes das atividades de jogo. A festa se diferencia ainda da comemoração, uma vez que esta última está ligada a um desejo de conservação. Comemorar é lembrar, solenizar recordações. A festa, embora por vezes esteja ligada à memória, tem, contrariamente, um sentido totalmente diverso do comemorar. A festa

possui um ímpeto destruidor, “[...] um esforço para arrancar as sociedades à passividade das coisas” (DUVIGNAUD, 1983[1974], p. 138).

Outra aproximação muito comumente realizada, sem que maiores cuidados conceituais sejam estabelecidos, são feitos entre a festa e os rituais. Perez (2002, p. 20) ressalta, entretanto, que há substanciais distinções entre seus conteúdos: “é a densidade da festa – seu caráter de efervescência coletiva, de exaltação de paixões comuns – e seu caráter *extra-temporal* e *extra-lógico* que a distinguem tanto do ritual quanto da simples diversão”. De acordo com Duvignaud (1983[1974]), embora alguns rituais, como os cerimoniais religiosos, por diversas vezes apareçam conjugados com a festa, eles não se confundem. Aos rituais religiosos falta o questionamento que ultrapassa o quadro social já cristalizado, aspecto necessariamente presente nas festas. Embora estes dois eventos sejam ainda atividades de caráter público, como ressalta Perez (2002), a festa comporta níveis mais elevados de júbilo e finalidades mais graves de excesso do que os cerimoniais de ordem religiosa. Somente quando aparecem junto à festa é que os rituais religiosos carregam sentidos transgressores, acometidos pelo caráter destruidor da festa. Ainda a respeito dos rituais, Duvignaud (1983[1974]) aponta que a festa não deve com ele ser confundida, quando este se configura em práticas que buscam assegurar poderio e prestígio, como nos rituais da realeza. Isto porque a festa não tem por intenção manter regulamentos pré-estabelecidos nem ideais fixados, como os de coragem, glória e sabedoria que a realeza busca assegurar. Contrariamente a estes rituais, a festa tem por intenção o despojamento e o não obediência a ordens e hierarquias.

Não obstante este distanciamento entre a festa e alguns dos sentidos de ritual, grandes ligações são feitas entre estes dois elementos. Isto porque, conforme nos aponta Mariza Peirano (2006), os rituais não se separam de maneira absoluta de outras formas de comportamento. Avançando um pouco em relação aos autores e autoras que defendem uma postura de que festa e ritual são elementos distintos, teóricos e teóricas sobre a questão do ritual, como DaMatta (1979) e Peirano (2006), argumentam que o ritual não constitui apenas um tema a ser problematizado e que, portanto, possa ser correlacionado ou distinguido da festa. Para estes autores, o ritual constitui também, e em grande medida, numa forma de abordagem teórica que, a princípio, pode ser utilizado como instrumento interpretativo para analisar um grande número de eventos do cotidiano ou de momentos especiais da vida social relacionados às festas, a religião ou a outros aspectos da existência grupal. Dessa maneira, além de serem concebidos como tipos especiais de eventos da vida coletiva que revelam representações e valores da história de determinados grupos

(PEIRANO, 2003; 2006), os rituais também são compreendidos como uma maneira de problematizar as dramatizações, simbolizações e ritualizações da vida construída coletivamente (DAMATTA, 1979; PEIRANO, 2006).

Por tudo que já foi dito até aqui a respeito da festa, já se torna nítido que são inúteis as tentativas de sobre ela buscar construir uma teoria geral. Por mais que busquemos enxergar em seus contornos certas elementaridades e algumas constâncias nos contextos em que se manifesta, o que se configura é que a festa não se realiza da mesma forma em todos as situações, classes sociais, espaço-temporalidades ou para os diferentes sujeitos. Como aponta Nestór Garcia Canclini (1983), a festa somente pode ser compreendida a partir das estruturas sociais, ao qual eu acrescentaria as composições espaciais, em que ela se situa e gera situacionalidades. Torna-se pouco frutífero, pois, tentar compreender a festa de maneira geral ou de forma especulativa. Em termos de teoria o que podemos alcançar sobre a festa é um pano de fundo geral sobre o qual podemos balizar nossas buscas e esforços interpretativos, a fim de que não caiamos num vazio conceitual ou numa ausência de critérios e referenciais. A compreensão da festa deve ser configurada, entretanto, a partir do seu estudo em seus contextos. Para alcançar uma perspectiva de análise das festas que elegi para esta pesquisa devo indicar ainda, pois, as suas correntes interpretativas de maior destaque no campo da teoria, a fim de situar minha análise.

Duas são as perspectivas principais que guiam o entendimento sobre os eventos festivos a partir das ciências sociais: uma que concebe a festa como evento descolado, em certa medida, do cotidiano e subversor da ordem instaurada; e outra, que vê nas festas uma forma de manutenção dos fatos que se estabelecem na vida ordinária e do trabalho. Esta última perspectiva encontra-se sintetizada e analisada na obra de Canclini (1983). Este autor reúne em suas reflexões os argumentos principais que buscam caracterizar a festa como um evento resguardador da ordem cotidiana que reproduz e faz permanecer as contradições da sociedade quando esta não se encontra em momentos de celebração. Para Canclini, a festa não pode se constituir num momento ou evento de subversão porque a função primordial da festa seria mais a de restaurar a ordem econômica e revigorar os laços e as contradições sociais do que fazer com que a sociedade possa sair de si mesma. Assim, para o autor, o evento festivo funciona mais como um instrumento através do qual a sociedade pode penetrar em si própria do que como um evento que instaura novos tipos de relações e novas possibilidades para o curso da sociedade.

Este entendimento de Canclini sobre a festa, em certa medida, pode ser explicado por suas análises sobre o evento festivo se concentrarem apenas na relação destas com o

capitalismo. O foco analítico deste autor se estabelece na busca de entendimento da cultura popular em contraste a uma cultura dominante, portanto, a partir do conflito e das desigualdades que todas as práticas capitalistas indubitavelmente geram. Para tanto, Canclini diz se distanciar de toda a análise fenomenológica da festa, que busca compreendê-la a partir dos aspectos da religião ou de certa antropologia que busca conceber a festa como uma atividade de rompimento com o cotidiano. Assim sendo, o autor defende que quando são estabelecidos distanciamentos entre o mundo ordinário e os momentos de exaltação pela festa, as explicações para estes fatos devem sempre ser buscados na história cotidiana e não a partir de seu deslocamento do mundo do trabalho. Caso a festa chegue a causar reversões na ordem é apenas para permitir espaços e momentos que não ameaçam o posterior retorno das coisas a seus devidos lugares.

A proposta de Canclini é então a de uma abordagem materialista da festa, em que seu simbólico seja compreendido a partir das carências rotineiras dos foliões em termos de subsistência e de suas insatisfações econômicas. O autor, a partir dessa abordagem materialista da festa, faz interessantes reflexões sobre a cultura popular, ao sugerir que as festas por essa cultura produzida não devem ser vistas a partir de um olhar romantizado que apenas busca exaltar suas características particularistas. Canclini chama atenção também para o olhar mercadológico com vistas ao lucro que acaba sendo lançado sobre as festas no mundo contemporâneo. Análises baseadas nessa perspectiva muitas vezes não levam em consideração, porém, que assim como o capitalismo cooptou a festa, esta também o cooptou. É interessante, então, que perspectivas materialistas que analisam os efeitos do capitalismo sobre as ‘comunidades tradicionais’ estejam também atentas às respostas que essas mesmas comunidades buscam dar ao capitalismo.

A outra perspectiva de grande destaque a respeito do evento festivo encontra em Jean Duvignaud (1983[1974]) um de seus maiores expoentes. A concepção de festa erigida por este autor busca concebê-la, contrariamente à perspectiva materialista, como um evento que subverte a dinâmica social instaurada no cotidiano. A festa seria, então, um evento catártico que produz profundas modificações na ordem instaurada. A cada acontecimento festivo são geradas sequelas na estrutura social que acabam por propiciar o movimento de renovação da história. A festa, sob esta ótica, teria o poder de contraverter certas hierarquizações instauradas e criar fissuras na estrutura social vigente. De acordo com Duvignaud, os eventos festivos não seriam então aspectos ilustrativos de uma cultura, mas uma afronta a seus elementos. Nesses termos, a festa seria considerada mais como um desmanche da cultura do que como prática que visa sua conservação. Festar se constitui,

pois, no ato de se colocar num movimento avassalador onde os referenciais da vida são destruídos para que o movimento da história e dos espaços ganhe novos contornos. Não haveria, assim, finalidade para as festas, já que sua dinâmica se estabelece rumo ao encontro com o desconhecido, com o acidental, enfim, com o novo. Ela não estaria, pois, no nível da percepção, mas no do imaginário.

Ainda a respeito da perspectiva da festa como subversão, é necessário salientar que, de acordo com a concepção de Duvignaud, a produção de saberes ou de experiências não seria um compromisso do evento festivo. A este caberia, antes, a destruição das experiências e saberes tal como os conhecemos em um determinado momento. Ao festar, o ser humano se coloca numa situação de entre-lugar, passando a ocupar simultaneamente duas dimensões. Ao mesmo tempo em que ele é o que é, ele é também um permanente devir. Diferentemente da perspectiva materialista a respeito do evento festivo, na concepção da festa como subversão esta é vista, pois, mais a partir da perspectiva do imprescindível do que do inelutável. O caráter de repetição que a perspectiva materialista concebe para a festa seria, nesse sentido, mais comum a outros eventos, como os rituais, do que à festa propriamente. Isto porque, como ressalta Duvignaud, nem a festa nem a vida são trágicas imposições ao ser humano de uma existência calcada somente na busca de saciar as necessidades básicas do animal. Trágica é a festa repetida, que não permite ao humano se reinventar pela destruição criativa da festa.

O que mais comumente tem sido realizado na contemporaneidade nos estudos sobre a festa é uma tentativa de mediação entre essas duas principais perspectivas dos estudos sobre o evento festivo. Amaral (1998) e Maia (1999), por exemplo, sugerem uma perspectiva mediadora a propósito das festas que assuma uma postura mais ventilada que supere tanto os exageros materialistas quanto as exacerbações idealistas. Acredito, porém, podermos encontrar dentro dessas próprias perspectivas, que *a priori* se antepõem, pistas do caminho a seguir nesta direção. Canclini (1983), por exemplo, chega a sugerir o entendimento da festa como fissuras entre diferentes espacialidades e temporalidades, uma forma de compreender os interstícios entre maneiras distintas das culturas se estruturarem. Duvignaud (1983[1974]), por sua vez, propõe um abandono dos referenciais hegemônicos para a busca de novas epistemologias para compreensão das sociedades. Na proposta dos dois autores, Brasil e América Latina são, direta ou indiretamente, apontados como possibilidades dessas novas epistemologias ou de realização de fissuras na epistemologia dominante.

Neste sentido, a tentativa de uma compreensão “à brasileira”, e também segundo moldes latino-americanos, da festa pode, conforme a sugestão de Amaral (1998), Duvignaud (1983[1974]) e Canclini (1983), nos conduzir à compreensão da festa como um elemento que intercepta dimensões culturais, categóricas e simbólicas. Como propõe DaMatta (1979, p. 15), discutir o Brasil é uma forma de compreender as zonas de encontro e mediação a partir das festas e dos rituais. “É nessas zonas que renascem o poder do sistema, mas é também aqui que se pode forjar a esperança de ver o mundo de cabeça para baixo”.

Realizada esta reflexão sobre os significados que a festa possui para a Geografia e para as ciências sociais, estabeleço por ora mais uma pausa para que um novo conceito de relevância para esta pesquisa seja problematizado. Na próxima seção deste capítulo realizarei ponderações em torno da ideia de corporeidade, noção que se conjugará à ideia de festa para que enfim eu possa adjetivar o conceito de lugar que nessa pesquisa adoto e substantivar a noção de festa de que lanço mão. A partir da tríade ‘lugar, festa e corporeidade’ poderei então realizar algumas proposições a respeito do ‘lugar festivo’.

2.3 - Ensaio a corporeidade: corpo e espaço como fundamentos da identidade

Esta seção se propõe a ser um ensaio, uma experimentação. Penso que esta seja a alternativa viável quando nos deparamos com uma questão na realidade e não encontramos suficientes argumentos científicos para problematizá-la. Com isso não pretendo sugerir que os escritos aqui realizados constituam um rascunho ou esboço, mas antes uma tentativa de organização de reflexões a respeito de uma noção ainda pouquíssimo trabalhada na Geografia: a de corporeidade.

Parto de um problema já colocado em outros campos do saber. Paul Connerton (1999[1989]) chama atenção para o reducionismo criado pela ciência ao eleger a hermenêutica como possibilidade única ou hegemônica de interpretação de fatos e eventos. A supremacia da linguística dentro das ciências sociais e humanidades consagrou as inscrições como instrumento exclusivo ou principal através do qual poderíamos acessar elementos da realidade. As práticas de incorporação, em decorrência deste fato, foram relegadas a um segundo plano e estimularam pouco a produção de reflexões.

No meu caso, como pesquisador das performances festivas, as práticas de interação entre corpo e espaço são extremamente significativas para decodificação das construções de identidades e de lugares. Mas um entrave é aí colocado: com que referenciais trabalhar

para pensar as práticas de organização espacial que não estão estabelecidas somente no nível das inscrições? Fatos memoriais e da gestualidade muitas vezes se constituem somente em expressões fugazes, em contextos onde a espacialidade é estabelecida unicamente pela presença corporal, como uma dança ou ritual.

É neste sentido que esta seção se propõe a ensaiar a corporeidade, buscando reunir e problematizar alguns esforços de interpretação das identidades a partir das interseções estabelecidas entre o corpo e o espaço. Não pretende ser, desta forma, uma reflexão conclusiva ou definidora de uma categoria. Almeja, antes, ser um texto fecundante, contribuindo para a edificação de mais argumentos para constituição de uma ideia de corporeidade envolvida na produção de identidades socioespaciais.

Por isso proponho um ensaio. Este gênero de composição é, como exercício de vida e de escrita, como defende Cássio Hissa (2006), o estabelecimento de uma possibilidade da provisoriedade, da experimentação e do improvisado; alternativa vislumbrável para quando as definições nos parecem escassas ou evasivas. Outra característica do ensaio que me estimula sobremaneira para a escolha do estilo é sua imprevisibilidade, que em sua aparente imprecisão talvez seja a mais exata possibilidade de configuração do novo. Neste sentido, concordo também com Vilém Flusser (1988, p. 96), quando este autor propõe que “[...] o ensaio não resolve, como faz o tratado, o seu assunto. Não explica o seu assunto, e neste sentido não informa os seus leitores. Pelo contrário, transforma o seu assunto em enigma. Implica-se no assunto, e implica nele seus leitores. Este é o seu atrativo.”

Esta seção busca, dessa maneira, problematizar o corpo e o espaço como conceitos importantes para a compreensão do debate contemporâneo sobre a construção das identidades sociais. Nela desenharei argumentos que acabarão por propor que estas duas dimensões, quando se interceptam e passam a constituir a dimensão da corporeidade, fundamentam grande parte dos supostos de criação do par que dá suporte a ideia de identidade, qual seja: diferença e identificação.

Tanto o corpo quanto o espaço são noções de difícil definição na teoria social, por estarem constituídos tanto nas dimensões ontológicas quanto epistemológicas da realidade. Desta maneira, o corpo humano e o espaço geográfico ao mesmo tempo em que estão presentes na vida cotidiana dos sujeitos são formulados como abstrações conceituais em tentativas de aproximação teórica dos elementos que constituem a realidade. 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. Quando problematizados por sistemas

metódicos de pensamento, como o saber científico, o corpo foi geralmente tomado como aquela realidade biológica que age de acordo com a determinação dos genes, enquanto o espaço foi adotado como uma realidade que se molda de acordo com as determinações das forças físicas da natureza. Tomados de forma simplista, corpo e espaço foram adotados, pois, como superfícies passivas sobre as quais se inscrevem as forças e processos ativos que moldam realidades. Subestimados como não possuidores de organicidade ou força endógena, foram tomados muito mais como resultados de processos do que como agentes ativos na produção da realidade social.

Diversas perspectivas, porém, empreenderam tentativas de desconstrução do corpo como uma realidade essencialmente biológica. Judith Butler (2001; 2003), por exemplo, numa postura de superação desta simplificação da ideia de corpo, nos auxilia no entendimento de seus significados numa perspectiva não reificadora. O pensamento desta autora é emblemático nas tentativas de instituir um entendimento do corpo como uma materialidade construída, e permanentemente reconstruída, socialmente. Teóricos e teóricas que compartilham desta visão defendem que todo indivíduo nasce imerso numa sociedade onde estão definidos os significados de seu corpo, dentro de um mundo já culturalmente organizado. Com este argumento justificam que o corpo nunca é algo pronto, mas sempre uma contingência apta a ser reconstruída pelas fissuras da história. De acordo com esta perspectiva, são as práticas discursivas que, em contextos diversos, dão sentido às significações e abrem, para os corpos humanos, o campo de possibilidades das formas que eles podem assumir e das transgressões que podem realizar.

Connerton (1999[1989]), avançando nesta definição, argumenta que não é satisfatório dizer que o corpo é uma construção social ou resultado de práticas discursivas. Esta perspectiva, de acordo com o autor, sugere que o corpo remete a um conjunto de significações de algo. Para o teórico, o corpo não seria simplesmente uma possibilidade de acesso a algo, um meio de se chegar ou acessar certa realidade; o corpo seria em si próprio um processo, passível de ser explicado por dinâmicas próprias e não como depósito de informações e ações.

Assim como o corpo, a concepção corrente de espaço no pensamento científico também foi prolongadamente relegada a um *status* de receptáculo de forças. Geralmente concebido como palco sobre o qual se desenvolve o teatro da vida social, o espaço, como dimensão das práticas humanas, foi repetidamente negado ou negligenciado. Milton Santos (2008[1996]), ao propor que o espaço é o resultado do embate dialético que se estabelece entre a sociedade e a natureza, contribuiu significativamente para ressignificar este

conceito, trazendo para a teoria social a definição desta dimensão como um sistema indissociável de objetos e ações, constituindo, portanto, um produto social. O autor chegou mesmo a revolucionar o pensamento sobre as espacialidades humanas ao propor novos aspectos teórico-metodológicos que sugeriram uma abordagem mais crítica das formas de constituição das estruturas espaciais.

Para Alicia Lindón (2008), a perspectiva do espaço como um produto social, que traz em suas postulações grande ênfase no material, teria formulado, entretanto, uma concepção do espaço apenas como um objeto, uma coisa ou um fato social. A proposta da autora é a de que o espaço, quando pensado como uma constituição social, que agrega aspectos materiais e aspectos do mundo vivido, representado e experimentado, se aproximaria mais da ideia de um conceito verdadeiramente ligado às práticas humanas.

Esta breve reflexão sobre as concepções de corpo e espaço não pretende, entretanto, ser um debruçamento aprofundado sobre estes conceitos. A intenção de situar minimamente estas noções foi a de introduzir a ideia de corporeidade como um parâmetro possível para debate das interseções entre o corpo e o espaço na constituição das identidades sociais. Este estabelecimento de entendimento do corpo e do espaço como constituições sociais é, pois, apenas uma elucidação para podermos melhor definir a noção de corporeidade. Passemos a esta reflexão.

A corporeidade pode ser pensada, baseando-se nas proposições de Yi-Fu Tuan (1983[1977]), como 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. O trecho a seguir de um questionamento sobre a constituição dos corpos por Donna Haraway (2000[1991]) é ilustrativo desta ideia de corporeidade e nos ajuda a elucidar a questão: “Por que nossos corpos deveriam terminar na pele? Ou por que, além dos seres humanos, deveríamos considerar também como corpos, quando muito, apenas outros seres também encapsulados pela pele?” A ideia proposta pela autora é a de que os elementos constituintes dos corpos se estendem a outras dimensões da realidade e delas se nutrem, como as formações espaciais, por exemplo.

Antes, porém, de aprofundarmos nas sugestões sobre as práticas de corporeidade temos de melhor nos situar no debate contemporâneo sobre as práticas corporais e as práticas espaciais.

Connerton (1999[1989]) define como práticas corporais as atividades realizadas a partir do corpo que acabam por comunicar mensagens ou transmitir informações, conhecimentos ou memórias. O autor sugere que grande parte das atividades humanas são organizadas de acordo com esta forma de comunicação, mesmo quando já não está presente a dimensão corporal. As práticas de inscrição são exemplos disso: museus e bibliotecas seriam esforços de conservar em artefatos as práticas corporais que não mais podem ser executadas ou ritualizadas pela impossibilidade da presença de um corpo. As cerimônias, convenções e técnicas do corpo, guardadas suas devidas especificidades de conceituação, formariam em somatório o conjunto das práticas corporais. Nossas gestualidades, posturas e hábitos seriam, dessa maneira, a conjunção de uma série de aspectos de nossas experiências sociais do mundo que, se constituindo em nossa memória cognitiva, nos ligam como sujeitos pertencentes a um determinado contexto social e espaço-temporal. A maneira de nos portarmos corporalmente diante de certas situações, como de desenvolvimento de certa habilidade de manuseio de instrumentos ou de manifestações de dança em certos rituais de festividade é, em grande medida, resultado de nossas socializações com nossos grupos e lugares de vivência. Acionamos nestas situações aspectos memorialmente incorporados.

Angel Pino (1996), ao se propor a problematizar a categoria espaço na Psicologia, nos fornece elementos para sugerir que as práticas corporais não se encerram em si mesmas, mas se estendem para outras dimensões da realidade. O autor apresenta a forma como diversos autores clássicos na Psicologia indicam que a tomada da consciência corpórea do sujeito passa necessariamente pela instituição de uma noção de espacialidade e de práticas espaciais, são os casos de Merleau-Ponty e de Piaget. Ao analisar as concepções de Merleau-Ponty sobre o espaço, Pino argumenta que este teórico concebe o espaço não como um meio onde as coisas se situam, e nem mesmo como uma realidade em si ou qualidade das coisas, mas como aquilo que permite que as coisas se posicionem. Seria a espacialidade, desta forma, uma das principais maneiras pela qual o sujeito corpóreo constrói sua experiência de mundo. É aí que Merleau-Ponty sugere o conceito de corporeidade para que possamos compreender as intersecções estabelecidas entre o corpo e o espaço. De acordo com este pensador (*apud* Pino), a existência de um mundo material necessita de um sujeito corpóreo, que por sua vez 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. Nas palavras de Pino (1996, p. 58) “a corporeidade é o nome dado à experiência de nossa materialidade, a experiência que temos do espaço está relacionada não com a matéria, mas com a experiência que temos da matéria”. Experiência esta que, vale ressaltar, sempre se dá de forma coletiva.

Piaget, por sua vez, de acordo com a interpretação de Pino, concebe que embora o espaço tenha uma realidade concreta, ele não possui necessariamente uma existência física. Este teórico entende que a ideia de espaço é construída pelos sujeitos em sua interação com os objetos, ao organizar as relações estabelecidas entre os corpos e objetos que percebemos e concebemos.

Ao apresentar sua própria concepção de espaço, Pino (1996, p. 62) sugere que este “é a experiência que um ser tem de seu movimento no meio de objetos organizados de uma certa forma.” E que a corporeidade humana se constitui na relação do sujeito com o seu mundo, portanto, da realidade corpórea dos sujeitos com seu espaço.

É nesta posição conceitual de corporeidade que me apoio para mais diretamente discutir a questão a que me proponho problematizar nessa seção do texto, qual seja, a de pensar como as práticas de corporeidade se constituem como um dos elementos instauradores das identidades.

Como argumentam Denise Jodelet (1998) e Kathryn Woodward (2000), identidade e diferença são processos sociais que caminham juntos. Estes dois processos são, portanto, complementares. A ideia de identidade é marcada pela compreensão de que existe uma diferença que permite o balizamento daquilo que é distinto para se estabelecer o que é igual.

De acordo com Woodward, o *corpo* é um dos principais *lugares* envolvidos na afirmação de fronteiras que definem um ‘nós’ em relação a alguns ‘outros’. Isto não somente no sentido essencialista da marcação das identidades a partir do corpo biológico; a ideia é de que as práticas corporais são o que, de fato, marcam a construção das identidades. Portar-se de uma ou outra maneira é o que nos liga, por exemplo, a um referencial de masculinidade ou feminilidade, de pertencimento a uma certa nação, raça ou etnia. Por conseguinte, a dimensão espacial, que permite a existência de um ‘nós’, está configurada nesta relação. Construir uma prática corporal que marque uma diferença grupal envolve necessariamente uma apropriação espacial e uma qualificação de espaços como pertencente a uma determinada coletividade. Os gestos que estamos habituados a

realizar são, no entendimento de Connerton (1999), uma referência e expressão espaço-visual de nossa memória cognitiva ou memória hábito, por exemplo.

Desta maneira, 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. Em ambos os casos, como argumenta Woodward (2000), a representação é o que dá subsídios à possibilidade da diferença, e tanto corpo quanto espaço são alvos da representação social, seja por meio da marcação de sistemas simbólicos, seja através das formas de exclusão social. O trânsito entre a marcação da diferença e os sistemas de classificação estabelece a corporeidade como um componente chave para a construção das identidades.

A título de exemplo podemos pensar como as metrópoles contemporâneas condensam formas de marcação da diferença e da identificação a partir das ideias acima expostas. As favelas são uma forma de construção de uma identidade representada. O imaginário coletivo vem sendo cada vez mais levado e ideologicamente condicionado a classificá-las como lugares que concentram um acúmulo de miseráveis responsáveis por todas as mazelas das grandes cidades, em termos de violência e de degradação da paisagem estética urbana. Os grupos externos a esta realidade julgam serem capazes de reconhecer a corporeidade daqueles que habitam estes espaços. O termo *favelado* é uma expressão que sinaliza justamente isto, uma prática corporal específica marcada por um espaço de marginalização que define, em grande medida, as possibilidades de vida e as formas de comportamento e postura. Temos aí um exemplo de diferenciação criada por um olhar externo ao grupo, que o define de acordo com certa representação estabelecida através de sistemas classificatórios.

Por outro lado, temos também a marcação “voluntária” da diferença. A proliferação da grande diversidade de grupos sociais que na cidade se reúnem para o encontro com os seus “mesmos” é exemplo disso. Grupos jovens, como de *emos*, *skinheads*, *funkeiros*, *rockeiros*; grupos religiosos, como *carismáticos*, *pentecostais*, *ortodoxos*; e outras formas de balizamento da identificação grupal, como agremiações de escolas de samba e torcidas de futebol; são maneiras de marcação de identidades a partir da tentativa de criação de um sistema simbólico baseado em práticas corporais comuns, com asseguarção de espaços apropriados e territorialmente delimitados para suas atividades e intervenções concretas na realidade social.

Para avançarmos neste caminho de reflexões temos, entretanto, que indagar sobre os processos que convertem as diferenças em processos de alteridade. De acordo com Jodelet (1998), a alteridade é um processo de construção do *outro* a partir de sua oposição ao quadro de um 'nós'. Neste processo, buscamos tipificar, desvalorizar ou estereotipar as práticas do *outro* a partir da tentativa de proteção e asseguramento de nossa identidade. É, desta maneira, um processo de num contexto de pluralidade marcar e identificar os sujeitos que fazem parte de nossas práticas e de distanciar (em termos de identificação) aqueles tidos como diferentes. Este processo de construção da alteridade se dá, de acordo com a autora, a partir de elementos da representação social, que se apóia em processos simbólicos que configuram em aproximação ou em marginalização a determinados sujeitos ou grupos. Mas distintamente da diferenciação, que busca marcar o *outro* como distinto e esvaziado de significado identitário, quando se fala em alteridade busca-se marcar a diferença entre o 'nós' e os 'outros' a partir justamente de seu caráter identitário. A alteridade explica, pois, porque somos diferentes dos outros, e não somente que somos diferentes do outro.

Estabelecida esta noção de alteridade e elucidada sua relevância para as questões da pertença de sujeitos e grupos, torna-se necessário melhor definir o conceito de identidade para que possamos discutir sua vinculação com a noção de corporeidade.

As últimas décadas do século XX foram acometidas por um grande debate sobre a ideia de identidade. As transformações políticas, econômicas e culturais a níveis mundiais reorganizaram significativamente as formas de disposição do espaço-tempo humano. Os novos processos que dinamizaram a vida dos sujeitos sociais abalaram suas formas de organização social e abriram novos caminhos para a organização das nações. Respondendo a isto, os sujeitos sociais constituídos alavancaram novos movimentos sócio e étnico-políticos que acabaram por ressignificar as ideias de movimentos sociais. Velhas bandeiras deram lugares a novas pautas de luta. As políticas de identidade passaram a figurar como a expressão maior dos movimentos reivindicatórios.

Os debates sobre as identidades sociais e coletivas ganharam a partir disso novo fôlego de problematização e investimento intelectual, que revitalizaram os debates sobre os processos identitários e de constituição de sujeitos. O modelo dominante de sujeito – cartesiano - foi a partir disso dissecado e examinado em suas constituições que pareciam mais sedimentadas: seu padrão de etnicidade, masculinidade, heterossexualidade, posição de classe e todos os seus elementos constituintes passaram a ser interrogados para se questionar a ideia do que exatamente são os sujeitos e os indivíduos. Como argumenta Stuart Hall (2005), é justamente no momento em que entra na mais profunda crise que a

ideia de identidade passa ter a necessidade de ser bem definida. As instabilidades e as incertezas são paradoxalmente, ou não, o que fazem com que indagemos neste momento sobre nossa constituição enquanto sujeitos.

Woodward (2000) ao se propor a conceituar a identidade traz alguns elementos fundamentais envolvidos na questão. Para a autora, a ideia de identidade abarca reivindicações essencialistas, a identificação de sujeitos se justificaria por suas semelhanças de elementos constitutivos. Neste ponto de vista, a identidade é vista como um atributo fixo e imutável dos seres. Estes elementos constitutivos tanto podem ser de natureza biológica, como as ideias de parentesco consanguíneo, ou de natureza social, baseando-se numa versão essencialista da história e do passado.

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. Como alerta Woodward, estes simbolismos têm, pois, tanto dimensões materiais como sociais: ligação com determinadas instituições e a detenção de certos bens materiais são aspectos distintivos que diferenciam alguns sujeitos dos demais e os colam a certa identidade.

Woodward chama atenção ainda para o caráter de superposição de identidades. Algumas diferenças podem ser hierarquizadas em determinadas situações, isto ocorre em casos em que a identidade nacional, por exemplo, obscurece e se sobrepõe a outras questões identitárias, como as de classe e de gênero. A negociação é, em função disso, um dos supostos da identidade. Assumir certa identidade num momento pode ser mais interessante do que assumir outras. Admitir-se como mulher pode ser mais importante do que se distinguir enquanto católica em determinadas situações. É esta uma prática por vezes necessária que, se negociada, não leva sujeitos ou grupos a uma incoerência em suas vidas.

Somando-se a estas proposições de Woodward podemos elencar outras questões envolvidas diretamente nos processos de constituição da identidade. Para Michel Pollak (1992), por exemplo, o processo de construção do sentimento de identidade está diretamente relacionado às questões da memória social, na medida em que estas duas questões se aproximam enquanto tentativa de negociação e da reconstrução de si. Desdobrando a análise, o autor argumenta que tanto a identidade quanto a memória são processos de negociação que tem por intenção criar um sentimento de pertença de uma

pessoa com outra, ou com um grupo. Memória e identidade seriam, assim, mecanismos de ligar os indivíduos a uma coletividade.

O movimento quilombola, expressão de grupo político organizado que tem emergido fortemente nas últimas décadas no Brasil conquistando bons resultados em questões de demarcação de território junto ao Estado, é um bom exemplo de um processo identitário baseado na corporeidade. A reivindicação principal de grupos quilombolas é a de demarcação de terras usurpadas de seu uso por processos de grilagem. A alegação é de que algumas terras que atualmente estão em posse de grandes latifundiários e empresas transnacionais na verdade são áreas expropriadas de grupos étnicos de origem negra, que foram invadidas por grupos de maior poderio jurídico e físico. A reclamação de quilombolas junto ao Estado é a de reapropriação destas terras pelos grupos que primeiramente a lavraram e nelas construíram seus referenciais socioculturais de existência.

A base para reclamação identitária, neste caso, se baseia na questão consanguínea: é quilombola quem é negro ou descendente direto deste grupo. A reivindicação é, entretanto, a de demarcação de territórios que pelo uso social foram material e simbolicamente apropriados por estes grupos. Trata-se, pois, da constituição de uma identidade territorial, em que os elementos de pertença se estabelecem tanto por questões ligadas a questões corporais quanto a extensões espaciais. As manifestações quilombolas por demarcação de áreas e asseguramento de direitos políticos se estabelecem, desta maneira, a partir da corporeidade, que neste caso é o elemento demarcador da identidade. Outros exemplos neste sentido de políticas de identidade baseadas na corporeidade também são possíveis, podemos citar como processos inseridos neste mesmo contexto as lutas de grupos indígenas que perdem ou veem seus territórios degradados por atividades mineradoras e as ações de homossexuais que se unem em atividades reivindicativas pela conquista de exercerem suas sexualidades em espaços públicos.

Hall (2005) sugere que haveria um processo específico nas identidades contemporâneas. Estaríamos, em função da modernidade tardia, sofrendo um processo de '*descentramento*' de nossas identidades. A ideia que temos de nós mesmos como sujeitos integrados estaria passando por deslocamentos e fragmentações, impedindo que tenhamos uma noção sólida e precisa dos elementos que nos formam como sujeitos. Estaríamos passando na contemporaneidade por uma crise de identidade. A identidade mestra, situada na classe social, teria sido abalada pelos movimentos de minorias, como os de luta feminista, negra e nacionalista.

Hall aponta que as transformações na forma de concepção do sujeito passaram por cinco movimentos intelectuais de grande influência no pensamento contemporâneo, que acabaram por tornar corrente a ideia de que pouco há em termos de determinação que justifique uma inescapável unificação dos diversos sujeitos que se distribuem pelo planeta e dos elementos que o formam – ideia de descentramento sofrida pelo sujeito universal. As postulações de Marx seriam a primeira delas. Para Hall as utilizações do pensamento de Marx teriam dado novo significado ao sujeito por torná-lo situacional, ou seja, por colar diretamente as possibilidades de vida dos grupos e indivíduos às condições materiais de produção a que estão inseridos. Em outros termos é dizer que o indivíduo não pode ser mais do que permitem seu tempo e seu espaço, a não ser através da revolução das formas hegemônicas de produção material. Com isto, Marx fomentou a noção de sujeito como um ser de caráter eminentemente grupal, em sua condição de classe. O impacto disso sobre a noção de sujeito foi a de mostrar que este não é assim tão universal e que suas práticas no mundo não se dão de forma isolada ou num vazio.

O segundo preceito que levou a um descentramento do sujeito foram as descobertas de Freud sobre o inconsciente, ao mostrar que o sujeito racional proposto pelo cartesianismo não é tão coerente, consequente ou lógico quanto se concebia. Com seus escritos sobre a sexualidade e os desejos, Freud possibilitou que seus seguidores ou intérpretes, como Lacan, avançassem em sua teoria mostrando como nós enquanto sujeitos nos formamos também em relação e a partir do olhar do outro, vide as postulações de Lacan sobre a “fase do espelho” na criança.

Os estudos de Saussure contribuíram também nesta empreitada de problematizar a constituição relacional dos sujeitos. Com seus estudos em linguística este autor contribuiu significativamente para mostrar que como sujeitos somos formados por processos mais gerais. Nossas utilizações individuais do sistema linguístico, que é algo essencialmente coletivo, corroboram com esta ideia.

Foucault, por sua vez, a partir de suas teorias sobre o poder disciplinar, trouxe à ciência a noção de que nossos corpos são produzidos pelo poder presente nas diversas instâncias sociais; de que nossos corpos assumem determinadas práticas em função do poder discursivo que constitui e disciplina as relações – a noção de corpos dóceis. Desta maneira, Foucault mostra, em mais um sistema de ideias, como os sujeitos se produzem relacionalmente, a partir das tensões causadas no exercício do poder.

O feminismo, como crítica teórica e como movimento social, foi outro discurso que contribuiu para o deslocamento das identidades sedimentadas do sujeito unificado. As

políticas de identidade, em muito fomentadas pelo feminismo, geraram novos estatutos para o debate sobre as identidades, propondo que há muito menos de essencialidade na formação dos corpos humanos do que geralmente se prega.

Estes cinco “sistemas de ideias” acabaram, pois, por balançar as certezas quanto aos significados do ‘eu’ e do ‘nós’ para os sujeitos. Questionar nossas identidades tornou-se imperativo. Temos de discutir, portanto, como isto se relaciona com as afinidades estabelecidas entre a corporeidade e a identidade social. Já falamos bastante sobre como corpo e espaço se intercambiam para a geração do sentimento de pertença. Um processo distinto, mas correlacionado à ideia de identidade, tem de ser debatido a partir disso. A questão a se colocar é: que mudanças na corporeidade levaram a uma suposta crise identitária dos sujeitos contemporâneos?

Acredito que o processo principal que surge numa “crise identitária” é o de estranhamento da corporeidade dos próprios sujeitos que a instituem. Com o descentramento de nossas identidades passamos a questionar a que elementos nos ligamos que permitem nos constituirmos como sujeitos de uma coletividade e que nos torna pertencentes a algo. A ideia da vida nas metrópoles mais uma vez pode nos ajudar a pensar a questão. Se vivemos tanto espaço-tempo nesta realidade urbana, o que realmente somos? Ao mesmo tempo que universitários, somos sujeitos que assumimos uma ou outras posições de gênero e relações de sexualidade, uma ou outras etnias e raças, religiões, nacionalismo, posturas políticas, situações de classe, etc. Neste turbilhão avassalador de possibilidades de nos constituirmos enquanto sujeitos, o que somos de fato em “essência” para dizer que nos identificamos ou diferenciamos de algo ou alguém?

Um efeito disso sobre a ideia de corporeidade é a de pensar que somos sujeitos desterritorializados, corpos estranhos a qualquer espaço que se proponha estável. Sujeitos, desta maneira, sem lugar. A respeito da noção de desterritorialização Rogério Haesbaert (2001) sugere que esta pode ser associada à ideia de desenraizamento e ao enfraquecimento das identidades territorializadas. Ainda de acordo com o autor,

Estes não territórios, culturalmente falando, perdem o sentido de espaços aglutinadores de identidades na medida em que 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)

Outra possibilidade a se pensar seria a de adotar uma perspectiva de que embora nossas identidades sejam dinâmicas, esta instabilidade trazida pelo movimento não a

condena à supressão ou ao aniquilamento. O que os exemplos das formas de rearranjo de vida dos sujeitos que tiveram suas identidades descentradas nos mostra é que sua reconfiguração pode ser realizada de maneira negociada. Isto passa por admitir que há uma hibridez em nossa “constituição”, que permite que por vezes assumamos certos elementos ou espaços como os referenciais identitários imprescindíveis para um determinado contexto ou momento.

Dessa maneira, conforme a sugestão de Maria Geralda de Almeida (2009), podemos conjecturar que é possível que vivamos ‘entre-territórios’ e ‘entre-culturas’. Podemos pensar, assim, que nossa corporeidade pode constantemente reterritorializar corporal e espacialmente nossos sentimentos de pertença. Como exemplo disso podemos seguir a sugestão de Almeida de que o sistema simbólico de um lugar pode se instaurar em outros espaços, como fazem migrantes que se reterritorializam em outros países usando de referenciais que se reportam aos que utilizavam antes de se tornarem estrangeiros. Ou, então, desses mesmos estrangeiros que têm seus referenciais espaciais de existência atravessados por outros referenciais socioespaciais quando se colocam na situação de imigração, acabando por viver provisoriamente em duas pátrias distintas: uma na qual é violentamente encaixado na categoria de estrangeiros e outra à qual estão afetivamente ligados pelos laços da lembrança. Nessa medida, 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.

Dessa maneira, corporeidade e identidade se encontram tanto em situações de afirmação da pertença a partir da diferença e da alteridade, quanto da dissolução, descentramento ou negação das identidades sociais. Isto mais uma vez acaba por aproximar a ideia de corporeidade à de identidade.

Embora atraente, o trabalho com a ideia de corporeidade e o estabelecimento de sua aproximação com a de identidade ainda apresenta alguns entraves. Tanto conceitual como metodologicamente ainda são rarefeitos os investimentos intelectuais nesta categoria de corporeidade. Retomando a proposição de Connerton (1999[1989]) podemos sugerir que esta dificuldade se estabelece pela hegemonia ocupada pelas práticas de inscrição e pelos sistemas linguísticos dentro dos aportes teóricos que substancializam as ciências sociais e as humanidades, como ocorre no caso da hermenêutica. Ainda carecemos de bases teóricas e de instrumentais metodológicos para estabelecer as maneiras como o corpo se encontra

com o espaço para gerar corporeidades e a partir disso interpretar e buscar compreender a formulação de determinadas identidades sociais.

Esta dificuldade pode ser vista, entretanto, em dois níveis. Um de inviabilização de trabalhos com a corporeidade, por acreditarmos que não possamos construir junto a pares intelectuais parâmetros para renovar estudos sobre esta temática, ou apostando que os hiatos conceituais e metodológicos são justamente o que impulsionam que a mola da ciência permaneça dinâmica e criativa. Propostas fascinantes como as de Clifford Geertz (1989[1973]) adotadas neste trabalho, de estabelecimento de uma descrição densa e interpretativa da realidade a partir da etnografia, nos inspiram e nos faz acreditar que a empreitada é possível, instigante e necessária.

Realizado mais este debate passemos, então, a mais uma etapa de reflexões desse capítulo, onde irei propor a noção de lugar festivo.

2.4 – O lugar festivo: ficção política e heterotopia nas dramatizações sociais

As festas são recorrentemente associadas a expressões culturais singulares de povos em seus lugares específicos. Baseada nessa concepção, amplamente divulgada, uma crítica repetidamente foi direcionada a minha pesquisa durante sua construção. Por diversas vezes, em situações de comunicação científica em simpósios e colóquios, ou mesmo nos espaços de construção coletiva dos projetos de investigação em meu programa de pós-graduação, meu trabalho foi duramente questionado a respeito de seus alcances. Muitas foram as pessoas que estiveram preocupadas em me prevenir que minhas indagações indubitavelmente caminhariam rumo a um fechamento em si mesmas, sugerindo que minhas reflexões não teriam outro caminho para seguir que não o de dar explicações singularizadas sem poder de generalização.

Por muito tempo estive preocupado a respeito da possibilidade de que minhas exposições possuíssem de fato um tom reducionista que conduziria grande parte de meus debatedores e debatedoras a concluírem sobre um viés restritivo de minha pesquisa, que supostamente encerraria suas discussões em si mesma. Com o aprofundamento de minhas leituras sobre o evento festivo e a epistemologia das ciências humanas pude compreender, entretanto, que, talvez, não seriam somente minhas falas que conduziriam a um entendimento da restrição de minha análise, mas também os sistemas teóricos daqueles e daquelas que me ouviam. Nesse sentido, vale retomar a brilhante ideia de Ítalo Calvino

(1990[1972]) de que o que constrói nossas narrativas não são somente nossas vozes, mas sobretudo os ouvidos que nos dão audiência.

Pude compreender, dessa maneira, que a leitura sobre as festas por parte de muitos geógrafos e geógrafas não tem considerado o espaço festivo como um elemento que inter-relaciona lugares e como um evento que revela em grande medida sobre as práticas de poder, os intercâmbios econômicos e as trocas simbólicas entre os diferentes lugares e povos. Por isso a insistência em conceberem minhas análises a partir de uma lógica do fechamento. Não era minha interpretação que estava em debate, mas o tema e a teoria de que faço uso. Por qualquer caminho que seguisse minha pesquisa, se continuasse a insistir na festa, estaria fadada a análises localistas e, por conseguinte, reducionistas.

A configuração desta seção do texto caminhará, em função disso, num esforço de conceituação do lugar festivo como instância que atrita com as concepções reducionistas a respeito das festas, que as caracterizam como temáticas de menor relevância dentro dos debates geográficos ou que a designam como análise singularizada da realidade socioespacial. Tanto quanto Foucault (1992[1979]), ainda na década de 1970, concebo que, mesmo nos dias atuais, elevada quantidade de pensadores e pensadoras da Geografia continuam localizando o poder e outros elementos da produção da realidade socioespacial, como economia e cultura, somente nos aparelhos de Estado, enxergando seu aparato como instância única de produção de sujeição entre os seres. O exercício será, então, o de problematizar, a partir da sugestão de Foucault, canais muitas vezes sutis das relações socioespaciais que não necessariamente se encerram nos aparelhos de Estado. As composições socioespaciais serão vistas, pois, mais como atreladas aos modos de produção material do que como uma consequência destes.

Começarei minha conceituação do lugar festivo a partir das contribuições sobre essa temática fornecidas por Quinn (2005). Esta autora sugere que um caminho que deve ser percorrido para pensarmos o lugar festivo, nesta postura aberta das festas que estou considerando, é o de ponderar que as festas são composições que se moldam a partir de interconexões entre diferentes lugares, perspectiva esta que não tem por intuito traçar os limites rígidos que conferem ao lugar autonomia e autenticidade. Nesse sentido, o lugar festivo se constitui numa perspectiva bastante sintonizada com a noção antiessencialista de lugar, perspectiva que discuti na primeira seção deste capítulo e com a qual me encontro alinhado.

Nesse viés de entendimento do lugar festivo, as personagens que o compõem são concebidas como resultantes da combinação tanto de traços de origem interna, quanto de

influências de processos externos que se estabelecem a partir de relações de interdependência com outros lugares. Assim sendo, além do lugar, as festas também são entendidas como algo aberto e extrovertido, por seus significados somente se elaborarem a partir de relações de alteridade, ou seja, a partir da leitura do mundo “exterior” às festas a respeito de seus sentidos. Assim, a festa é uma espacialidade que ganha contornos a partir do olhar estrangeiro, uma vez que não é o festeiro quem designa onde a festa termina, mas o expectador que demarca onde ela começa. O lugar festivo é visto, portanto, sempre como lugar de encontro e de tensão, por ser a festa constituída fundamentalmente como uma esfera de circulação de ideias, pessoas e bens materiais e simbólicos.

Estabelecido este panorama mais geral em que se situa a ideia de lugar festivo, é necessário que uma conceituação mais precisa de seu significado comece a ser forjada. Ferreira (2003) fornece importantes reflexões a este respeito. Sugere o autor que o lugar festivo pode ser entendido como uma dimensão fundamental da festa, na medida em o ato de festejar se torna de fato festa quando se apropria dos lugares. O ato de festejar teria, pois, uma dimensão eminentemente espacial, uma vez que controlar um dado espaço e concebê-lo como festivo por meio de tensões e conflitos pelo poder seria uma dimensão fundamental do festar. O lugar festivo, nessa medida, se constitui numa das manifestações espaciais de conflitos que procuram exercer o poder sobre o espaço através do discurso, elegendo-o como espaço da festa.

A delimitação do espaço da festa é pensada, neste viés, a partir de constantes tensões que disputam um espaço simbólico. A apropriação de espaços, por envolver a disputa da hegemonia dos significados simbólicos de determinados lugares, é vista por Quinn (2005), como uma postura de constante luta pelo poder. Assim sendo, a festa só existe enquanto disputa pelas significações que dão coerências e sentido em festejar para e sobre algo, e como apropriadamente define Ferreira (2003, p. 12), “a batalha retórica pela definição da festa só se torna, na verdade, um afrontamento, ou seja, uma festa, quando a tensão se espacializa.” As delimitações do lugar festivo não passam, pois, simplesmente pelo recorte espacial da maneira como estamos habituados a conceber, qual seja, de conquista de espaços e de construção de suas hegemonias através das relações de classe e pela materialidade dos territórios. O que define o lugar na perspectiva da festa como pertencente a um ou outro grupo são os discursos sobre suas significações e seus valores simbólicos.

Por ser o lugar festivo uma dimensão que envolve um teor de tensões e disputas por significados simbólicos, é possível que associemos os seus sentidos à ideia de ficção

política. Concebo, inclusive, que a associação entre essas duas ideias pode contribuir para a emergência de argumentos que fortalecem o poder explicativo do conceito de lugar festivo, sobretudo para minha análise sobre as corporeidades constituídas pelos grupos de Congado. Passemos, então, a um debate em torno da ideia de ficção política.

A noção de ficção política, da forma como utilizo, é baseada na elaboração desta ideia por algumas teóricas feministas que debatem acerca das possibilidades de os corpos humanos reconstruírem seus significados em meios sociais em que são sujeitados, ao serem reificados ou naturalizados em posições subalternas nas geometrias de poder generificantes ou racializantes. Uma boa fonte de significados para esta ideia pode ser encontrada em Butler (2002[1998]), quando esta autora sugere que a ficção política pode ser entendida como uma forma de imaginário, que abre fissuras e torna possíveis realidades até então não vislumbráveis para que os corpos tidos como abjetos se delineiem ou para que corpos que ocupam posições hierarquicamente inferiores construam outras possibilidades de existência. A ficção política pode ser entendida, então, como um instrumento que tem por “[...] finalidade expandir e realçar um campo de possibilidades para a vida corpórea (BUTLER, 2002[1998], p. 157)”. A prática da ficção política, nesta medida, se constitui na tentativa de se utilizar da imaginação para questionar os processos perversos que definem significados ontológicos inferiores para alguns corpos, que faz com estes não sejam assimiláveis ou aceitáveis como possíveis pelos instrumentos definidores do que é estabelecido ou não como humano. Podemos caracterizar a ficção política, pois, baseados em Butler, como uma espécie de imaginário filosófico envolvido na tarefa de dismantelar os significados de ilegitimidade dos corpos, tornando-os realidades corpóreas possíveis e portadoras de positividade.

As maneiras de realização da ficção política sugeridas pelas teóricas feministas são diversas. Literatura e cinema são formas recorrentemente apontadas. Haraway (2000[1991]), ao refletir sobre a possibilidade de existência do ciborgue como um mito político, sugere, por exemplo, que a escrita literária pode ser uma forma de se recontar histórias que foram incutidas eficazmente em nossos sistemas de valores e que acabaram por neutralizar e restringir nossas possibilidades de transgressões corporais. Para a autora, ao recontar histórias a partir da reinscrição e reelaboração de mitos fundadores, a ficção política pode subverter mitos de origem presentes na cultura ocidental. Há, portanto, um viés apocalíptico na ficção política, já que ela é imbuída de sentidos e faz uso de práticas que visam desestabilizar as maneiras como diversos corpos têm sido oprimidos por mitos de origem no Ocidente. Para Haraway (2000[1991], p. 42), a ficção política se constitui,

dessa maneira, como “[...] um argumento em favor do prazer da confusão de fronteiras, bem como em favor da responsabilidade em sua construção”. Envolvido na ficção política está, então, um sentido de blasfêmia, ao atentar contra lógicas consagradas nas estruturas sociais produzindo fissuras que transformam suas bases.

Pensando no caso específico dos grupos de Congado, acredito que esta ideia de ficção política, quando associada ao lugar festivo, potencializa uma série de reflexões sobre a constituição de corporeidades. O Congado, como evento festivo e ritualizado, acaba por lançar mão de uma série de instrumentos que buscam atentar contra a estrutura social que coloca os seus celebrantes numa condição hierarquicamente inferior no sistema social brasileiro. As músicas entoadas e as embaixadas proferidas nas celebrações públicas estão repletas de discursos que não somente denunciam a situação de subjugação do negro, como também resgatam histórias pretéritas deste povo em situações de não escravização e ensaia pensamentos que apontam para a transformação da sua condição atual de subalternização.

Assim sendo, os festejos do Congado, em grande medida, denunciam uma situação de opressão, simultaneamente resgatando e ensejando possibilidades de outras configurações para os corpos negros. Ao manifestarem-se em espaços centrais de cidades, os grupos de Congado lançam esforços de transformação do campo de possibilidades corpóreas para o negro brasileiro, ao comunicar, para outros segmentos populacionais que com eles atritam ou mesmo o subjagam, outros significados para o corpo negro que não somente o de submissão. As narrativas mitopoéticas, repletas de sentidos políticos, abrem ainda caminho para situações imaginativas em que o negro não é somente o escravo, a mão de obra não qualificada que ocupa os piores postos de trabalho ou aquele sujeito supostamente portador de degeneração genética que o impele ao crime ou a outros atos baseados nos instintos de sua pretensa “biologia inferior”. Fazendo um paralelo com Haraway (2000[1991], p. 40) podemos considerar, então, os festejos do Congado como ficção política, uma vez que para ambos “a libertação depende da construção da consciência da opressão, depende de sua imaginativa apreensão e, portanto, da consciência e da apreensão da possibilidade”.

A respeito da ficção política, mais uma consideração deve ser feita. Sua intenção não é a de fornecer fantasias para que os sujeitos e grupos, numa prática esquizofrênica, amortecem as dores que um mundo extremamente perverso causa a seres que têm seus corpos ilegítimizados. Sua contribuição não está absolutamente, pois, calcada numa tentativa de criar uma ilusão que possa contribuir para que estes seres por momentos

específicos e reduzidos se alienem de sua realidade. A contribuição é sim, como sugere hooks (1992), a de atuar no reconhecimento das limitações que o mundo impõe aos corpos ‘ilegítimos’. Nesse sentido, a ação ritual da ficção política tem por intenção apontar meios de escape a partir de uma imaginação criativa que seja de fato libertadora. E como apropriadamente pondera hooks (1992, p. 12), “[...] somente assim a fantasia e o ritual podem ser um sítio de sedução, paixão, e atuação onde o *self* é verdadeiramente reconhecido, amado, e nunca abandonado ou traído”.

Para o Congado isso faz amplo sentido. Congadeiros e congadeiras ao se virem como rei ou rainha no momento festivo não intentam, como interpretam muitos, reproduzir lógicas hierárquicas de poder que subjuga outros sujeitos. Imaginar-se como realeza, como discutirei mais amplamente no último capítulo desta dissertação, tem mais a ver com uma atitude de deboche direcionado por parte dos congadeiros e congadeiras a uma estrutura hierárquica de poder que os subjuga. À luz de Haraway (2000[1991], p. 40) podemos sugerir, então, que brincar de ser rei ou rainha é uma forma imaginativa irônica e bem humorada de se lançar num jogo sério que se constitui numa estratégia retórica e num método político de se blasfemar para alcançar coisas importantes.

Ficam assim estabelecidas as proximidades existentes entre os conceitos de ficção política e lugar festivo. A elaboração deste último está em grande medida relacionada aos sentidos da primeira. O lugar festivo se constitui numa instância discursiva que mais do que apenas reproduzir um estado de coisas existentes, como se celebrasse aquelas hierarquias já postas e reprodutoras das relações sociais, abre possibilidades para que os grupos se reinventem e transformem as condições a que são impostos.

Este entendimento do lugar festivo como ficção política leva, por conseguinte, a aproximação destes dois conceitos a uma outra noção: a de heterotopia, que, como irei propor nos parágrafos seguintes, pode ser vista como uma forma espacializada e espacializante da ficção política amplamente presente nos lugares festivos do Congado.

A noção de heterotopia que explorarei possui suas bases fundamentais calcadas nas reflexões a respeito do espaço desenvolvidas por Foucault em diversas passagens de sua obra. Antes de fazermos qualquer consideração sobre a ideia de heterotopia necessitamos, porém, ter uma demarcação mais elaborada do significado da ideia de espaço na obra do referido autor. Rodrigo Valverde (2009) nos auxilia nesta empreitada. De acordo com Valverde, a concepção de espaço presente na obra de Foucault está relacionada intimamente com a ideia de dinamismo social, à perspectiva da mudança, aos tensionamentos de ideias e ao caráter iminente das novas representações. Podemos

entender, pois, que a noção de espaço na teoria de Foucault está profundamente relacionada com a perspectiva da transformação e da mutabilidade das coisas e relações. É a partir dessa perspectiva que um conceito e uma teoria a respeito da heterotopia é elaborado por Foucault, ora como uma ação de resistência, ora como uma atitude metamórfica.

Uma noção repetidamente atrelada à ideia de espaço na obra de Foucault é a de corpo. Ao refletir sobre as relações estabelecidas entre essas duas esferas, que acabam por construir o movimento histórico e a transformações do social, este autor propõe a noção de heterotopia como uma forma de estabelecimento de espaços absolutamente diferentes, ou “espaços outros”, que acabam por contestar e afrontar todos os outros espaços. Assim, para Foucault (2009[1966]), as heterotopias se constituem em espaços corporificados que localizam e materializam utopias ao se constituírem como contra-espaços.

Na reflexão deste pensador, o corpo se constitui, entretanto, numa dimensão que se opõe radicalmente àquilo que é utópico. É assim que, de acordo como Foucault, enquanto o corpo se constitui naquilo que está junto de cada sujeito num dado ‘aqui e agora’, as utopias se estabelecem como lugares descorporificados. Por se constituírem como locais sem lugares reais, as utopias são espaços essencialmente irreais. O corpo, em contrapartida, é aquilo que possui uma forma e determinado contorno, algo que gera uma espessura, um peso. O corpo é, assim, algo que ocupa e produz lugares. Nessa medida, se a utopia é, de fato, aquilo que não possui lugar, ela não pode ser confundida com o corpo, o agente ativo que não simplesmente ocupa um lugar, mas que irradia todos os lugares possíveis, tanto os reais quanto aqueles que ainda não se tornaram concretos. (FOUCAULT, 2009[1966])

A heterotopia trata, então, dos encontros entre os espaços e os corpos. O espaço, enquanto esfera que nos impele para fora de nós mesmos para que tenhamos nossas vidas consumidas pelo movimento da história, permite que os corpos ganhem espessuras, ao construírem sua existência e formularem suas materialidades. O espaço é visto por Foucault (2001[1967]), pois, não como uma dimensão física, mas como conjunto de relações que define os lugares a partir da realidade corpórea dos sujeitos. Nesse sentido, a heterotopia se constitui numa realidade espacial onde os corpos podem construir suas múltiplas representações e se firmarem como uma realidade material. É nesse sentido que sugiro que a heterotopia é uma manifestação espacializada e espacializante da ficção política. Isto porque as heterotopias em Foucault aparecem como lugares que insistem em resistir aos espaços altamente institucionalizados que acabam por restringir as possibilidades dos corpos se configurarem como instrumentos de liberdade. A heterotopia

é, em função disso, um *lugar* de abertura, que caminha rumo a novas possibilidades de os corpos se reconfigurarem, um contramovimento à domesticação dos corpos e aos discursos oficiais sobre estes, enfim, uma instância a que os sujeitos subalternizados recorrem para concorrerem com formas legitimadas de corpos.

Foucault (2001[1967]) vê uma espécie de experiência mista e comum estabelecida entre a heterotopia, a utopia e o espelho. A aproximação a esta reflexão do autor nos permite uma melhor compreensão dos significados da heterotopia e também uma identificação de suas relações com o lugar festivo e com a ficção política. De acordo com Foucault, o espelho pode ser compreendido tanto como uma utopia quanto como uma heterotopia. Utopia porque o espelho é, em seu sentido mais *stricto*, um local sem lugar. A imagem refletida em sua superfície é uma virtualidade existente num espaço que, em certa medida, é irreal. Entretanto, o espelho constitui-se também numa heterotopia, por ser algo que de fato existe como objeto. Através deste artefato podemos lançar um olhar sobre nós mesmos, nos localizando num espaço virtual a partir de um lugar que ocupamos de forma real. Ao dirigir esse olhar sobre nós mesmos podemos, ainda que momentaneamente, tomar consciência de nossa ausência em um lugar onde, embora não estejamos estabelecidos, estamos de alguma maneira presentes através de nossa imagem. Nesse movimento constituído entre nós e nossa imagem no espelho, que talvez pudéssemos considerar como sendo um movimento dialético, dirigimos um olhar e um pensar sobre nós mesmos ao tornarmo-nos conscientes de nossa ausência em um dado espaço, onde acabamos por nos reconstruir a partir do lugar onde de fato nos fazemos presentes, onde nossos corpos possuem uma densidade e um peso. Assim, de acordo com Foucault, o espelho funciona como uma heterotopia porque ele restitui o lugar que ocupamos quando nele nos olhamos, constituindo-se ao mesmo tempo em algo absolutamente real, conectado com todo o espaço que o circunda, e absolutamente irreal, porque age como algo virtual ao ser percebido por alguém que lhe é exterior.

Ainda a esse respeito Foucault (2009[1966]) pondera que é graças ao espelho que nosso corpo não se constitui em pura e simples utopia. Se acreditamos que nossa imagem, quando refletida no espelho, hospeda de alguma maneira parte do nosso ser em um lugar que deveria ser impossível, então acabamos por descobrir que as utopias podem portar um instante profundo e soberano de nossos corpos, transformando-se, assim, numa heterotopia, um lugar para o corpo que queremos fazer real, embora este lugar ainda não seja concreto.

Os festejos do Congado podem ser vistos como este tipo de heterotopia. Suas dinâmicas funcionam como este espaço onde um determinado sujeito vê a imagem dos

lugares que seu corpo pode ocupar. Por serem as festas do Congado, além de divertimento e regozijo, algo que também almeja a reconfiguração dos lugares dos corpos negros em determinadas geometrias de poder, elas funcionam como uma “superfície” onde os congadeiros e congadeiras podem enxergar seus corpos como legitimados, ocupando posições de centralidade e positividade. O lugar festivo funciona, então, como uma heterotopia, um espelho que permite o vislumbre de um lugar em que os congadeiros e as congadeiras ainda não estão estabelecidos absolutamente, uma vez que os festejos do Congado se constituem em instantes especiais de convivência entre grupos e sujeitos negros que buscam momentaneamente interromper condições subalternas para ocuparem posições de centralidade. Entretanto, este lugar festivo gerado pela dinâmica dos grupos de Congado não apenas tem o efeito de aliviar por um pequeno intervalo de tempo os duros sentidos do que significa ser negro no Brasil. O lugar festivo, enquanto prática heterotópica, permite também transformações na estrutura de poder ao atuar na reconstrução da identidade positiva do negro. Este, ao festejar suas memórias, lembra-se de um tempo mítico onde para ele preponderava a liberdade. Na mesma medida, tais negros e negras vislumbram um lugar de não subjugação que podem ocupar a partir de práticas combativas, que nesse caso específico se estabelece pela requalificação daqueles simbolismos que no espaço colocam corpos negros em posições hierarquicamente inferiores.

Da mesma maneira em que os lugares festivos funcionam como uma possibilidade para os sujeitos negros reconfigurarem suas possibilidades de existência corpórea, eles também servem como espaços para que, a partir de práticas de reestruturação simbólica, mulheres transformem os significados ontológicos recorrentemente atribuídos a seus corpos. Como veremos mais detalhadamente no último capítulo desta dissertação, são amplamente presentes nos contextos festivos que pesquisei os processos de saída de mulheres de uma situação de sujeição. Tais processos constituem-se em ações que visam o rompimento com determinados discursos que buscam reduzir os significados do que é ser mulher a apenas alguns tipos de experiências já preconcebidas. A partir dessas ações, recorrentemente são construídos outros lugares em que tais corpos podem ganhar outros contornos para além dos já determinados por lógicas binárias, fazendo com que sejam alcançadas condições de maior liberdade identitária. A partir da identificação do trânsito entre posições hierárquicas de mulheres dentro de um contexto com lógicas extremamente masculinas como dos grupos de Congado, poderei, então, sugerir a ideia de heterotopias femininas ou feministas como espaços também de ficção política.

Foucault (2009[1966]) aponta diversos exemplos de espaços que se constituem como heterotopias. As bibliotecas e os museus - como espaços que tudo acumulam, que se constituem num arquivo geral de diversos tempos e espaços e que aglomeram simultaneamente gostos diversos e antepostos – seriam, para o autor, as heterotopias próprias de nossa época. Interessante notar que dentre as exemplificações dadas pelo autor de espaços que se constituem em heterotopias, há uma série deles que coincidem com aqueles que são apontados como sendo formas de ficção política pelas teóricas feministas. É o caso do teatro e do cinema, espaços que justapõem uma série de cenas onde os sujeitos podem se olhar refletidos e se ver de alguma forma presentes num lugar em que estão de certa maneira ausentes. Nesta heterotopia e nesta ficção política em que se constituem teatro e cinema, os sujeitos podem também ser interpelados pelo conjunto de imagens e discursos que estes veículos colocam em cena, se alterando e se refazendo neste processo.

Foucault chega a ponderar ainda, em algumas pequenas passagens, a respeito da existência das heterotopias da festa. Para o autor, estas heterotopias seriam aquelas que estão relacionadas com o tempo de uma maneira não eterna, mas crônica. As heterotopias da festa seriam, pois, aquelas que se instituem por intervalos reduzidos de tempo, que embora fugazes são capazes de se constituírem como contra-espaços ante a espaços altamente institucionalizados que apenas reproduzem a ordem.

A respeito das proposições realizadas pelo autor é necessário apontar ainda que este, além de conjecturar sobre a existência da heterotopia, estabelece também o projeto de um saber capaz de descrever sistematicamente, estudar, analisar e constituir uma leitura destes ‘espaços diferenciais’ ou ‘espaços outros’ em que se constituem as heterotopias, espaços que funcionam como uma espécie de contestação às vezes mística e às vezes real dos espaços institucionalizados em que vivemos (FOUCAULT, 2001[1967]). Trata-se da “heterotopologia”. Acompanhem a reflexão do autor sobre este seu projeto intelectual.

Eu sonho com uma ciência – eu digo bem uma *ciência* – que terá por objeto estes espaços diferentes, estes outros lugares, estas contestações míticas e reais do espaço onde vivemos. Esta ciência não estudará as utopias, porque é necessário reservar este nome àquilo que não tem verdadeiramente lugar algum, mas as *hétero*-topias, os espaços absolutamente outros; e inevitavelmente, a ciência em questão se chamaria, ela será chamada, ela já se chama ‘heterotopologia’. (FOUCAULT, 2009[1966])²⁴

²⁴ “Eh bien! Je revê d’une science – je dis bien une *science* - qui aurait pour objet ces espaces différents, ces autres lieux, ces contestations mytiques et réelles de l’espace où nous vivons. Cette science étudierait non pas les utopies, puisqu’il faut réserver ce nom à ce qui n’a vraiment aucun lieu, mais les *hétero*-topies, les espaces absolument autres; et forcément, la science en question s’appellerait, s’appellera, elle s’appelle déjà ‘l’hétérotopologie’” .

Pela discussão realizada até este momento podemos estabelecer diversas aproximações entre a ficção política e as heterotopias, que em conjunto nos auxiliam na problematização da ideia de lugar festivo e na análise das corporeidades congadeiras. Tanto a ficção política quanto a heterotopia possuem imbricações com o movimento, a mudança, o caráter contingencial dos processos socioespaciais e da realidade corpórea dos sujeitos. Ambas conjecturam também sobre as possibilidades de abertura, fechamento e penetrabilidade que tanto o espaço quanto os corpos possuem. Tomando de empréstimo, então, a reflexão de Daniel Defert (2009[1997]) sobre a ideia de ‘espaços outros’ em Foucault, acredito poder sugerir que o lugar festivo se comporta como uma instância de ritualização de clivagens, limiares, desvios e localizações. Neste processo, congadeiros e congadeiras elaboram, a partir de suas corporeidades, processos de ficção política, que se espacializando sob a forma de heterotopias, instituem um lugar festivo onde podem ensaiar suas possibilidades de se constituir como sujeitos participantes de forma não subalterna na estrutura social brasileira. Na mesma medida, embora de maneiras diferenciadas, mulheres congadeiras também fazem uso de tais heterotopias para, a partir de elaborações de corporeidades festivas, reconfigurarem os significados de seus copos e de seus lugares em determinadas geometrias de poder. Para avançar nessa reflexão necessitamos, entretanto, problematizar um último conceito teórico envolvido na minha concepção de lugar festivo: o drama social.

Drama social foi um conceito de fundamental importância para uma série de autores na década de 1970. Desde este período seu conteúdo tem sido de grande importância para as perspectivas que buscam analisar a dinâmica social dos agrupamentos humanos a partir dos eventos rituais. Luiz Fontenelle (1983), ao introduzir no Brasil o livro ‘*Festas e Civilizações*’ de Jean Duvignaud, aponta que na obra deste último a ideia de drama social foi uma temática central, tendo sido Duvignaud um dos principais teóricos a problematizar este conceito ao tratar do evento da festa em diferentes civilizações. Fontenelle explica que o drama social se constitui para uma série de autores como um conceito que permite a problematização das maneiras como o ser humano constrói a realidade social a partir das representações e sentidos que confere ao mundo a partir de cerimônias coletivas. O drama é visto então como uma forma de inscrição do ser no mundo. No caso específico de Duvignaud, Fontenelle aponta que este pensador esteve preocupado em analisar como o drama se constitui num processo de teatralização da vida social, como uma maneira de os grupos sociais construírem papéis com vistas a confrontar

os significados que alguns símbolos já estáveis possuem. Dessa maneira, na interpretação de Duvignaud, a teatralização ou dramatização da vida social não se reduz ao mero teatro, onde seus atores agradecem aos aplausos no fim de um determinado espetáculo. O que especifica a atividade do drama é, pelo contrário, o ato de produzir mudanças profundas na estrutura social, transformando aspectos do mundo já estabelecido e ensejando processos que atuam na metamorfose da vida coletiva.

Duvignaud (1983[1974]) concebe a festa como um momento de constituição do drama social que age deliberadamente no atentado às estruturas sociais vigentes, com vistas a atingir outras formas de composição do sistema social ou político. Na visão do autor, na condição de festejante o sujeito entra em contato com um mundo sem estruturas, onde ele pode imaginar formas de relações que no mundo cotidiano ainda não estão instituídas, passando assim a realizar o impossível. A partir da ‘alucinação simbólica’ que a festa permite, ganha corpo, então, uma forma de drama social onde uma sociedade pode ultrapassar a si mesma, abalando normas, desagregando-as e construindo, nesse processo, o novo.

Outro importante teórico envolvido na elaboração do conceito de drama social é Victor Turner (2008[1971]). Para este autor, os dramas sociais funcionam como uma espécie de metáfora, que a partir da transformação do significado de determinados símbolos ou signos acaba por metamorfosear a estruturação do social. Dramas sociais constituem-se, nesse sentido, em formas de conflito que se desenvolvem como eventos de irrupção pública. Turner pondera também que existe uma forma processual do drama que se manifesta como práticas rituais, gerando, a partir de tensionamentos entre diferentes grupos e sujeitos que compõem um dado sistema de relações, desestabilizações nas maneiras em que os sistemas sociais se estruturam. A análise dramática permitiria, a partir disso, um exame processual da forma como as sociedades constroem sua dinamicidade e o seu movimento. Turner concebe, pois, que os dramas sociais se constituem em unidades processuais que quando vistos por um observador ou observadora podem ser categorizados como eventos sociais sequenciais. Nessa medida, os dramas sociais se desenvolvem tipicamente em fases. Uma primeira fase do drama seria a tentativa de ruptura com as relações sociais formais, causando uma posterior situação de crise nesse sistema que busca, numa etapa posterior, suscitar ações corretivas sobre as tentativas de sua desestruturação, gerando, por fim, uma reintegração social do grupo que atentou contra a estrutura ou reconhecendo a legitimidade das ações fomentadas por esse grupo que instituiu um dado drama social.

O que é importante apreender a partir destas etapas processuais a que se refere Turner são as mudanças que ela causa na estrutura social após o acontecimento do drama social. Um aspecto teórico com o qual este autor contribui para análise específica dos grupos de Congado, ao examinar estas etapas das unidades processuais, pode ser encontrada de forma mais explícita em outra obra de sua autoria. Turner (1974[1969]), dentre outros conceitos, problematiza profundamente em '*O processo ritual*' a ideia de liminaridade, noção esta amplamente envolvida nas etapas do processo do drama ritual e que associada a outros conceitos que aqui utilizo pode proporcionar importantes entendimentos sobre a constituição das corporeidades festivas.

A liminaridade, como entendida por Turner, designa a situação de transpasse entre diferentes *status* e estados culturais por um sujeito em um dado sistema social. Por ser a condição do 'sujeito ritual' a de um transitante, este é portador da qualidade liminar, o que faz com que ele não tenha sua localização e delimitação bem demarcadas e que sua situação no drama social seja a de um intermediário, ocupando uma condição de entre-lugar. A liminaridade se constitui, então, como um tipo de espaço-tempo e uma condição onde o sujeito ritual instituinte do drama se retira dos modos normais de ação social para se abrigar numa situação de análise dos aspectos mais preponderantes e mais estruturados de uma dada cultura ou determinado sistema de relações no qual ele se encontra. É em função disto, de acordo com Turner, que as pessoas ocupantes da condição de liminaridade geralmente são designadas como portadoras de poderes mágico-religiosos. Isto porque, segundo o autor, são as pessoas que estão em condições de maior marginalidade ou em lugares fronteiros que acabam por se distanciar mais veementemente das preocupações com a representação de papéis. São nos espaços de liminaridade, marginalidade e inferioridade estrutural que muitos dos mitos, dos símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte são produzidos. Artistas e profetas são apontados por Turner como bons exemplos de pessoas liminares.

A liminaridade, por se constituir na experiência da transição entre posições sociais, indica, pois, a sucessiva passagem entre o baixo e o alto. Por isso ela se estabelece, em certa medida, como um rito de reversão de *status*, onde um sujeito designado como fraco ou passivo reestrutura a partir do drama social sua condição hierarquicamente inferior. Turner, na conclusão desta ideia, sugere, entretanto, que esta situação de liminaridade quando experienciada em rituais cíclicos ligados ao calendário teria por finalidade apenas reforçar uma estrutura já constituída. Nessa medida, nos rituais onde os sujeitos que ocupam baixas posições buscam reverter suas condições hierarquicamente inferiores,

Turner considera que a condição de liminaridade se constitui somente numa imitação de uma hierarquia onde tais sujeitos não fariam mais do que simular os outros lugares em que gostariam de estar. Cessada a festa, voltariam todos os participantes do drama social a suas condições de fracos e passivos.

Neste ponto prefiro abandonar Turner e me aproximar de Duvignaud (1983[1974]). O caso do Congado é exatamente o do ‘ritual de reversão de *status*’ constituído nas festas coletivas ligadas ao calendário, onde “[...] pessoas que ocupam baixas posições na estrutura social, são positivamente obrigadas a exercer uma autoridade ritual sobre seus superiores, devendo estes, por sua vez, aceitar de boa vontade a degradação ritual” (TURNER, 1974[1969], p. 203). Na dinâmica festiva dos grupos de Congado, o processo ritual se desenvolve a partir da coroação de reis negros por sujeitos na maioria das vezes não pertencentes à negritude ou portadores de posições de localização superior nas hierarquias de poder, como um padre ou autoridade política e econômica local. O ponto em que me antepoño a Turner é o de que não concebo que este ato, e outros a ele correlacionados, tem somente por função fornecer a ilusão momentânea de que o *status* é revertido. Penso, contrariamente, como Duvignaud, que este ato quando colocado numa esfera maior de objetivos dos festejos como os do Congado, faz parte de medidas que deliberadamente visam causar reclassificações dos sujeitos rituais congadeiros dentro de um sistema social. É justamente neste ponto que o lugar festivo, enquanto drama social, age como ficção política e como heterotopia, ao reexaminar condições hierárquicas a que sujeitos são impostos e ao abrir fissuras para que esta estrutura que alimenta desiguais formas de acesso ao poder sejam desestabilizadas.

A partir de tudo que já foi dito nesta seção do texto, e neste capítulo de forma mais geral, penso já poder enunciar num esforço sintético a noção de lugar festivo que conjeturo estar presente nas celebrações dos grupos de Congado que analiso. Concebo, nessa medida, que tanto o lugar quanto a festa, não obstante as inúmeras perspectivas que buscam diagnosticar sua introversão, se constituem como eventos, processos e realidades que possuem a abertura como marca. As festas e os lugares a partir de minha perspectiva são vistas, pois, como elementos extrovertidos, que embora sejam portadores de determinadas especificidades, possuem uma condição fissural. Lugares e festas são instâncias porosas, dimensões que se nutrem da inter-relação, do contato e das fronteiras.

Ao propor o lugar festivo busco criar, então, uma interseção entre essas duas dimensões. Concebo, nessa medida, a possibilidade de imaginar uma adjetivação para o lugar e uma substantivação para a festa ao interceptar estas duas noções no conceito de

‘lugar festivo’. Conjeturo ainda que neste lugar festivo a corporeidade figura como um elemento fundamental. A partir dos movimentos dos corpos pelo espaço a corporeidade é quem institui o lugar festivo, fazendo com que este se constitua como espaço de ficção política e de heterotopia. A apropriação de espaços através da festa por corpos marcados - como os corpos negros ou os corpos de mulheres - fazem emergir o lugar festivo como uma instância que atrita contra espaços institucionalizados que buscam reprimir os espaços dos corpos ilegítimos. O lugar festivo passa a ser visto, então, como um espaço de insurgência, lugar para imaginação e ensaio do novo, espelho onde as utopias se convertem em heterotopias, enfim, como ‘espaços outros’ que a partir da dramatização social atenta contra a estrutura social, reconfigurando suas bases e realizando aberturas para o surgimento de novos processos e relações.

Capítulo 3

Andaimos da pesquisa

*“Minha capacidade está
Nas páginas brancas
Em que eu construo metricamente
Nova desconstrução.”*

Eliane Alcântara, *Terapia*.

Poucas noções de natureza espacial possuem tanta utilização e emprego como a ideia de *centro*. Nas mais diversas esferas da vida social *centro* é adotado como uma noção que expressa o fundamento ou elementaridade de um objeto ou processo. A cabeça é o *centro* da razão. O da emoção, o coração. O termo aparece em inúmeras ciências como conceito de relevância. Lugares centrais para a Geografia, centros financeiros para a Economia, centros de poder para a Ciência Política. Muitos seriam os outros exemplos que atestam a *centralização* e o *centramento* como metáforas de grande valor para a modernidade. São inúmeros os centrismos: teocentrismo, heliocentrismo, geocentrismo, antropocentrismo, etnocentrismo, eurocentrismo, para citar apenas alguns.

Provavelmente por esta noção ter ocupado posições de tanto privilégio dentro do contexto moderno, o *descentramento* tem sido uma das metáforas espaciais de maior significância para os debates de orientação pós-moderna e pós-colonial. O *descentramento*, como uma subversão ao princípio cartesiano de fixação do sujeito sobre eixos sempre estáveis, previsíveis e constatáveis, tem sido a imagem espacial que mais apropriadamente revela a condição do sujeito na modernidade tardia. O sujeito pós-colonial²⁵ experiencia o centro fora do centro. O controle panóptico²⁶ ao sujeito parece ser substituído pela liberdade permitida pelo *Aleph* de Borges (1986[1949]). Os sujeitos descobrem uma nova possibilidade de se situarem. O *Aleph*, ponto no espaço que faz convergir todos os lugares do mundo num mesmo ponto e através do qual o observador numa atitude *voyeurista* pode enxergar toda a simultaneidade de vidas e acontecimentos que constituem o universo, faz

²⁵ De maneira geral, podemos compreender o pós-colonialismo como um conjunto de reflexões e teorias que visam examinar as consequências do processo colonial sobre os povos que a sofreram. Neste exame, tais teorias ganham o poder de crítica, lançando bases para que uma série de processos contemporâneos ainda baseados em lógicas de sujeição instauradas pelo colonialismo sejam rompidas. O sujeito pós-colonial constitui-se, neste sentido, naquele sujeito que busca forjar formas de superação dos lugares sociais subalternos de classe, gênero e etnia/raça a que foi imposto e que acaba impondo a outros sujeitos. A respeito desta questão Homi Bhabha (1998, p. 239) aponta também que “as perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das ‘minorias’ dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos.”

²⁶ O panóptico a que me refiro é baseado na reflexão de Foucault (1998[1975]) sobre esta estrutura arquitetônica de poder que permite a vigilância e a punição de sujeitos por um olhar centrado e onipresente que reduz a um ponto único o poder de observação. A eficácia deste tipo de poder “geopolítico” está em fazer com que determinados sujeitos estejam sempre na situação de vigiados, enquanto um outro grupo restrito goza do privilégio de lançar um olhar legitimado que hierarquiza os demais. A respeito do panóptico Foucault (1998[1975], p. 166) salienta que sua implicação mais relevante é a de “fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se descontinua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse quadro arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder que eles mesmos são portadores.” A partir desses aspectos descritos pelo autor como próprios do poder baseado no panóptico, torna-se fácil associar o tipo de olhar colonial com esta lógica de um olhar centralizador, que nega as possibilidades de que todos os sujeitos sejam considerados como portadores de um olhar relevante e legitimado sobre a realidade.

sucumbir a noção geométrica de centro como ponto fixo que ocupa a posição nuclear das relações. Para sujeitos pós-coloniais *centro* só poderia ser uma noção que tivesse como conotação o *descentramento*.

A ideia acima esboçada encontra eco na expressão narrativa de abertura ao documentário *‘Encontro com Milton Santos ou O Mundo Global Visto do Lado de Cá’*, de Silvio Tendler (2006), que sugere que “Descolonizar é olhar o mundo com os próprios olhos. Pensá-lo de um ponto de vista próprio. O centro do mundo está em todo lugar. O mundo é o que se vê de onde se está”. Aproximando esta ideia aos fundamentos dos estudos pós-coloniais, podemos argumentar que problematizar os lugares privilegiados de produção de verdades, ocupados por sujeitos e grupos sociais hegemônicos, permite inaugurarmos novas geometrias de poder ao questionarmos a perspectiva única de construção de discursos válidos para a vida social. Descentrar, dessa maneira, passa a ser uma atitude política de possibilitar outros eixos de construção de narrativas sobre a realidade.

Com essa reflexão busco explicitar que esta dissertação pretende estabelecer-se como um produto de viagens. Desde o esboço das primeiras ideias do projeto que ora se converte neste trabalho dissertativo, a viagem foi a intenção fundamental de minhas indagações, ainda que ela não tenha sido apresentada como objetivo ou questão essencial da pesquisa. A finalidade de realizar este apontamento somente neste ponto do texto possui um significado. Em paralelo e em concordância à proposição de que o caminho só se constrói quando caminhamos, concebo que a consciência da viagem também somente é possibilitada quando nos colocamos neste ato de travessia e de transposição entre lugares que a viagem permite.

Concebendo as culturas como elementos também viajantes, não acabados, fixos e imutáveis, acredito poder sugerir, então, que a atividade de pesquisa que empreendi, de fato, constituiu-se como uma prática de viagem. Esta pesquisa se desenhou, nessa medida, como sendo elaborada a partir de encontros entre o meu sistema de valores, de alguma forma representante da racionalidade científica, com outro sistema de valores, o dos congadeiros e das congadeiras. Justamente por estar tratando de uma interpretação de encontros é necessário que mais reflexões sobre a ideia de posicionamento seja realizada. O presente capítulo dessa dissertação se insere nesse movimento. Busca apresentar os instrumentais utilizados para realização da pesquisa, ao mesmo tempo em que modestamente ensaia possibilidades de agregação e rediscussão das metodologias utilizadas pela Geografia para apreensão da dimensão cultural das espacialidades humanas.

A viagem será o elemento condutor dessa reflexão, uma vez que ela se constituiu no componente que conectou todos os métodos e instrumentais metodológicos de que lancei mão. Torna-se necessário, dessa maneira, que uma reflexão mais cuidadosa sobre a noção de viagem seja efetuada. A partir dessa reflexão pretendo apresentar como as viagens se configuraram como instrumento metodológico fundamental para que eu pudesse abordar os sujeitos e seus lugares estudados por esta pesquisa. Da mesma forma, este capítulo pretende apresentar como as viagens perpassaram todas as outras metodologias utilizadas para produzir informações sobre os sujeitos e os lugares pesquisados.

3.1 - Viagens ao centro da Terra ou o mundo visto do lado de cá: questões de alteridade e posicionamento

O viajante francês do século XIX Auguste de Saint-Hilaire (1975[1830]), ao justificar sua paixão pelas viagens, admite que ela nasce pelo seu gosto pela História Natural. Sugere Saint-Hilaire que um processo comum a todos os naturalistas é o ‘desejo ardente’ de viajar por regiões longínquas quando os objetos naturais que os rodeiam já estão todos conhecidos, daí a necessidade de transpor espaços. Creio, que dentre outros motivos, meu interesse pela viagem tenha nascido de motivações semelhantes. Meus exercícios de transposição de espaços, tempos e hierarquias sociais nasceram do desejo de conhecer o *outro* que não se ‘localiza’ nos lugares em que estou estabelecido.

Embora eu justifique, buscando entrar em consonância com a literatura mais consagrada dos estudos sobre a cultura, que minhas metodologias se baseiam essencialmente na observação participante, talvez seja o sentido da viagem que mais tenha me embasado para realização desta pesquisa. Vale ressaltar, entretanto, que além do sentido filosófico da viagem outras questões me impeliram à sua utilização como instrumento metodológico. A impossibilidade de maiores financiamentos para permanência por longos períodos nas cidades estudadas, a relativa escassez de disponibilidade de tempo por parte dos informantes e o modelo acadêmico para realização do mestrado, também me levaram a utilizar a viagem como recurso para produção de informações sobre a realidade estudada.

Ainda que eu tenha residido na capital mineira por todo o período do mestrado, não consigo avaliar com grandes certezas se minha condição na cidade foi a de morador ou a

de viajante²⁷. Foi minha primeira experiência de habitar uma metrópole. Indiscutivelmente isso gerou grandes impactos para minha pesquisa. Impossível não ser tocado numa investigação sobre o corpo e o espaço pela freneticidade do tempo rápido de um centro urbano da dimensão de Belo Horizonte. Meu corpo incontestavelmente esteve em situações de encontros, desencontros e confrontos com outros corpos muito diversos que instauram este espaço social que possui uma das maiores complexidades do mundo contemporâneo. As contradições do capitalismo financeiro, as misérias humanas, a vitalidade cultural e a pluralidade de relações que pude apreender como viajante me fizeram repensar diariamente os sentidos de produzir uma dissertação em que a noção de corporeidade é estruturante. Pude observar, por exemplo, como são específicas e singulares as manifestações dos grupos de Congado no espaço metropolitano de Belo Horizonte, que abriga mais de 50 grupos de congadeiros e congadeiras²⁸.

Além daquilo que foi experimentado na metrópole, pude conhecer como viajante muito do espaço geográfico mineiro, ao visitar regiões que só conhecia por noções iniciais da Geografia de Minas Gerais a que tive acesso no curso de graduação. Em atividades de pesquisa e em outras viagens pude conhecer grande parte do Norte de Minas e Vale do Jequitinhonha, da Região Central do estado, do Vale do Aço e da Zona da Mata, além, obviamente, das minhas várias estadias nos campos que elegi como foco da pesquisa. Impossível depois de tudo isso não relatar que conheci durante a pesquisa o Rio São Francisco e seus geraiseiros, que pude *atravessar* a Serra do Espinhaço, o Quadrilátero Ferrífero e suas gentes. Que nas minhas diversas viagens para Minas Novas e para Viçosa eu tive como passagem obrigatória, respectivamente, as cidades de Diamantina e Ouro Preto, verdadeiros portais da história cultural do Brasil que me davam acesso não só a um território, mas também a temporalidades muito emblemáticas da história dos povos negros de nosso país. E, obviamente, que diversas outras situações de leitura e vivência cultural me permitiram percorrer tempos, espaços e hierarquias sociais inéditos para mim até então. Por todo o exposto, impossível não refletir sobre a viagem.

²⁷ James Clifford, ao comentar o filme sobre a família havaiana Moe, idealizado por Bob Brozman, problematiza as noções de *moradia-em-viagem* e *viagem-em-moradia*, sugerindo que certos/as viajantes, como alguns etnógrafos/as, por exemplo, vivem em permanente translocamento por espaços híbridos e transitórios, mesmo que preservando e mantendo algum sentido de “lar” em alguns dos elementos espaciais e das relações sociais por onde ele/ela circula. Para aprofundamento da ideia Cf. CLIFFORD (2000).

²⁸ Vânia Noronha (2008) informa que atualmente existem cerca de trezentos grupos de Congado em Minas Gerais filiados ao Centro de Tradições do Rosário (CETRO). Somente na região metropolitana de Belo Horizonte, de acordo com consulta da autora à Secretaria Municipal de Cultura da Prefeitura da capital mineira, o número de grupos gravita em torno de 50.

Acredito que estas minhas impressões encontram eco na colocação de Claude Lévi-Strauss (1955, p. 49), quando este pensador ressalta que na situação de viajante o etnógrafo “adquire em virtude da brutalidade das modificações a que se sujeita, uma espécie de desenraizamento crônico: nunca mais se poderá sentir em casa em lugar nenhum, ficará mutilado psicologicamente”. Esta fala do autor além de contribuir na justificação das exposições que realizei sobre minha situação de viajante durante o mestrado, permite também que eu atribua mais uma justificativa aos motivos que levam alguém a se tornar um viajante. Como ressalta Lévi-Strauss, o que está na base do “espírito” do etnógrafo, e mais especificamente no meu caso do etnógrafo, talvez seja a radical necessidade do constante questionamento ao sistema-mundo em que nascemos e crescemos.

Neste sentido, viajar passa a ser uma ação mais complexa do que o simples sair de casa, como ressalta Lilia Schwarcz (2001). Como defende a autora, nem todas as pessoas viajam. Percorrer distâncias não seria suficiente para designar o denso sentido da viagem. Viajar é estar disposto a se colocar numa situação de limanaridade em que transformarmos em estrangeiros, em que nos perdermos por lugares situados em espaços aos quais não somos estabelecidos como membros dos grupos. Onde podemos, sobretudo, ter a possibilidade de nos afastarmos, ao mesmo tempo em que nos implicamos, àquilo que entramos em contato, tendo impressões e aventurando-nos por interpretações. Schwarcz revela muito apropriadamente a situação possibilitada pelas viagens:

Na verdade, as viagens nunca transladam o viajante a um meio completamente estranho, nunca o tiram em plena e adversa exterioridade. Alteram e diferenciam seu próprio mundo, tornando-o estranho a si próprio. O estranhamento da viagem não é, assim, relativo ao ‘outro’, mas sempre ao próprio viajante, que se dá conta da própria relação de alteridade. Como diz Rousseau, ao conhecer o outro, só chegamos a nós mesmos; nesse movimento que não se fecha em si; mas só faz alargar.” (SCHWARCZ, 2001, p. 616)

Duas situações são possíveis, a meu ver, em que a viagem pode atuar como elemento constituidor de uma pesquisa. Essas possibilidades ficam nítidas para mim quando penso em duas imagens literárias de grande relevância para a noção de viagem. A primeira dessas imagens está contida no livro ‘*Viagem ao Centro da Terra*’, de Julio Verne (1994[1864]). Como aponta Oswaldo Bueno Amorim Filho (2008), esta obra se caracteriza como um romance de caráter geográfico de exploração e de aventura, a partir do qual se busca conduzir o leitor, através de descrições minuciosas do ambiente físico, a um ambiente exótico e insólito de uma geografia ora calcada na realidade, ora nas aventuras imaginativas do autor. Prosseguindo nesta elucidação de Amorim Filho, podemos sugerir

que há também na referida obra de Verne a construção de uma narrativa que busca colocar no centro da estória a figura de um cientista ávido pelo descobrimento da realidade que, embora ainda não conhecida, já está constituída e a espera do olhar perspicaz do pesquisador. Nesse sentido, *Viagem ao Centro da Terra* é uma narrativa que sintetiza apropriadamente as bases fundamentais da ciência positivista, onde a relação entre *objeto* e *pesquisador* se estabelece pelo binarismo *realidade posta* e *capacidade cognitiva*. A viagem, nessa ótica, é o ato de observar o mundo como espectador. O centro da terra buscado por esse viajante só pode ser um núcleo duro, como de fato é o centro da terra. Vale ressaltar, entretanto, que, num sentido metafórico, a dureza do observado pode não estar contida no material que constitui o objeto observado, mas no olhar daquele que dá significado ao que é visto.

A outra imagem literária possível pode ser conhecida a partir do poema '*O Homem; as Viagens*', de Carlos Drummond de Andrade (1992). Na *poiesis* do autor somos conduzidos a indagar os sentidos do conhecimento do ambiente físico a partir de uma ciência que ainda não se tornou capaz de conhecer nem aquele objeto que lhe é mais próximo e aberto para o conhecimento: o próprio ser humano. Na perspicaz e bela proposição do poeta, o mais importante dos conhecimentos para o ser humano estaria "disponível" a partir de uma metodologia conhecida intimamente por todos nós: o da convivência. Com o referido poema, Drummond nos leva a indagar sobre o verdadeiro centro da terra a ser "desvendado", passível de ser descoberto nas "próprias inexploradas entranhas" do próprio ser humano. Neste sentido, a viagem jamais é tomada como a possibilidade de acesso a um exterior, mas como uma visita àquilo de nós que está presente no mundo. Este tipo de pensamento conduz-nos a refletir que o significado mais profundo da viagem não é o de levar o viajante a lugares estranhos, mas de tornar o viajante estranho a si próprio.

Identifico-me profundamente com este último sentido da viagem. A reflexão que explorarei nessa seção do texto se baseia na problematização das metodologias que me permitiram nesta dissertação abordar através de viagens as negras geografias mineiras que os grupos de Congado instituem. A necessidade de realização dessas indagações surgiu a partir da intenção de problematizar as ideias de centro e descentramento. Meu interesse em buscar entrar em contato com as negras geografias mineiras partiu de um esforço de abandonar determinados referenciais a partir dos quais fui formado como pesquisador e ser no mundo, dentro de uma estrutura de ciência e de vida fortemente moldada por lógicas e interesses da "branquitude", do machismo e, certamente, também da colonialidade. Busco,

portanto, a partir dessas viagens, deslocar de algum modo certos centros da terra e me aproximar de algumas antípodas ainda pouco exploradas.

A reflexão que proponho começará a partir de indagações sobre o significado contemporâneo das viagens. Nesta tarefa, temos, necessariamente, que buscar compreender a acepção moderna de viagem, que inaugurou muitos dos sentidos, e também das formas, através das quais olhamos para o *outro* numa sociedade que desde a expansão marítimo-comercial europeia se pretende como de dimensões globais. Num mundo tão grande e diverso, as narrativas de viagem e a escrita sobre o *outro* tornaram-se uma maneira de entrar em contato com aquelas mil vidas que poderíamos ter vivido, mas que por incidentes de nascimento não tivemos acesso (LARAIA, 2003). Nestas empreitadas de viagens, diversas versões sobre o *estrangeiro* foram produzidas, a maioria das quais passaram pela desqualificação do diferente para que houvesse a instauração de um “nós”, coerente e superior, por parte daqueles que detinham a cultura letrada e a “ciência sensata” como instrumentos para tipificar o *outro*.

Amorim Filho (2008), ao problematizar as literaturas de exploração e aventura no século XIX, lembra-nos que os sentidos modernos da viagem, de base europeia, estiveram fortemente imbricados a projetos imperialistas e colonialistas desde o século XVI. A literatura resultante dessas viagens esteve, pois, profundamente envolvida na construção de uma imagem exótica dos povos que supostamente não participavam dos mesmos estágios de desenvolvimento e progresso que as populações civilizadas.

Foi nesse mesmo contexto de produção das grandes narrativas sobre as viagens ao mundo desconhecido, em que expoentes da construção da diferença ganharam notoriedade, que um dos conceitos fundamentais das ciências humanas contemporâneas se forjou. Como ressalta Marshall Sahlins (1997a), o conceito antropológico de cultura emergiu em meio a um contexto histórico em que alguns dos crimes mais bárbaros da história moderna se estabeleciam. Em função disso, o conceito antropológico de cultura foi e tem sido tomado por muitos teóricos e teóricas como um conceito responsável por demarcar diferenças de forma hierárquica, distinguindo povos em desiguais categorias de raça e classe, ao produzir diferenças que colocam em situação de inferioridade povos colonizados e em situação de exploração e subordinação. A estabilização da diferença e a justificação da desigualdade fixadas na literatura de viagem e exploração criaram, dessa maneira, tipologias de exóticos que ainda no início do século XXI são amplamente difundidas, justificando bases para um olhar colonizador e racista para as diversas sociedades de um mundo que incessantemente se pretende ocidental.

Cientes dos sentidos perversos que as viagens enquanto literatura podem ter criado como fundamento de alteridade, torna-se fundamental que indagemos sobre a validade desse instrumento de conhecimento do *outro* para produção de uma ciência que buscamos constituir como antirracista, anticolonialista e antiessencialista. Como ressalta Lilia Schwarcz (2001), criticamos tão avidamente os viajantes do passado por seus modelos comedidos, religiosos, eurocentrados, racionalistas e assépticos de ciência, mas caberia também indagarmo-nos: quais os preconceitos e interesses que ainda carregamos ao irmos ao encontro do *outro* para produzir discursos sobre ele? Nos nossos intercâmbios contemporâneos, de qual olhar de pureza, isenção e asepsia estaríamos imbuídos? Não estaríamos, como ressalta Joan Scott (1999), buscando escrever uma história do *outro* a partir de normas pressupostas e prescritivas? Não estaríamos também, nesses nossos supostos atos de benevolência, acabando por estabilizar culturas e por criar classes de sujeitos, como nos alerta Sahlins (1997ab)? Pior, não estaríamos acabando por transformar, em meio a uma Universidade de valores decadentes e individualistas, nossas pesquisas em verdadeiros safaris científicos em busca de troféus exóticos para nos vangloriarmos diante das modernas sociedades científicas, como problematiza Lévi-Strauss (1955)? Estas são perguntas fundamentais quando admitimos a viagem como possibilidade de acesso ao *outro*, ainda que suas respostas possam causar sérios constrangimentos a um jovem pesquisador e impeli-lo ao ‘pessimismo sentimental’, nos dizeres de Sahlins (1997ab), que nos dias de hoje assola fortemente grande parte das ciências humanas e sociais.

Obviamente o que move esta pesquisa é a crença na possibilidade de que as viagens podem contribuir para a emergência de novos olhares para os diversos grupos e sujeitos que constituem a sociedade. Este desejo de estabelecer contato com as *outras* racionalidades e emotividades presentes no mundo de que fazemos parte é o que justifica que nos mantenhamos entusiastas da ciência como possibilidade de libertação, o que nos faz acreditar, como Sahlins, que poucas razões existem para que sustentemos um ‘pessimismo sentimental’ que somente atesta o inevitável fim da diversidade cultural sob um regime capitalista de produção material e cultural. Embora os florescimentos culturais, as intensificações dos contatos contemporâneos e a emergência de novos sentidos para a ciência ainda não cheguem a prefigurar motivos para um ‘otimismo sentimental’ em relação à alteridade presente no fazer científico, há razões para que mantenhamo-nos engajados na construção de outros fazeres científicos possíveis.

O sentido de alteridade permitido pela acepção de viagem exposta e problematizada acima, faz com que possamos pensar o significado da viagem para além do simplismo

contido nos relatos de viagem que hoje alimentam o mercado editorial dos livros de fotografias e das narrativas superficiais que buscam entreter nossa entediada sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 32). A intenção de utilizar a viagem como recurso metodológico para esta pesquisa parte da tentativa de criar um valor testemunhal e de interpretação densa da realidade com a qual entrei em contato. Mais do que catalogar exóticos busquei descrever os intercâmbios tensos e fecundantes do meu sistema de valores, que de algum modo é imbuído da racionalidade de uma sociedade científica da qual faço parte, com sujeitos sociais portadores de outro sistema de valores. Minha intenção a partir da viagem foi, portanto, a de produzir narrativas para além do entretenimento, construindo com densidade informações e questões que pudessem permitir resultados analíticos para esta pesquisa.

3.1.1 - A viagem como teoria e como metodologia

James Clifford (1989) sugere a existência de grandes proximidades entre os significados das noções de teoria e viagem, que permitem que possamos conceber, de fato, a viagem como uma atividade adequada para indagações intelectuais em termos teórico-metodológicos. Para Clifford, o ato de teorizar carrega em si um sentido de viajar, uma vez que, por definição, a teoria é um produto de deslocamentos, estabelecido pelo exercício de comparação entre realidades e pela aproximação de contextos que, embora discrepantes, estabelecem entre si conexões históricas e espaciais. Como sugere o autor, a teoria é um convite a sair de casa, um chamamento a abandonar por certos períodos os contextos locais e circunstanciais *onde* estamos estabelecidos. A raiz grega da palavra teoria, o termo *theorein*, designa justamente a prática de viagem e observação, atividade na qual um homem era enviado pela *polis* a outra cidade para assistir a um cerimonial religioso. Dessa maneira, para além do sentido metafórico, teoria e viagem interceptam-se enquanto significados, os termos utilizados em conjunto designam uma situação de localização e deslocamentos. Viagens e teorias figuram-se, neste sentido, como um conjunto de práticas que expressam habitação e translocamentos, apontando sobre trajetórias e identidades, estabelecendo significâncias para vidas que se constituem num mundo de contatos que cada vez mais se dão a partir de processos que atendem a uma ordem global.

Numa reflexão semelhante, em outro texto, Clifford (2000) reclama a necessidade de adoção da viagem, a partir de sua utilização como uma prática que pode fornecer interessantes parâmetros para abordagem das vidas e espacialidades daqueles que consideramos como sendo *outros* e *outras* em relação a “nós”. Para além dos sentidos

européu, literário, masculino, burguês, científico, heróico e recreativo com que a viagem foi dotada a partir do processo de ocidentalização do mundo, há outros sentidos que podemos atribuir ao seu significado, como de exploração, pesquisa, fuga e encontro transformador. Essa ressignificação das viagens pode ocorrer, de acordo com o autor, na medida em que questionamos para quem a viagem, enquanto instrumento de produção de discurso sobre *outros*, foi possível. Reflexões deste tipo possibilitarão pensar, na viagem e na teoria, os exercícios de posicionamentos de sujeito e de construção de um eu (*self*) viajante que nesta dissertação estabeleço, onde me coloco como intérprete de uma experiência de contatos realizados nos espaços festivos do Congado.

Neste caminho, é importante frisar, inicialmente, em concordância com Clifford (2000), que há um tenso e poderoso jogo de poder que define *uma* classe de pessoas como viajante e teórica, e *outra*, como nativa. Fica estabelecido aí, já de antemão, que, nos contatos possibilitados pela ciência, *uma* categoria de pessoas tem o poder de lançar explicações sobre *outra* classe de pessoas: aquelas limitadas a âmbitos locais.

A questão do colonialismo e da colonialidade é a questão fundamental que marca esta diferenciação existente entre teóricos/as e teorizados/as, entre viajantes e nativos/as. Mesmo em contextos que consideramos como lugares de desconstrução das reiteraões do lugar de subalternos/nas, acabamos por encontrar formas de representação do/da *outro/outra* que reiteram formas de opressão. Aihwa Ong (1988) estabelece uma relevante crítica de como o feminismo tecido por mulheres brancas acabou por subjugar outros sujeitos a partir da bandeira de libertação “da mulher”. Esta autora denuncia como o olhar das teóricas feministas dos Estados Unidos e da Europa se fundou a partir de uma postura colonialista, erigindo um discurso sobre mulheres não-ocidentais a partir de parâmetros calcados fundamentalmente no racionalismo e no individualismo, princípios básicos da concepção de sociedade lançada pela ideologia hegemônica do Ocidente. Ong sugere que feministas brancas e ocidentais assumiram uma postura de se auto-valorizarem em relação a mulheres não-ocidentais. A crítica da autora é de que embora as feministas brancas reiviniquem um passado comum para todas as mulheres do mundo que justifique uma luta coletiva para sua libertação, as mulheres do Terceiro Mundo e as consideradas não-ocidentais são representadas na maioria das vezes pelas feministas dos países centrais como estando fixadas num mundo tradicionalista e de concepções atrasadas. Estas mulheres não-ocidentais ou terceiro mundistas foram/são, geralmente, tomadas como não passíveis de alcançar a modernidade, enquanto as feministas ocidentais já vivem as liberdades possibilitadas pelo pós-modernismo que construíram.

Para uma reinscrição da viagem em termos teórico-metodológicos é necessário considerar, pois, baseando-se em Clifford (2000), que é viajante quem possui a segurança e o privilégio de poder se deslocar de forma relativamente livre. Este tipo de apontamento necessita ser realizado para que explicitemos que, no sentido moderno de viagem e de produção de discursos sobre o *outro*, um grupo de humanos estabeleceu para outras coletividades sociais as limitações de sua humanidade. Não é possível, portanto, a partir dessa ideia, confundir o sentido moderno de viagem com as ações de migração forçada, de diáspora e exílio. Enquanto este primeiro tipo de deslocamento foi realizado por aqueles sujeitos que detinham uma série de privilégios, dentre os quais produzir discursivamente os sentidos da humanidade dos *outros*, o restante dos tipos de deslocamento apontados foi realizado por ou sobre sujeitos não portadores, ou portadores em menor grau, dos caracteres de humanidade. Neste ponto de vista, há grandes diferenças entre aqueles sujeitos que são cosmopolitas e aqueles que são desterritorializados.

As proposições acima efetuadas ficam melhor explicitadas quando empreendemos uma reflexão sobre como gênero e raça são elementos determinantes na questão das viagens. Clifford (2000) chama atenção para o fato de que poucas foram as mulheres que conseguiram se constituir enquanto viajantes capazes de estabelecer discursos que fossem influentes para a constituição da imagem dos estrangeiros sobre os quais elas escreviam ou tipificavam. A respeito da questão Clifford sugere o seguinte:

‘Damas’ viajantes (burguesas, brancas) são incomuns, marcadas como especiarias nos discursos e práticas dominantes. Embora pesquisas recentes mostrem que havia mais delas do que antes se reconhecia, as mulheres viajantes eram forçadas a se conformar, mascarar ou rebelar discretamente no interior de um conjunto de definições e experiências normativamente masculinas. [...] formas de deslocamento, intimamente associadas à vida das mulheres, não contam como ‘viagem’ de fato? (CLIFFORD, 2000, p. 64)

Kamala Visweswaran (1988), ao refletir sobre a constituição de etnografias de caráter feminista, traz elementos que corroboram com as proposições de Clifford (2000) sobre o caráter masculinista, branco e burguês que historicamente constituiu o sentido moderno de viagem. Como assinala Visweswaran, alguns elementos canonizados na etnografia clássica fizeram com que os escritos etnográficos de homens e as escritas masculinas possuíssem maior relevância e quantidade de citações dentro de outros clássicos da etnografia. Enquanto isso, as etnografias elaboradas por mulheres, muitas das quais configurando escritas femininas, ficaram taxadas como sendo algo de caráter eminentemente subjetivo e dotado de emocionalidades. Isto torna-se problemático, como

argumenta bell hooks (2008, p. 863), sobretudo porque vivemos num contexto científico racionalista “[...] que quer que acreditemos que não há dignidade na experiência da paixão, que sentir profundamente é ser inferior; pois dentro do dualismo do pensamento metafísico ocidental, ideias são sempre mais importantes que a linguagem.”²⁹

Além da questão da recepção dos textos escritos por mulheres, Visweswaran (1988) chama atenção para o fato de que etnógrafas, portanto mulheres viajantes, são muito mais confrontadas sobre a decisão de percorrer o mundo para conhecimento do *outro*. Barreiras para a circulação das mulheres por sistemas de valores aos quais elas não estão estabelecidas são colocadas em voga muito comumente. Pouco se questiona sobre as tensões e conflitos que surgem a partir da entrada de homens em sistemas de valores estranhos à sua sociedade. Pensemos, a título de exemplo, na questão da honra que o machismo ocidental impôs para mulheres. Torna-se muito mais complicado a circulação de mulheres entre homens do que de homens entre mulheres em questões de viagem e de pesquisa. Na mesma medida, a produção de discursos pelas mulheres sobre o mundo masculino sempre foi acompanhada de mais constrangimentos, e, eu diria, até de coações, do que a produção de discursos dos homens sobre mulheres e sobre aquilo que se construiu como sendo feminino. Mais do que o sexo, gênero é, portanto, uma questão que marca as possibilidades de tornar-se viajante e, por que não, teórico/a. Por tudo isso, escritas de mulheres sobre os *outros*, mesmo as escritas de mulheres brancas e burguesas, foram marginalizadas e mesmo descartadas dentro da ciência ocidental moderna.

A questão da raça foi outro elemento que atuou fortemente na construção do sentido moderno de viagem. Como aponta Clifford (2000, p. 66), “[...] no discurso de viagem dominante, alguém que não seja branco não pode figurar como explorador heróico, intérprete estético ou autoridade científica.” A posição de não-brancos em deslocamento pelos espaços do planeta foi repetidamente, durante o processo de ocidentalização do mundo, a de migrantes forçados, pessoas em diáspora ou como criados dos colonizadores. Na literatura de viagem e no processo de produção de discursos sobre outras populações do mundo ou sobre si mesmos, africanos/as, indígenas e asiáticos/as não chegaram a atingir o *status* nem de “viajantes”, nem de teóricos e, em grande parte das vezes, nem de humanos.

²⁹ Com esta ideia não pretendo sugerir que o que designa a escrita de mulheres é o tom de emocionalidade e paixão. Com a exposição da presente argumentação busco apontar como houve uma desvalorização dentro da ciência moderna ocidental daqueles elementos que a racionalidade masculina cartesiana, a partir de práticas reiterativas, quis qualificar como sendo naturais e essenciais do sexo feminino. A prática de desvalorização da escrita feminina na ciência moderna atua conjuntamente, dessa maneira, buscando destituir de valor tanto os caracteres naturais que constituem biologicamente as representantes fêmeas da humanidade, quanto aqueles elementos sociais e simbólicos que lhe seriam próprios, geralmente aqueles associados à emocionalidade em detrimento da racionalidade, característica reservada ao homem, geralmente branco.

Apesar deste constrangimento à viagem que sofreu um grande número de sujeitos e coletividades, é necessário lembrarmos que há um grande contingente de pessoas que mesmo pertencendo a grupos e classes subalternizadas empreenderam atividades de viagem ou conseguiram ressignificar alguns de seus deslocamentos como experiências de viagem. Seria ingenuidade pensar que diversas coletividades humanas ao se deslocarem pelo planeta não produziram com densidade sistemas de valores que permitissem que estes grupos subalternos criassem concepções sobre outros povos. O que se configura, entretanto, é que mesmo que em situação de viagem, “[...] adquirindo conhecimentos complexos, histórias, compreensões políticas e interculturais”, como ressalta Clifford (2000, p. 66), a forma de organização desta experiência de deslocamento não se estabeleceu como um meio hegemônico de produção do conhecimento sobre o *outro*, como foi o caso da literatura de viagem ou dos relatos etnográficos validados pela ciência ocidental. Cartas, livros, história oral e músicas são poderosos instrumentos para organização da experiência de viagens de uma série de sujeitos que não detiveram os mesmos meios de divulgação de suas impressões sobre o mundo que os viajantes e cientistas modernos. Vale lembrar que é muito recente por parte das ciências sociais o interesse em trabalhar com meios não oficiais de produção da História da humanidade. Da mesma forma, vale ressaltar, que mesmo hoje o trabalho com estas fontes é questionado por parte de uma série de cientistas renomados que detêm o poder de definição das fontes e metodologias validadas para pesquisas.

Como podemos perceber, a noção de viagem, como instrumento para produção de discursos sobre os sujeitos sociais, é portadora de grandes instabilidades por todo o caráter colonialista ocidental que ela carrega. Entretanto, como já apontado, considero que vale a pena continuar a tecer críticas à noção de viagem para que posteriormente possamos utilizá-la de maneira ressignificada. Insistir na ressignificação ou recuperação de conceitos faz parte do projeto de continuar na batalha já empreendida por outros/as que nos precederam, resistindo contra a cooptação por parte do colonialismo de noções seculares de tanto valor para uma ciência que acreditamos capaz de contribuir na produção de uma realidade menos opressiva.

3.1.2 – Notas sobre localização, posicionamento e implicação

Até este momento do texto realizei problematizações sobre a condição de viajante em que me coloquei durante a realização da pesquisa. Para avançar nas reflexões sobre a noção de viagem torna-se necessário que consideremos ainda que as culturas, assim como

o/a etnogeógrafo/a e o/a etnógrafo/a, também são viajantes. Novamente é Clifford (2000) que nos alerta para esta questão. Como assinala o autor, os sistemas culturais dos grupos sociais são balizados tanto a partir de relações internas quanto dos deslocamentos culturais que são instituídos a partir das relações que grupos culturais, mais ou menos coesos, estabelecem com outros grupos. Culturas, assim como sujeitos, podem, dessa maneira, ser tomadas como viagens e como lugares *atravessados*. É importante considerar, em função do exposto, que assim como eu, os grupos de Congado também encontram-se em situação de viagem.

Clifford (2000, p. 53) chama atenção para o interessante fato de que “as pessoas estudadas pelos antropólogos raramente são caseiras”. Algumas delas, “[...] pelo menos, foram viajantes: trabalhadores, peregrinos, exploradores, convertidos religiosos ou outros tradicionais ‘especialistas da longa distância’”. É importante considerar, pois, que grande parte dos informantes que constituem nossas pesquisas também podem ser viajantes, migrantes, exilados ou pessoas em diáspora. Este tipo de consideração é relevante para que consigamos avançar na difícil tarefa de problematizar as fronteiras e limites que caracterizam os alcances de um lugar, grupo ou comunidade.

No processo de pesquisa junto a coletividades culturais inevitavelmente nos deparamos com a necessidade de estabelecer contornos para o problema teórico que construímos. Repetidamente durante a pesquisa somos demandados a responder sobre o recorte que fazemos da realidade, sob a prerrogativa de que precisamos estabelecer um objeto de pesquisa que seja controlável por nossas metodologias e que seja passível de apreensão no tempo disponível para realização do estudo. Uma dificuldade que se coloca neste ponto é a de pensar que muitos dos grupos culturais e dos lugares que elegemos para realização de nossas pesquisas podem não serem passíveis de recortes. Quando trabalhamos com esta noção de *culturas viajantes* temos, pois, que considerar que o máximo que conseguimos fazer em termos de pesquisa é criar uma abstração a partir da qual discutimos um problema teórico. A única possibilidade para alcançar esta realidade ideal é, talvez, ter tranquilidade para conceber que, em última instância, quem define os limites de um grupo cultural somos nós pesquisadores, tentando alcançar as pistas que revelem onde se localizam as tensões e fronteiras desses grupos culturais com outros sistemas de valores. A questão é, porém, que ao falarmos da dinâmica de um grupo cultural estaremos sempre, conscientemente ou não, deixando de analisar algumas variáveis que certamente agem sobre a dinâmica cultural desse grupo, mas que por limitações da própria ciência não poderemos naquele momento considerar.

bell hooks tece interessantes considerações sobre essa temática e nos auxilia na problematização dessa ideia. A primeira das contribuições da autora é elaborada num texto que surge como uma espécie de crítica teórica ao filme *'Paris is burn'*, dirigido por Jennie Livingston (1992), onde esta diretora constrói uma narrativa documental sobre bailes de gays negros na Nova Iorque da década de 1980. hooks (1992), neste texto, problematiza sobre as tentativas autorais, fílmicas ou não, de pessoas que ao criarem narrativas sobre a vida de outras pessoas acabam por determinar um ponto central para a vida dessas outras pessoas. No caso do filme analisado, hooks denuncia como Livingston arbitrariamente acaba por criar uma realidade fantasiosa que leva os espectadores de seu filme a imaginarem que os bailes gays são, para os negros participantes do filme, o ponto central de suas vidas, como se para além do baile não houvesse uma dura realidade onde eles constituem sua condição de sujeitos desviantes a uma norma heterossexual preestabelecida e punitiva. Entrando em contato com as análises de hooks, tornou-se impossível que em algum momento da pesquisa eu não refletisse sobre a maneira arbitrária como eu também posso ter acabado por criar uma realidade fantasiosa que estabelece o Congado como o ponto fundamental da vida dos sujeitos que pesquiso. Obviamente, tenho baseado minhas análises em discursos e práticas que acabam por me revelar que os festejos do Congado de fato são de extrema significância para as pessoas que o vivem nos contextos que estudo. De qualquer forma, torna-se importante que eu me questione no desenrolar desta pesquisa sobre quem de fato determina o Congado como sendo o ponto central da vida dos congadeiros e das congadeiras: eu, ou os próprios integrantes do Congado? A ciência ou os próprios grupos culturais? Esta pesquisa teria os mesmos contornos ou até resultados caso tivesse sido realizada por uma mulher negra que se constituiu como sujeito em condições de vida diferentes daquelas que tive?

Estas perguntas são importantes de serem elaboradas e discutidas para que possamos apontar que nas práticas de pesquisa é fundamental que deixemos explicitados os posicionamentos que acabamos por tomar. Como ressalta Clifford (2000), toda pesquisa possui interesses e, em função disso, estratégias de localização em seu desenvolvimento são inevitáveis. Para pesquisas que se propõem críticas precisamos, então, estabelecer quais são nossos posicionamentos e, ainda mais relevante, quais são os processos sociais que construíram os posicionamentos que fazem com que possamos estar olhando para a realidade que analisamos de maneira colonialista e hierarquizante.

Retornando a contribuição de hooks (2008), desta vez em outros escritos, podemos sugerir que um caminho interessante para constituir nossas pesquisas e análises teóricas

pode ser o de abandonar o imperativo do olhar totalizante para a realidade. Sugere a autora que uma forma possível de se conhecer as realidades culturais e sociais da humanidade pode se dar a partir de sua tomada em fragmentos, sem a necessidade de criação de narrativas totalizantes que, na maioria das vezes, se formulam de maneira arbitrária e totalitarista. Em concordância a essas ideias, o Comitê Editorial (1989) do volume *Traveling Theories: Traveling Theorists* do periódico *Inscriptions* aponta que os conceitos de localização e posicionamento são estratégias de colocação perante a pesquisa que buscam atuar contra o perigo da totalização e da tomada do mundo a partir de um olhar ocidental. Que “os impasses da teoria muitas vezes se apresentam como problemas de localização, com o termo ‘localização’ implicando determinantes espaço-temporais, políticos e epistemológicos” (EDITORIAL COMMITTEE “INSCRIPTIONS”, 1989, p. VI)³⁰. Um senso de implicação e complicação é, portanto, necessário aos pesquisadores para com suas pesquisas.

Trinh Minh-ha (1988) assinala que há uma deliberada intenção de uma ideologia dominante no Ocidente que busca fazer acreditar que a identidade social compõe-se a partir de um núcleo bem estabelecido e facilmente constatável. A partir dessa identidade, estável e fixa, os sujeitos poderiam facilmente desempenhar o seu verdadeiro eu. A essência do/a negro/a, do/a indiano/a, do/a indígena e da mulher seria, neste ponto de vista, dada a priori. Para estes sujeitos não haveria possibilidades de viver identidades diferentes daquelas que lhe foram dadas, a não ser que se estabelecessem como desviantes à norma, portanto, anormais. Minh-ha aponta que este tipo de concepção de identidade acaba sendo amplamente adotado por aquelas pessoas que hegemonicamente tecem discursos sobre a vida de outras pessoas. A partir dessa noção de identidade uma rígida linha divisória demarca o limite que institui o *eu* e o *não-eu*. Kamala Vieweswaran (1988), neste mesmo sentido de proposições adotado por Minh-ha (1988), chama atenção para o fato de que este par de opostos *eu* e *não-eu* foi amplamente utilizado pela etnografia e outras formas de produção de discurso sobre o outro. Foi necessário para aquele que produzia hegemonicamente o discurso propor uma noção de *eu* e de *nós* que se estabelecesse como universal. Este *eu* de que se travestem os viajantes e etnógrafos geralmente foi representado pelo homem branco europeu heterossexual. Este sujeito cartesiano se constituiu, então, para estabelecer-se como uma medida de humanidade. Variações desse

³⁰ Predicaments of theory often presented themselves as issues of location, with the term “location” implying spatio-temporal, political, and epistemological determinants (EDITORIAL COMMITTEE “INSCRIPTIONS”, 1989, p. VI).

sujeito foram tomadas como desviantes, como portadores de caracteres mentais e biológicos doentios ou pouco desenvolvidos, como inadequadamente humanos. Judith Butler, ao problematizar os processos de reiteração e abjeção para instituição ou negação de sujeitos, explicita apropriadamente os fundamentos destas ideias em tela:

O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘inóspitas’ e ‘inabitáveis’ da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. (BUTLER, 2001[1993], p. 155)

Gayatri Spivak (2010), por sua vez, ao considerar os processos de subalternização engendrados pelo Ocidente em posturas colonialistas, aponta para a necessidade de insistirmos na tentativa de superar a noção etnocêntrica com que a ciência moderna nos dotou. A autora discute os caminhos que podem ser pensados para que a noção fixa e estável de identidade seja superada, para que a concepção divisória entre os limites do *eu* e o *outro* seja substituída por uma vertente em que possamos pensar a relação entre o *eu/nós* e o *outro* como de interdependência e não de anteposição. Com a citação abaixo, Spivak efetiva a proposta de Minh-ha (1988), que propõe que analisemos as questões de identidade e diferença em contextos pós-coloniais a partir de uma abordagem que não conceba a diferença como sinônimo de conflito e separatismo:

Por fora (mas não exatamente por completo) do circuito da divisão *internacional* do trabalho, há pessoas cuja consciência não podemos compreender se nos isolamos em nossa benevolência ao construir um Outro heterogêneo se referindo apenas ao nosso próprio lugar no espaço do Mesmo ou do Eu [*Self*]. (SPIVAK, 2010, p. 70)

Se o ato de viajar implica estar situado num espaço, num tempo e em determinado lugar de hierarquias sociais, como sugere Lévi-Strauss (1955), então mais uma vez encontro elementos que ratificam a possibilidade de utilização da viagem como instrumento teórico-metodológico. Nesta medida, a viagem pode ser tomada como uma estratégia de localização que permite que o *outro* seja estabelecido. Ancorando-me nesta postura de viagem acredito ser possível justificar que com este trabalho não pretendo falar ‘sobre’ ou ‘por’ *outros* e *outras*. Pretendo, antes, criar narrativas que permitam que eu traga interpretações a respeito do ‘encontro’ com outras pessoas e sistemas de valores.

Sandra Azeredo (2010), ao discutir sobre como a ficção política permitida por narrativas literárias contribui na discussão sobre as questões de identidade e diferença,

sugere substanciais elementos para a temática da alteridade. Propõe a autora, ancorada nas concepções cinematográficas de Eduardo Coutinho e João Moreira Salles, que o pensamento sobre a relação de alteridade pode ganhar novos e interessantes contornos quando assumimos que a questão da presença se torna fundamental em todas as relações que estabelecemos. A ideia é a de que só podemos exercer a tentativa de apreender o *outro* quando nos fazemos presentes na relação. A tarefa de tornar-se ouvinte só poderia ser realizada quando aceitamos que para ouvir o outro necessitamos esvaziarmo-nos de nós mesmos. E para esvaziarmo-nos de nós é necessário que nos façamos presentes na relação. Acompanhemos a discussão da autora:

Para esvaziar-me de mim é preciso que o eu esteja ali, pois trata-se de um encontro, de afetar e ser afetada pelo outro. Trata-se, no entanto, de um eu que não está pronto e que se constitui no encontro com a diferença. (AZERÉDO, 2010, p. 178)

Esta fala explicita uma dos aspectos fundamentais da questão do posicionamento: o estar e o sentir-se presente numa dada relação. No caso da pesquisa, trata-se de assumir que nela estamos presentes. Que as ideias que elegemos como fundamentais para a reflexão e a seleção de autores e autoras que nos sustentam fazem sim parte de escolhas políticas e de posicionamentos existenciais. Que as metodologias que escolhemos dizem, tanto quanto a teoria, sobre as nossas intenções científicas e estratégicas. Enfim, que somos parte da pesquisa e que por ela nos responsabilizamos e que nela nos implicamos.

3.1.3 Escrita do *outro*

Os 'outros' não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu me isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está.

Martin Heidegger, *Ser e tempo*

Fazer uma geografia do corpo é algo mais do que gerar deslocamentos e descentramentos. Cartografar corporeidades congadeiras é algo mais, pois, do que um elogio à metáfora do movimento, da viagem como transladação. A viagem como teoria e como metodologia nesta pesquisa se constitui, neste sentido, como uma possibilidade de *situar-se*, como um exercício de posicionamento.

Como procurei elucidar até este momento, busco me apropriar da viagem como uma possibilidade do encontro. Na mesma medida, busco utilizar do encontro como uma estratégia de posicionamento. Nesse sentido, a pesquisa aqui apresentada não procura

condensar uma fala sobre *outros* sujeitos, ou simplesmente minhas impressões sobre aquilo que foi observado durante estadias em campo. Como mais de uma vez busquei ressaltar, o que está contido nesta dissertação é um relato, na medida do possível crítico, sobre o encontro entre dois, ou mais, sistemas de valores que se tensionaram e se interceptaram durante uma atividade de pesquisa científica. Um apontamento deve, entretanto, ser realizado. Embora a pesquisa apresentada trate do referido encontro, a elocução de um desses sistemas de valores que se tensionaram possui o privilégio de revelar “autorizadamente” sobre tal atividade de encontro. Sou eu, como pesquisador em uma sociedade que supervaloriza e coloca no topo hierárquico o discurso técnico-científico-informacional, que possuo os meios de divulgação validados para registrar esta experiência de encontro.

O que se configura, pois, em última instância, é que por mais que eu utilize instrumentos para validar esta pesquisa como dialógica, quem possui o poder de anotação sobre o *outro* sou eu. Quem a sociedade científica legitima como viajante e teórico sou eu, visto como benevolente por alguns por minha disposição em ir ao encontro de sujeitos subalternos. Por consequência, este sujeito subalterno constitui-se como o *outro* de uma dada relação, o nativo à espera de um poder explicativo, um sujeito a ser teorizado. Nessa complexa relação instauradora de desigualdades de posições discursivas torna-se necessário, portanto, que para menor constrangimento do pesquisador que assina esta investigação, uma reflexão sobre a *escrita do outro* e o exercício de situacionalidade perante a pesquisa seja realizada.

Por mais que possa parecer, a intenção de realizar este tipo de reflexão sobre os limites da alteridade num estudo de dissertação não é a de enveredar ou conduzir este texto a um total “nihilismo científico”. O intuito é, antes, o de ir ao encontro das problematizações de Gayatri Spivak (2010), quando esta pensadora reflete sobre a possibilidade de o subalterno falar e sobre as posturas ocidentais e colonialistas assumidas por nós intelectuais em nossas atividades de pesquisa e reflexão.

Spivak (2010) questiona a atitude das/os intelectuais de buscarem se constituir como transparentes perante seus escritos e exercícios de teorização. Para a autora, a busca da/o intelectual de instaurar transparência perante suas elocuições parte justamente de um esforço *interessado* em parecer-se *desinteressado* em relação aos subalternos a que busca dar voz. Numa densa crítica realizada a atitudes intelectuais como as de Foucault e Deleuze, quando estes pensadores tecem indagações sobre a postura do *Autor* em suas teorizações, Spivak nos aponta como as tentativas aparentemente benevolentes de

“intelectuais da subalternidade” acabam por calar sujeitos na tentativa de fazer com que estes falem através da voz do intelectual. A crítica da autora revela, dessa maneira, sobre os atos de silenciamento que intelectuais podem instaurar quando assumem a postura de que o simples fato de apontar subalternidades é capaz de transformar condições de opressão. Ainda mais que isso, a crítica de Spivak desvela os perigos envolvidos nas teorizações de intelectuais que não refletem sobre a responsabilidade institucional do crítico.

Para Spivak, uma possibilidade de se trabalhar na supressão da violência epistêmica que tem se configurado na tradição científica ocidental, que hierarquiza os envolvidos numa atividade de teorização – teórico/a e teorizado/a -, seria a de se problematizar os processos de representação do *outro*. Visweswaran (1988) faz esta mesma proposição e sugere que uma crítica ao conceito e aos processos de representação do *outro* pode ser uma importante ferramenta para que a etnografia se desvencilhe de suas relações por vezes de compactuação com o colonialismo.

De acordo com Spivak (2010), a representação tem tido um duplo sentido no Ocidente. O primeiro deles relaciona-se com a atitude de criarmos para e sobre o *outro* uma imagem, imbuindo-o de caracteres próprios e mais ou menos fixos que os constituem como sujeitos coerentes, inteiros e já totalmente compostos. Esta atitude repetidamente causou a desqualificação do *outro* a partir de práticas de tipificação que culminaram em desqualificações. É o caso, por exemplo, das violências direcionadas aos povos nativos da América quando da chegada dos europeus a este continente. Uma representação de desumanidade legitimou práticas que conduziram ao extermínio de grandes contingentes de povos indígenas. Outra significação dada à ideia de representação no Ocidente é baseada na suposição de que alguns Sujeitos são autorizados a falar por *outros* a partir de certas convenções e contratos sociais. A democracia ocidental moderna talvez seja o exemplo maior desse tipo de relação.

Estas duas posturas de representação são, conforme Spivak, amplamente utilizadas por intelectuais na contemporaneidade. A crítica da autora sugere, porém, que não seria possível abstermo-nos das representações sobre o *outro*. A proposição da autora é a de que problematizemos estas representações, de forma a superarmos as representações que acabam por reproduzir práticas normativas, tipificadoras e instauradoras de núcleos rígidos de identidade que acabam por reificar e reiterar sujeitos e posições nas geometrias de poder. Para Spivak, a questão é, portanto, a de que como intelectuais devemos ter lucidez sobre os lugares de poder que ocupamos nas práticas de teorização, de maneira a não

acabarmos por manter subalternidades e por tornar ainda mais intensas as violências epistêmicas que atuam na imposição do silêncio, invisibilização e inviabilização de sujeitos. Em suma, a proposta da autora é a de que tornemos problemática a existência de todos os sujeitos existentes. Que nos ocupemos não apenas do sujeito subalterno ou dos abjetos que vivem em zonas inóspitas em nossos esforços de reflexão. Enfim, que enxerguemos a nós próprios como sujeitos produtores e produzidos pelo *outro* e, portanto, como sujeitos *do* e *de* conhecimento na mesma medida que os sujeitos com os quais estabelecemos relação em nossas pesquisas.

As reflexões de José de Souza Martins (1991) também nos fornecem importantes elementos para pensarmos sobre a relação que estabelecemos com os sujeitos com os quais nos encontramos em nossas pesquisas. Este autor sugere que tão importante quanto realizar uma sociologia do *outro* para pensar a validade de nossas metodologias de pesquisa, é fazer uma sociologia do estranho e do estranhamento envolvida nas atividades investigativas.

Martins chama atenção para o fato de que exaustivas reflexões sobre a relação com o *outro* já foram produzidas, ainda que estas problematizações não tenham nos feito avançar o suficiente para pensarmos densamente sobre os exercícios de alteridade em pesquisas. Um outro aspecto da relação de alteridade foi, entretanto, como aponta o autor, pouquíssimo explorada. Trata-se do questionamento de como o elemento estrangeiro se comporta e é assimilado pelo 'nativo' durante atividades de pesquisa. Embora todos saibamos que é extremamente problemática e delicada a chegada do pesquisador e da pesquisadora em campo, poucas produções se ocuparam especificamente da questão. A chegada de missionários, de agentes do Estado ou de pesquisadores é uma questão bastante evitada quando refletimos sobre os resultados das pesquisas. Podemos sugerir que este tipo de reflexão acaba por ser desconsiderado porque ainda não temos tranquilidade para emprendermos densamente questionamentos sobre aquelas transparências, de que fala Spivak (2010), que buscamos fazer perpetuar. Muito provavelmente por receio de que partes dos interesses que movem as pesquisas sejam revelados, talvez prefiramos admitir que somente o *outro* tem problemas com a alteridade. Que somente ele tem dificuldades em nos assimilar e que apenas este *outro* possui sistemas de classificação moldados por posições retrógradas, preconceituosas e antimodernas.

Esta reflexão de Martins (1991) abre-nos brecha para inserir mais um ponto relevante nas indagações sobre a relação estabelecida com o *outro* durante a pesquisa. É recorrente a necessidade de fazermos acreditar que nossas pesquisas sempre falam sobre

sujeitos ou objetos alheios a nós pesquisadores e pesquisadoras. O tom de distanciamento por vezes parece revelar que somos sempre alienígenas chegados a um mundo totalmente estranho. Obviamente não faz sentido desconsiderar todo o avanço das metodologias em ciências sociais e humanas que nos permitiram que possamos estranhar aquilo que parece familiar, imutável e já findado como processo social e histórico. Entretanto, também não faz sentido que consideremos que as fronteiras que separam em atividades de pesquisa o nós e os *outros*, o eu e o não-eu, sejam demarcados por limites rígidos.

Martins, neste sentido de proposições, revela apropriadamente sobre a antropofagia que marca os povos latino-americanos. Para o autor, o canibalismo, ritual comum aos povos indígenas da América quando da chegada dos colonizadores, foi por muitas vezes pouco entendido pelo europeu. Estes não foram capazes de compreender que o ato antropofágico era um modo de reconhecer a humanidade do inimigo por parte dos indígenas, a partir da apropriação simbólica, num ato ritual, de se nutrir da força e da humanidade do *outro* a partir da ingestão de sua carne. O colonizador, destituído da capacidade de assimilação do estrangeiro, não foi capaz de estabelecer paralelos entre a prática dos povos americanos com seu próprio ato de se alimentar do corpo e do sangue de seu Deus, Jesus Cristo. Esta tradição cultural antropofágica acabou, como ressalta Martins, por se perpetuar para os povos resultantes do encontro violento entre europeus, índios e negro-africanos. Os povos latino-americanos são herdeiros deste ato ritual antropofágico que os fazem prisioneiros de sua própria violência. Resultados do encontro e confronto de povos, somos, latino-americanos, portadores de uma problemática constituição, como revela Martins:

Vivemos a duplicidade, a duplicidade do nós e do outro, somos prisioneiros desta dupla identidade; não podemos destruir o outro que temos imersos dentro de nós sem nos destruímos. Somos nós e somos nossos inimigos ao mesmo tempo. Esta é a nossa tragédia permanente, esta é a violência maior que nos trouxeram os conquistadores e que nos trazem ainda. (MARTINS, 1991, p. 21)

Esta complexa constituição do sujeito latino-americano, baseada no sentido antropofágico que nos faz vítimas ao mesmo tempo que agentes da realidade na qual nos situamos, pode ser a base para compreensão de uma grave e recorrente prática do intelectual brasileiro. Repetidas vezes acabamos, como autores de pesquisas sobre a condição de sujeitos subalternos no Brasil, por nos travestir de *outros* quando em grande parte das vezes somos os *mesmos*. Retornando a crítica efetuada por Spivak (2010) sobre a condição do autor transparente, podemos fazer a seguinte indagação: não seria a situação

de assepsia autoral efetuada por nós brasileiros ainda mais problemática do que as empreendidas por pensadores europeus como Foucault e Deleuze? Estes, por vezes, se fazem ausentes de seus textos ou se resguardam de algumas questões justificando que não se posicionam em suas pesquisas porque simplesmente não são implicados – entenda-se vítimas – nas questões sobre as quais teorizam. Alguns e algumas de nós, latino-americanos, buscando nos parecer com figuras da intelectualidade europeia, nos abstermos de nos posicionar inclusive escrevendo sobre processos dos quais somos ao mesmo tempo agentes e vítimas. Vale assinalar, portanto, que a situação de alteridade numa pesquisa da natureza da presente dissertação é ainda mais delicada que outras. Os encontros que nela existem e que tenho chamado atenção não se estabelecem somente entre sistemas de valores estanques, como se um desses sistemas fosse existente em mim e outro nos sujeitos da pesquisa. Eles coexistem tanto em mim quanto nos sujeitos da pesquisa. Não consigo, e não pretendo, alcançar a assepsia de não ser tocado pelos mesmos sistemas de valores do senso comum ou do pensamento religioso e espiritualista que constituem os congadeiros e congadeiras. Da mesma maneira, o pensamento científico e as lógicas de uma sociedade técnica e informacional também não são ausentes dos sistemas de valores dos sujeitos dessa pesquisa. O que se constitui entre mim – repito, de alguma forma representante de uma sociedade científica – e os congadeiros – em alguma medida representantes da cultura popular – não são, portanto, limites que nos separam, mas fronteiras que ao mesmo tempo que nos distanciam nos fazem entrar em contatos, choques e encontros. É necessário ratificar mais uma vez, pois, que esta não é uma pesquisa que busca compreender um sistema de valores alheio ao meu e dos meus pares. A pesquisa trata, antes, de uma reflexão sobre um outro sistema de valores que é problematizado a partir de um encontro provocado entre sistemas de valores que se interceptam e se interpenetram. Dessa forma, de alguma maneira, escrever sobre o *outro* nesse texto é escrever também sobre mim e sobre aquele que por privilégios de percurso pôde tornar-se um leitor dos códigos aqui registrados.

Realizada esta problematização a respeito da atividade de encontro e de alteridade envolvida no processo da pesquisa, torna-se necessário refletir mais profundamente o que significa produzir conhecimentos e discursos sobre o *outro*. É imperativo problematizar também sobre as maneiras de se representar o *outro* de forma a não acabar por estigmatizá-lo segundo pressupostos que criem silenciamentos e tipificações infundadas ou normativas sobre ele.

O que está no cerne do exercício de estabelecer escritas sobre o *outro* é a tentativa de criar sistemas explicativos que possam tornar compreensíveis as *experiências* desse *outro*. No caso mais específico da Geografia, o exercício se localiza na tentativa de compreender como o *outro* apreende, qualifica, concebe e constrói os espaços de que é parte integrante. Em suma, o exercício científico da geografia baseia-se no esforço de compreender as composições espaciais e as formas como os sujeitos *experienciam* os espaços. A ideia de *experiência* constitui-se, entretanto, numa noção problemática. Inúmeros autores e autoras reclamam a necessidade de uma crítica teórica a esta ideia, sobretudo quando a utilizamos como *um* ou *o* instrumento instaurador dos sujeitos sociais. Quando refletimos sobre a *escrita do outro* que realizamos em nossas pesquisas, torna-se fundamental, pois, a realização de indagações sobre a noção de *experiência*.

James Clifford (2008) ressalta que exatamente porque é difícil pensar a *experiência*, acabamos por problematizar pouco o seu significado. Em função disso, comumente preferimos aceitá-la como uma entidade que investe o sujeito de autoridade. Admitimos como incontestável a fala baseada na *experiência*. Grande parte da etnografia, inclusive, baseia-se nesta autoridade que a *experiência* possibilita. Como questionar um dado experienciado por um pesquisador ou pesquisadora quando este observou os grupos que estuda *in loco*? Mais ainda, como questionar a autoridade de um sujeito ao falar de si próprio ou de sua subjetividade?

A partir destes questionamentos, é necessário que eu explicito a perspectiva de *experiência* que adoto em minha pesquisa. Concebo, em concordância com Scott (1999), que a *experiência*, como conceito teórico, não é o conteúdo que autoriza que falemos sobre uma dada realidade ou sobre certos sujeitos, na máxima de que sou autorizado a teorizar porque eu *estive lá*. Tampouco adoto a concepção de que sejamos capazes de identificar seguramente a *experiência* do *outro* que pesquisamos, tornando-nos capazes de descrever qual é esta *experiência* que o *outro* detém e, portanto, qual é o núcleo fixo e rígido que compõe sua identidade. Penso a *experiência*, contrariamente, a partir da contribuição de Scott, como o conteúdo daquilo que necessitamos problematizar e não como o conteúdo daquilo que nos autoriza a falar sobre algo.

De acordo com Scott (1999), a História, como disciplina científica, vem já há algumas décadas problematizando como a reflexão sobre a escrita é necessária para ressignificação das maneiras de se produzir conhecimento. Buscando flexibilizar sua ortodoxia, historiadores e historiadoras têm vislumbrado nas subversões permitidas pelo texto a possibilidade de romper com uma história do dominante e de colocar em *evidência*

uma série de sujeitos negligenciados pela ciência racional moderna. A partir da denúncia dos silêncios da História sobre diversos sujeitos, tais como mulheres, *gays*, lésbicas, negros, indígenas e *outros*; alguns/mas acadêmicos/as passaram a se vangloriar do fato de que estavam dando voz a grupos excluídos, a partir de uma *escrita da diferença*, tornando estes sujeitos visíveis. Uma verdadeira revolução para a ciência: “o que poderia ser mais verdadeiro, afinal, do que o relato do próprio sujeito sobre o que ele ou ela vivenciou?” (SCOTT, 1999, p. 25) – sejam os sujeitos informantes ou o/a historiador/a observante.

É neste ponto que a autora propõe alguns questionamentos: o fato de tornar *experiências* visíveis é suficiente para gerar ações políticas? Que autoridade tem a *experiência* como princípio de produção do conhecimento? A maior contribuição do texto de Scott está na sugestão de caminhos para se pensar respostas para estas perguntas. De acordo com a autora, nossos enganos em associar diretamente a noção de *experiência* com a de produção do conhecimento localizam-se no fato de concebermos a *experiência* como origem da explicação, como evidência autorizada (porque vista e sentida) que fundamenta o conhecimento. Ao invés disso, a autora sugere que a *experiência* seja compreendida não como o ponto de partida para produção do conhecimento, mas como o conteúdo daquilo que buscamos “explicar”. Dessa maneira, tornar visíveis experiências através da escrita da diferença não seria o bastante, já que evidenciar a existência da subjugação, da dominação ou da invisibilização não seria suficiente para trabalhar na mudança de práticas normativas e de mecanismos repressores, nem para revelar os conteúdos, lógicas e funcionamentos que elegem certos elementos da realidade como visíveis e evidenciados.

Dessa maneira, toda a fenomenologia e parte do existencialismo seriam questionáveis. Seria mesmo válida a célebre ideia de Sartre de que basta de fato não nos importarmos com o que fizeram conosco, mas o que faremos com o que fizeram conosco? Para Scott, não. Somente a compreensão processual e relacional de eventos tem validade; um retrato da realidade por si só não possui razão de ser. Mesmo porque um grande perigo decorre daí. Ao nos propormos a evidenciar experiências corremos o risco de cristalizar identidades e categorizar redutivamente a produção de experiências. Como aponta Scott, o que têm feito grande parte daqueles que buscam tornar experiências visíveis é tipificar indivíduos e classes de sujeitos. Grande parte dos/das cientistas ao invés de problematizar a ideia de posicionamento de sujeitos (através da articulação de identidades diversas), tem criado a ideia de experiências universais, imaginando que o fato de falar de mulheres, *gays* ou negros, resolve o problema de dar voz à multiplicidade.

A partir da compreensão permitida sobre a *experiência* por Scott, devo apontar que minha tentativa de buscar escrever sobre o *outro* nessa pesquisa parte mais de uma tentativa de questionar e desestabilizar subjetividades e identidades, do que de um esforço de atestar a existência de indivíduos portadores de identidades rigidamente constituídas e cientificamente constatáveis. Com isso, busco me opor às práticas de essencialização que são configuradas a partir das tentativas do apontamento das identidades cristalizadas, vistas como a-históricas. Meu esforço é, pois, seguindo as proposições de Scott, o de buscar compreender o funcionamento da cultura mais do que tomá-la como um retrato a ser tornado visível. Busco ainda, como já assinalado, escrever a história (e a geografia) do *outro* através de uma perspectiva que transpasse as práticas normativas que buscam a partir de ideias pressupostas criar estereotipizações e representações que causem exclusão, negação e abjeções das práticas que os sujeitos podem assumir, mas que por limitações do sistema social racializado e generificado que nos constitui ainda não podemos perceber, assimilar e tornar possíveis.

Estabelecer uma escrita do *outro* significa, pois, uma tentativa de crítica à *experiência* desse *outro*. Como apropriadamente ressaltam Ong (1988) e Visweswaran (1988), o que está envolvido nesse exercício feminista de crítica à *experiência* do sujeito é mais uma tentativa de destruir do que confirmar a *experiência* como conteúdo fixador de identidades e representações normatizadoras. É pautado nestes princípios críticos e reflexivos que busquei proceder no desenvolvimento de trabalhos e pesquisas de campo fundamentados por pressupostos críticos, reflexivos e, de alguma maneira, alternativos ao saber científico hegemônico, questão que discutirei na seção seguinte.

3.2 – Construindo lugares, sujeitos e festas: reflexões sobre trabalho de campo e a constituição da pesquisa

As transformações ocorridas recentemente no fazer científico da Geografia, derivadas das reconfigurações processadas nas formas de disposição do espaço e do tempo e da emergência de novos sujeitos sociais, têm sido responsáveis pelo surgimento de novos problemas epistemológicos em torno da produção das espacialidades humanas. Tais mudanças têm exigido constantes rearranjos teóricos por parte da geografia para reestruturação dos instrumentais utilizados para “captar” as configurações espaciais.

Joseli Silva (2007), por exemplo, ressalta que os questionamentos efetuados por intelectuais como Boaventura de Sousa Santos e Edgar Morin sobre o caráter imaculado da

ciência têm colocado em pauta a necessidade de se rediscutir e de se realizar novas proposições a respeito das abordagens teóricas e dos instrumentais metodológicos baseados na objetividade e consagrados pelo pensamento moderno como única via de interpretação da realidade. As configurações espaço-temporais do mundo contemporâneo e a emergência política de sujeitos que por muito tempo foram negligenciados pela racionalidade moderna (mulheres, gays, lésbicas, índios, negros, etc.) tem impactado profundamente nesse movimento de rediscussão das teorias e metodologias utilizadas para interpretação da realidade socioespacial.

A atribuição de um capítulo na dissertação para se discutir os caminhos da construção da pesquisa decorre da necessidade de estabelecer reflexões sobre a maneira de se conhecer a experiência socioespacial do *outro*, para traçar as muitas racionalidades que regem a produção dos espaços em geral e dos aqui especificamente analisados. Concebo que, no nível metodológico, o debate em Geografia Cultural sobre os enfoques qualitativos, interpretativos e participativos ainda carecem de amadurecimento. O que a produção já realizada neste subcampo da ciência geográfica atesta é que a justificativa da necessidade de estudo da dimensão cultural do espaço tem despertado maior atenção dos geógrafos e geógrafas do que a problematização das maneiras em que é possível abordar como o *outro* experimenta, compreende e interpreta o seu lugar, como constrói suas espacialidades. Chamo atenção, pois, para a necessária reflexão das maneiras de se produzir informação para abordar as construções espaciais-culturais dos diversos agrupamentos e sujeitos sociais e daqueles de quem aqui pormenorizadamente me ocupo.

Os levantamentos empíricos no processo de construção de pesquisas científicas são uma necessidade e uma potencialidade para expandirmos o rigor de nossas investigações. Como ponderam Rosselvelt Santos (1999) e Doralice Maia (1997), este esforço de substancializar as proposições teóricas em estudos de campo acompanhou geógrafos e geógrafas já desde a institucionalização acadêmica da geografia. A descrição do espaço foi por muito tempo o que conferiu identidade e especificidade à pesquisa geográfica. Estes trabalhos realizados durante a Geografia Tradicional tiveram grande preocupação com o apontamento detalhado dos princípios e dos procedimentos de levantamento de dados que guiavam uma investigação. Isto permitia uma maior circulação entre pesquisadores e pesquisadoras de informações detalhadas sobre espaços e a crítica às metodologias de aquisição de dados. (SANTOS, 1999)

Foi a partir do rompimento com a chamada escola tradicional, de acordo com Maia (1997), que as descrições na Geografia foram interrompidas. A grande necessidade de

explicação de fatos tornou um contrassenso as descrições no estilo monográfico. Iniciou-se então uma inflexão nos trabalhos de campo na ciência geográfica. Santos (1999) aponta que o exacerbado quantitativismo do neopositivismo absorvido pela Geografia chegou mesmo a negar a necessidade do trabalho de campo nessa disciplina, negação que se propagou inclusive nos fazeres da Geografia Crítica. Em função da grande diversidade de temáticas que se tornaram potenciais para investigações ou do receio em abordar o empírico na pesquisa, o apontamento sobre os trabalhos de campo nas investigações geográficas se tornaram cada vez mais rarefeitos a partir da renovação do pensamento geográfico em superação às escolas tradicionais. Algumas grandezas do pensamento geográfico foram então negadas ao invés de resgatadas, melhoradas e até superadas, como aponta Maia (1997). O receio ao empirismo acabou, pois, por empobrecer a discussão sobre a pesquisa de campo na Geografia.

Marcelo Chelotti (2007) avalia que são cada vez mais raros os trabalhos na Geografia que discutem satisfatoriamente questões teórico-metodológicas. Trabalhos como os de Lacoste (1985) e de Kayser (1985) podem ser apontados como esforços de reinserir discussões sobre o trabalho de campo na disciplina geográfica, de forma a problematizar seu estatuto e alcance para o enriquecimento das proposições teóricas e sociais. Reflexões mais recentes como as de Chelotti (2007), Ferraz (2005), De David (2002), Suertegaray (2002), Santos (1999) e Maia (1997), têm insistido na necessidade de maior discussão dos supostos teórico-metodológicos que sustentam as pesquisas geográficas e na instituição de debates específicos sobre os trabalhos de campo em Geografia.

De fato, pelo modelo acadêmico de publicação de pesquisas estamos sendo conduzidos a ler e publicar artigos cada vez mais curtos, suprimindo os detalhes metodológicos em favor da exposição de resultados. As leituras de monografias, dissertações, teses e livros completos são cada vez mais raras. Entretanto, entendo que o problema do trabalho de campo atualmente na geografia não é sua inexistência ou pouco uso, mas a falta de reflexão sobre o mesmo, seja em sua não especificação na publicação de resultados de pesquisa, seja na falta de produção de pesquisas específicas sobre a temática.

No caso específico da Geografia Humana, seu nível metodológico se encontra às vezes sem bases e outras com bases que se tornam frágeis e quebradiças, como aponta Alicia Lindón (2008). Diante do trabalho de campo, ainda nos sentimos angustiados na tomada de certas decisões ou posturas. Como salienta Santos (1999), ainda não estamos seguros nem para lidar com a casualidade e as intermediações na estadia em campo nem

para explicar como a consequência do conhecimento científico se dá sobre as realidades que estudamos. A herança positivista constituinte da Geografia e da ciência moderna ainda nos coloca dúvida sobre como trabalhar respostas desencontradas e interpretações parciais. Falta-nos ainda avançar teórico-metodologicamente no debate sobre como problematizar as inelinearidades do tempo, os diálogos não codificáveis, as narrativas não pontuais e objetivas, as formas de organização do espaço que não são regidas pelos macroprocessos. Enfim, carecemos de parâmetros que nos permitam “acessar” as construções espaciais do *outro* e os microprocessos constituintes da realidade socioespacial.

Nesta perspectiva, as posturas ingenuamente empiristas deveriam dar lugar a uma posição que tenha por parâmetro um caráter dialógico. Ao invés da simples observação, as pesquisas em Geografia Cultural deveriam se basear numa atitude comunicativa, que compreendesse os sujeitos investigados não como meros objetos de pesquisa, mas como sujeitos sociais que participam de dinâmicas com as quais cotidianamente estamos envolvidos. Dito de outro modo, trata-se de assumir uma postura de estabelecer relações com os sujeitos pesquisados encarando-os como agentes pensantes, ricos em experiências de vida e portadores de complexos sistemas simbólicos de organização de espacialidades. Assim pensada, a pesquisa de campo, como discute De David (2002), deveria se basear na compreensão de que o objeto de investigação não é somente o campo em que se colhem informações, em entender que o *outro* pode ter concepções de espaço e tempo bastante conflitantes com as nossas e que, em função disso, nossas posturas ideológicas e filosóficas estarão, quando da pesquisa de campo, em constante questionamento, de modo que nosso esforço deve ser o de trabalhar nossa alteridade aceitando que enquanto pesquisadores somos também sujeitos parciais e, muitas vezes, tendenciosos.

Forjar formas objetivas de conhecimento não passa, neste caso, por tentarmos nos distanciar do *outro* de forma a transformá-lo em mero objeto - ignorante e passivo - de nossas leituras científicas, mas em entendê-lo como sujeito do mesmo mundo de que fazemos parte. É neste sentido que passo a discutir os instrumentos utilizados para construção dessa pesquisa, todos baseados em formas participativas de construção de conhecimentos, informações e reflexões para construção desta dissertação. A adoção de instrumentais como a etnogeografia elaborada a partir da observação participante, o Diagnóstico Rápido Participativo (DRP) e os estudos comparados, partiu, pois, de um esforço de me valer de metodologias alternativas a um modelo hegemônico de ciência, que busca fazer acreditar que somente os métodos objetivistas e racionalistas são capazes de possibilitar empreendimentos analíticos de base científica. Buscando me aproximar de

vieses metodológicos que procuram se insurgir na teoria social como contra-projetos aos modelos totalitários da ciência moderna, passo a refletir então sobre os alcances e limitações dos instrumentos metodológicos que selecionei como sendo os mais apropriados para aproximação das questões que estabeleci como orientadoras da pesquisa.

3.2.1 Fragmentos Etnogeográficos e Observação Participante

A dor provém da incapacidade do discurso em apropriar a eficiência do ritmo da dança e da exaltação do corpo.

Jean Duvignaud, *Festas e Civilizações*

Longo período e muitos acontecimentos separam as proposições contidas em *Argonautas do Pacífico ocidental* e o fazer etnográfico contemporâneo. Diversas reflexões e mudanças de ordem sociocultural e político-econômica levaram a transformações nas práticas do analista cultural em relação à experiência etnográfica tal como vivenciada por Bronislaw Malinowski. Contudo, os fundamentos atuais da prática etnográfica ainda se referenciam, em grande medida, na contribuição deste pensador, que se constitui como um marco para o pensamento sobre a cultura e as maneiras científicas e acadêmicas de apreendê-la. Pensar a cultura e o trabalho de campo nas ciências humanas exige, dessa maneira, uma passagem pela contribuição de Malinowski e de seu *Argonautas do Pacífico ocidental*, seja para seguir as orientações do autor ou para confrontá-las.

Num primeiro momento me permitirei seguir esta segunda ação. Contrastar com parte do pensamento de Malinowski (1984[1921]) constitui-se num esforço de situar minha dissertação em termos metodológicos e de justificar em termos teóricos sobre práticas diferentes das deste autor que utilizo na observação participante de que faço uso para realização da pesquisa.

Contrapondo-me a tradição mais corrente dentro dos estudos em etnografia baseada em Malinowski, concebo que a observação participante possui validade mesmo quando não é realizada a partir da estadia por períodos extremamente longos e sequenciais em campo. Como apontei num tópico anterior deste capítulo, acabei por adotar a viagem como metodologia orientadora do meu trabalho exatamente em função dessa questão. Não posso dizer que eu tenha realizado, no sentido clássico e mais comum da palavra, uma etnografia, embora em meu trabalho eu tenha realizado exercícios densos de observação participante. Minhas estadias na cidade de Minas Novas não ultrapassaram nenhuma vez a extensão de uma semana seguida. Embora eu tenha realizado sete viagens para esta cidade,

permanecendo, geralmente, junto ao grupo de Congado por uma semana em cada uma dessas visitas, não posso dizer que eu tenha morado junto com o grupo. Na mesma medida, minhas estadias junto ao grupo de Congado de São José do Triunfo, na maioria das vezes, foram realizadas em alguns dos momentos festivos dessa coletividade, o que faz configurar que eu também não tenha vivido com o grupo por longos períodos para além da festa. Embora nos dois casos eu tenha acabado por dormir ou realizar refeições na casa de um congadeiro ou congadeira, nas viagens realizadas para efetuar observações participantes sempre me instalei em pousadas ou na casa de amigos, por entender que não seria conveniente que eu tentasse me hospedar na casa dos sujeitos da pesquisa. Não vivi, portanto, como Malinowski, mesmo que por pouco tempo, isolado de “outros brancos”. Também não estive isolado em um arquipélago onde eu pudesse sem interferências observar a vida cotidiana dos ‘nativos’, dando conta da totalidade dos eventos que marcam os sujeitos e os grupos que pesquisei. Por tudo isso, é necessário que eu descreva mais esmiuçadamente e reflita mais especificamente sobre o impacto que esta forma de proceder com os levantamentos de dados gerou nos resultados desta investigação.

É recorrente em *Argonautas do Pacífico ocidental* o reclame por parte de Malinowski da necessidade de se cobrir a totalidade dos elementos que constituem a sociedade que é analisada por um etnógrafo. Como é sabido, esta busca da totalidade foi comum a uma ampla gama de cientistas sociais contemporâneos ou imediatamente predecessores de Malinowski. Um dos exemplos mais conhecidos dessa necessidade de totalidade é o conceito de ‘fato social total’, desenvolvido por Marcel Mauss e que concebia a possibilidade de apreensão da totalidade da vida social num aspecto específico de uma dada sociedade, como as festas por exemplo. É certo que os estudos etnográficos realizados a partir do pós-guerra já não possuem o mesmo teor daqueles realizados por pesquisadores do início do século XX. As etnografias das sociedades complexas, por exemplo, se apropriaram de uma diversidade de realidades muito maior para seus estudos, como as cidades. Em função disso, muitos dos supostos da etnografia tiveram de ser reconfigurados. Novas estratégias de levantamento de dados e de convivência com os grupos estudados tiveram de ser inauguradas. Permaneceu latente, entretanto, a intenção do abarcamento da totalidade cultural de um grupo a partir de uma determinada etnografia, geralmente alcançável a partir da convivência prolongada do pesquisador ou pesquisadora com estes grupos.

Esta grande fixação na totalidade gerou muitas vezes, contudo, intenções de pesquisa e resultados de investigação um tanto controversos. A crença exacerbada no

poder da ciência como instrumento para conhecimento do *outro* chegou a fazer com que pesquisadores almejassem inclusive a “[...] evocar o verdadeiro espírito do nativo, numa visão autêntica da vida tribal” (MALINOWSKI, 1984[1921], 23). Acontece, como ressalta Geertz (1989[1973]), que apresentar como resultados de pesquisa explicações que buscam se constituir como ‘cristais simétricos de significado’, na intenção de que sejam perfeitos e totalmente coerentes, pode fazer-nos duvidar da existência de uma realidade que seja passível de ser integralmente conhecida a partir da atividade de pesquisa de um único investigador ou investigadora. Temos de concordar com o autor “[...] que nada contribui mais para desacreditar a análise cultural do que a construção de representações impecáveis de ordem formal, em cuja existência verdadeira praticamente ninguém pode acreditar.” (GEERTZ, 1989[1973], p. 28)

Obviamente, minha intenção a partir da exposição destas ideias não é a de desconsiderar a imensa contribuição e impacto da obra de Malinowski para os estudos da realidade cultural. O que busco apresentar neste tópico do presente capítulo é, antes, a maneira como faço uso da observação participante em minha pesquisa e quais são minhas concepções e principais filiações teóricas a respeito dessa metodologia. Na mesma medida, busco explicitar as especificidades com que a utilizei. Por entender que nesta pesquisa a observação participante permitiu que eu construísse fragmentos etnogeográficos, necessito fazer maiores especificações sobre estas temáticas. Iniciarei minha problematização discutindo sobre o uso dos *fragmentos*, para posteriormente fazer apontamentos mais aprofundados sobre as observações participantes e a etnogeografia.

Já apresentei num momento anterior deste texto uma importante sugestão de hooks (2008) a propósito da relativa ineficiência e desnecessidade de se adotar o imperativo do olhar totalizante em atividades de análise da realidade social. Mais uma vez esta reflexão da autora apresenta-se como útil para nós. hooks pondera que a maneira como fazemos uso da linguagem ou abordamos um acontecimento modifica a forma como lidamos com o conhecimento. A autora sugere ainda que a fixação no imperativo da totalidade que nos move tão avidamente possui relação direta com o eficaz fetiche capitalista que nos faz desejar o imediato atendimento de todos os nossos anseios, ou seja, o rápido conhecimento aparente dos aspectos da realidade de forma superficial e pouco densa.

O que está no cerne desta ideia de hooks é a prerrogativa de que, como cientistas, possuímos limitações para conhecimento do *outro*. Os instrumentos de que podemos lançar mão em termos metodológicos não são garantia da efetividade de conhecimento daquele ‘verdadeiro espírito do nativo’ a que se refere Malinowski (1984[1921]). Adotar a

possibilidade de se conhecer o *outro* a partir dos fragmentos de sua vida ou narrativas constitui-se, portanto, no reconhecimento das limitações que todos os métodos científicos possuem. O que busco salientar, dessa maneira, é que concebo, assim como hooks (2008, p. 863), “[...] que nós possamos aprender tanto com os espaços de silêncio quanto com os espaços de fala” dos sujeitos com os quais nos encontramos em atividades de pesquisa. Que concebo também que por mais que convivamos em tempo integral ao longo de anos com determinados grupos, ainda haverá aspectos de suas vidas que estarão estabelecidos como incompreensíveis para nós como padrões de comportamento. Enfim, comungo do entendimento de que como observadores e observadoras participantes só podemos conhecer fragmentos etnográficos ou etnogeográficos. Isto porque acredito que na perspectiva do encontro somente podemos conhecer fragmentos de vidas. Algumas saídas seriam possíveis para esta problemática, como acreditar na eficiência de métodos que permitem que conheçamos a essência e a verdade mais profunda sobre a vida do *outro*. Esta não é a perspectiva que adoto.

Geertz (1989[1973]), neste mesmo caminho de reflexões que tenho feito, salienta sobre a incompletude constituinte de toda a análise cultural. Como aponta o autor, a análise cultural é uma vertente de compreensão da realidade que tanto menos completa é quanto mais aprofundada. As enunciações de uma análise cultural se sustentam sobre bases trêmulas, onde as suspeitas acabam sendo muito mais constantes do que as certezas conclusivas. Isto porque a análise cultural trata-se de uma vertente de compreensão da realidade que possui a interpretação como instrumento fundamental. Assumir uma postura diferente disso, quer dizer, buscar sustentar enunciados firmes e altamente conclusivos, seria um contrassenso. Admitir as culturas humanas como algo que pode ser totalmente desvendado é simplificar a complexidade constituinte do emaranhado das ‘teias de significação’ que estruturam os grupos humanos. Como aponta Geertz, criar modelos totalmente coerentes ou representações impecáveis sobre os elementos de uma cultura até é possível, mas apenas quando temos por intenção “[...] transformar a cultura em folclore e colecioná-la, transformá-la em traços e contá-los, transformá-la em instituições e classificá-las, transformá-la em estruturas e brincar com elas. Todavia, isso são fugas”. (GEERTZ, 1989[1973], p. 39)

Geertz contribui, então, com argumentações que nos permitem sustentar esta ideia de que o que conseguimos de fato apreender das culturas humanas são fragmentos de suas vidas e de sua dinâmica, que num duro exercício de reflexão e crítica transformamos em textos etnográficos e etnogeográficos. Este autor tranquiliza-nos ainda apontando que esta

ideia acaba não sendo tão fatal quanto soa. Mais absurdo do que a sugestão de que podemos de alguma maneira compreender o *outro* a partir dos fragmentos de sua vida que entramos em contato, é a tentativa de erigir uma metaciência, porque completa, capaz de explicar uma realidade com um nível tão grande de coerência que obviamente não pode ser encontrada.

O que me motivou a realizar esta reflexão sobre o caráter fragmentário das etnogeografias que construí foi uma ideia do próprio Malinowski (1984[1921]). Como aponta o autor, talvez mais até do que em outras metodologias de pesquisa, honestidade e sinceridade são elementos fundamentais da prática etnográfica. Por serem de acesso muito mais complicado, os dados etnográficos e os percalços para levantamento destes têm de ser expressos com franqueza. Justamente por isso, repetidamente os trabalhos de caráter etnográfico acabam por serem vistos como ficções, no sentido de algo falso ou não fático. Diferentemente de dados estatísticos de uma dada realidade, que podem ser consultados por outros pesquisadores para questionar a validade da investigação de outro pesquisador ou pesquisadora, o acesso à realidade cultural ou a fatos específicos de uma cultura não podem ser tão facilmente acessados pelos demais pesquisadores de uma dada comunidade científica. A franqueza do pesquisador ou pesquisadora que assina uma pesquisa etnográfica e sua confiabilidade são, portanto, fundamentais.

Acredito, pois, que mais preponderante do que apresentar como resultado de uma dissertação um relato etnográfico que confira total coerência a um grupo cultural, é poder contribuir em termos de reflexões que permitam avanços nas maneiras como a cultura e os espaços podem ser problematizados a partir dos instrumentais científicos, isto obviamente sem perder de vista o caráter fundamental do trabalho de campo. Nesses termos concordo com Malinowski que “[...] muitos dos autores não utilizam plenamente o recurso da sinceridade metodológica ao manipular os fatos e apresenta-nos ao leitor como extraídos do nada.” (MALINOWSKI, 1984[1921], p. 18).³¹

³¹ É necessário frisar que entendo que honestidade, sinceridade, franqueza e confiabilidade são expressões que compõem amplamente o vocabulário neoliberal e libertarista, posturas a que me oponho profunda e radicalmente. Estes termos como usados no texto possuem conotação bastante distinta dos significados dessas noções para estes segmentos. Busco com os significados de tais termos expressar sobre o caráter de compromisso com a exposição das maneiras de levantamento de dados durante a pesquisa. É fato que uma noção de *verdade* em um contexto, em outros pode possuir versões totalmente distintas. Não almejo, dessa maneira, chegar à verdade mais profunda sobre uma dada realidade, mas me aproximar dos ‘saberes localizados’ em um dado contexto, seguindo a sugestão de Donna Haraway (1995). A perspectiva dessa autora, assim como de uma ampla gama de teóricas feministas, propõe que os ‘saberes localizados’ se oponham à tentativa de construir verdades, que permitiram ou não que possamos proceder com sinceridade. Esta minha exposição busca apontar, portanto, que o que pretendo explicitar com a ideia contida nesta reflexão é a maneira que procedi para construir meus dados de pesquisa, o que obviamente não procura

Utilizar desta sinceridade e franqueza dos aspectos metodológicos da pesquisa acaba por ser um meio de tornar objetiva³² nossa análise cultural sem que tenhamos de recorrer às sugestões positivistas de supressão da subjetividade e da emoção que os trabalhos de campo com realidades sociais inevitavelmente demandam. Por isso, não seria correto que eu tentasse forjar um relato etnogeográfico que se travestisse com ares de completude e que desconsiderasse questões que para mim ficaram durante a pesquisa como lacunares. Lançar mão de fragmentos etnogeográficos não se constituiu, pois, num descuido na forma de proceder com a observação participante, mas numa limitação que o próprio instrumento metodológico me colocou. É necessário lembrar, dessa maneira, que tanto a estrutura acadêmica quanto a própria dinâmica cotidiana dos grupos que pesquisamos nos colocam limites de operacionalização. A restrição de apoio financeiro para realização de estudos de campo por parte dos programas de pós-graduação e órgãos de fomento de pesquisa e também a impossibilidade de maior disponibilização de tempo por parte das pessoas que estudamos para que convivamos com elas, são fatos com os quais acabamos tendo que lidar em nossas atividades de pesquisa. Tais limites que se impõe impactam profundamente nos resultados das investigações que construímos. Considero, mais uma vez, pois, que o aspecto mais relevante desse processo é a honestidade e franqueza na exposição dos processos de edificação da pesquisa.

Justificados os motivos que me levaram a utilizar dos fragmentos etnogeográficos como fontes para conhecimento do *outro*, torna-se necessário que uma discussão mais pormenorizada sobre a observação participante seja realizada.

A principal orientação a respeito da observação participante como metodologia operacionalizadora da análise cultural talvez tenha sido realizada por Edward Evans Evans-Pritchard (2005[1976]). Após fazer diversas sugestões dos caminhos que podemos percorrer para obtermos sucesso na realização de observações participantes, o autor nos lembra que o mais importante dos ensinamentos a respeito da análise cultural é o de que não há receitas para se conhecer pessoas. Ocupar-me-ei nas próximas linhas de tecer

indicar que as informações que produzi não sejam perpassadas por sistemas de valores moldados por diversas lógicas e sentidos de interpretação influenciados por diversos referenciais.

³² A propósito do sentido de objetividade, alinho-me com a perspectiva defendida por Haraway (1995). A autora sugere a noção de 'objetividade feminista', que opondo-se radicalmente às ideias de transcendência e de separação entre sujeito e objeto, se constitui como uma perspectiva corporificada de conhecimento. Nessa noção, a objetividade é tida como um 'saber localizado', como um instrumento crítico que permite o engajamento político nas atividades de teorização, que privilegia a contestação, a desconstrução e a transformação de realidades opressivas a partir da crítica epistemológica e social. Objetividade, neste sentido, não tem relação, pois, com uma busca de separação, distanciamento ou anteposição entre pesquisadores e pesquisados/as, mas com a aposta no poder transformador da ciência e na crença de que os sujeitos de pesquisas são atores pensantes e agentes produtores e transformadores da realidade social.

reflexões adotando esta máxima de Evans-Pritchard. Ao invés de buscar estabelecer um receituário dos caminhos que segui para chegar aos dados que alcancei, procurarei fazer com que o processo de aquisição dos dados que obtive possam emergir nos meus próprios esforços de descrições densas. Por ora, procurarei refletir sobre os elementos fundamentais da metodologia da observação participante e sobre a sua contribuição para pesquisas de caráter etnogeográfico.

No mesmo sentido que a reflexão supracitada de Evans-Pritchard, Geertz salienta que embora as técnicas de pesquisa da etnografia sejam o que de fato operacionalizam a pesquisa em análise cultural, não se situa nessas técnicas o sentido mais fundamental dos estudos sobre a cultura. Como sugere Geertz (1989[1973], p. 15), “o que o define [o empreendimento etnográfico] é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma descrição densa”. Embora sejam a seleção de informantes, a transcrição de textos e o mapeamento de campos de fundamental importância, o que de fato fornece caráter de profundidade à análise cultural permitida pela etnografia e pela observação participante são os exercícios de descrição densa. Esta descrição densa é, por sua vez, aquela que repetidamente escapa ao olhar de missionários e de viajantes colonizadores quando estes realizam relatos sobre suas estadias em campo. Isto se dá porque, como propõe Evans-Pritchard (2005[1976]), o que entendemos por descrição densa somente pode emergir a partir de um rigoroso treinamento em teoria cultural e antropológica que permita a transformação do simples acontecimento fatural em um evento teoricamente importante. A observação participante constitui-se, então, como uma experiência de pesquisa de campo em que o investigador ou investigadora apreende os dados significativos para a análise cultural a partir de um olhar, em alguma medida, teoricamente domesticado (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996). Não obstante toda a crítica existente a esta ideia de olhar domesticado, é nisso também que se constitui a observação participante. Isto porque, como lembra-nos Evans-Pritchard (2005[1976]), acabamos por encontrar aquilo que procuramos. É um fato que analistas culturais vão a campo com ideias de certa maneira preconcebidas, e isto acaba tornando-se uma necessidade. Sem ideias guiadas por determinadas tendências teóricas pesquisadores e pesquisadoras não poderiam observar densamente aspectos de uma realidade que estuda, na medida em que “[...] não se pode estudar coisa alguma sem uma teoria a respeito de sua natureza” (EVANS-PRITCHARD, 2005[1976], p. 244). Neste aspecto, a ideia de viagem como instrumental teórico e metodológico pode contribuir para que a teoria presente em nossas análises científicas não seja baseada somente num rígido treinamento epistemológico. O sentido de

viagem pressupõe abertura, a teoria dela emersa atua, portanto, contra um entendimento de olhar domesticado como camisa de força que faz com que só nos atentemos ou que somente possamos identificar aquilo que já estamos *a priori* dispostos a encontrar.

Clifford (2008), com um entendimento semelhante aos autores e autoras que já contribuíram com nossa discussão sobre a prática etnográfica, defende uma definição da observação participante como uma experimentação física e intelectual que um pesquisador ou pesquisadora realiza em jornadas de campo junto a certos sujeitos. Nesse processo, aquelas certezas teóricas que carregamos são confrontadas com as vicissitudes que um grupo cultural possui. Trata-se da implicação a que é lançado um investigador ou investigadora quando de sua estadia em campo. Trata-se, nos dizeres de Cardoso de Oliveira (1996), de fazer com que se erijam horizontes e espaços semânticos onde pesquisadores e ‘nativos’ possam compartilhar suas existências a partir da vivência real configurada em trocas simbólicas e culturais, em que confrontos culturais, por vezes, se transformam em ‘encontros etnográficos’. Este relacionamento se constitui naquele exercício de comunicação que se torna possível quando ‘nativos’ e pesquisadores se dispõem ao diálogo, em que os idiomas culturais mais do que os idiomas linguísticos passam a ser compreensíveis para os envolvidos neste encontro intercultural. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996)

O exercício de relacionamento intercultural a que se dispõe um pesquisador ou pesquisadora durante uma atividade de observação participante se baseia, então, num exercício de posicionamento de diversas ordens, relacionadas ao sexo, idade, posturas políticas, caracteres culturais, dentre outros designativos que um analista cultural carrega. Nesta medida, como sugere Evans-Pritchard (2005[1976], p. 244), “[...] o que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele”. Isto nos permite concluir mais uma vez que, como propõe Geertz (1989[1973]), o papel do analista cultural durante sua estadia em campo e confecção de uma etnografia se baseia mais num exercício de ‘estar-se situado’ do que tornar-se um nativo. Etnografia e etnogeografia emergem ambas, pois, de atividades de encontro estabelecidas em práticas de observação participante.

Nesses encontros efetuados a partir da observação participante exercícios de situacionalidade necessitam ser realizados. Vagner Gonçalves da Silva (2000) propõe inclusive que uma das marcas fundamentais da observação participante está contida nas tentativas de familiarização que tanto grupos estudados quanto pesquisadores têm de realizar um em relação ao outro. A este exercício de familiarização podemos chamar de

posicionamento, já que a busca de tornar um sistema cultural estranho em um sistema assimilável constitui-se exatamente na tentativa de estabelecer interações ou relações.

Na relação estabelecida a partir da observação participante, a atividade de integração constitui-se como algo de bastante complexidade. Evans-Pritchard (2005[1976]) propõe inclusive que uma total integração entre pesquisadores e ‘nativos’ é impossível, uma vez que a intenção de observadores participantes não é a de tornar-se um nativo, mas a de imergir em relações e contextos que geralmente não são aqueles em que tais observadores estabelecem as suas vidas. A condição do observador ou observadora participante é, então, a de estar situado em um “outro mundo” ao mesmo tempo em que permanece estabelecido no seu. Dessa maneira, vivem os analistas culturais em dois ‘mundos mentais’ simultâneos. Trata-se de estar-se estrangeiro, de alguma forma, nestes dois mundos.

No caso desta pesquisa, a observação participante se constituiu no acompanhamento aos eventos que compõe o ciclo festivo dos grupos de Congado de São Benedito, em Minas Novas, e de Nossa Senhora do Rosário, em Viçosa. As diversas incursões foram realizadas a partir da tentativa de aproximação à questão de pesquisa que propus desenvolver. Embasado pelas leituras sobre as categorias e conceitos analíticos que adotei, pude, durante as estadias em campo, confrontar noções teóricas com a dinâmica de vida dos grupos analisados, buscando identificar os eventos vividos pelo grupo que poderiam carregar valor teórico para a pesquisa que empreendi. Da mesma maneira, a realização da observação participante permitiu que eu questionasse alguns valores teóricos que se aplicam a outras realidades, mas que, por vezes, não possuíam valor explicativo ou de compreensão para as realidades que entrei em contato.

O início das observações participantes ocorreu muito anteriormente ao meu ingresso no curso de mestrado. Desde 2006 estive em atividade de observação participante junto ao grupo de Congado em São José do Triunfo, em Viçosa. Mais de duas dezenas de visitas foram realizadas, onde pude acompanhar momentos festivos e não festivos do grupo. Em relação ao grupo de Congado de Minas Novas, apenas em 2009 estabeleci contato com seus congadeiros e congadeiras, o que fez com que durante o curso de mestrado minhas visitas tenham sido direcionadas mais a este grupo do que ao outro que eu também estudava. Quase uma dezena de visitas foi realizada a momentos festivos e não festivos do grupo de Congado de Minas Novas.

Na convivência junto aos grupos pude observar muito proximamente os lugares, paisagens e territorialidades constituídas pelos congadeiros e congadeiras. Em minhas

cadernetas de campo pude registrar muitas das maneiras com que o grupo utiliza do espaço para balizar suas relações de alteridade e identidade e para instituir as espacialidades culturais que os confere coerência enquanto grupo. Às informações obtidas por meio da observação participante, foram somados elementos sobre o histórico dos grupos e sobre suas dinâmicas. Conversas informais e entrevistas livres gravadas permitiram que eu conhecesse mais aspectos sobre a vivência do grupo e sobre sua constituição. Juntamente com outras metodologias que utilizei na pesquisa pude, então, conhecer a dinâmica dos grupos que me permitiram construir este estudo. No próximo capítulo da dissertação me dedicarei a comunicar analiticamente sobre o que a dinâmica dos grupos estudados permitiu que eu concluísse em relação à pesquisa realizada. Por ora, continuemos com as reflexões sobre os instrumentais metodológicos da pesquisa.

Um elemento fundamental que precisamos discutir quando problematizamos os aspectos metodológicos de uma investigação é a maneira de divulgação e comunicação dos resultados ou do processo da pesquisa. No caso mais específico desta dissertação, a reflexão que necessita ser realizada é sobre a construção do texto etnográfico ou etnogeográfico. Evans-Pritchard (2005[1976]) reclama que a necessidade da realização deste tipo de reflexão se estabelece em função do fato de que a batalha mais decisiva em termos de uma etnografia se estabelece mais fortemente após a volta do campo do que em relação ao período em que nele estivemos. Isto acontece, de acordo com Clifford (2008), porque o texto se constitui em um dos elementos mais importantes de uma pesquisa de cunho etnográfico. Como ressalta o autor, a etnografia está do início ao fim de uma pesquisa baseada na escrita e nas inscrições, pelo fato de que diferentemente do discurso dos ‘nativos’, que não pode ser transferido para outros lugares, o texto elaborado pelo pesquisador ou pesquisadora junto aos sujeitos de sua pesquisa pode viajar para outros universos. Dessa maneira, uma etnografia não é realizada somente em campo, mas também, e talvez sobretudo, fora dele, onde são reelaborados pensamentos, realizadas conexões teóricas e estabelecidos discursos sobre aqueles *outros* com que nos encontramos. Como ressalta Cardoso de Oliveira (1996), numa atividade etnográfica a realidade observada acaba sendo embarcada para fora. No ‘gabinete’, o texto etnográfico sofre refração em relação à sua elaboração “original”. O que se configura, pois, de acordo com Geertz (1989[1973]), é que é num momento posterior ao campo que acontece a inscrição de um discurso social por parte de analistas culturais, que recuperam uma atividade passada de investigação para transformá-la em um relato, que perdurará no tempo e permitirá o registro de mais um ou alguns discursos humanos.

Na construção de um texto etnográfico ou etnogeográfico, as estratégias que traçamos para realizar nossas análises definem profundamente a maneira como o leitor/a do referido texto entrará em contato com a realidade apresentada. Como ressalta Vagner Gonçalves da Silva (2000), todo texto etnográfico acaba por ser uma redução brutal da multiplicidade de interpretações que podem ser realizadas sobre uma dada realidade. Se preferimos realizar mais conclusões sobre uma realidade do que apresentar os ‘andaimos de uma pesquisa’, o que se configurará é que o leitor/a apenas será levado/a a enxergar no texto aqueles fatos que o próprio analista cultural que o assina quis que este leitor/a enxergasse. Se, pelo contrário, buscamos deixar explicitados quais os percursos traçamos para chegar a algumas interpretações, podemos fazer com que nosso leitor/a se torne também um analista em sua atividade de leitura. Penso ser este o elemento fundamental de um texto comunicativo, que mais do que informar, implica também este/a leitor/a na análise, transformando-o em agentes da análise e da interpretação cultural.

Uma interessante sugestão a acompanhar neste sentido pode ser encontrada em Roberto DaMatta (1978), quando este autor realiza sugestões sobre as maneiras de se alcançar o ‘*anthropological blues*’ em textos de caráter etnográfico. Propõe o autor que a inscrição do que há de extraordinário nas pesquisas de campo que realizamos é uma maneira de fazermos com que nossos textos alcancem este status de comunicativo. Acompanhemos a reflexão do autor sobre esta ideia para posteriormente avançarmos sobre a possibilidade de adotá-la:

Seria, então, possível iniciar a demarcação da área básica do *anthropological blues* como aquela do elemento que se insinua na prática etnológica, mas que não estava sendo esperado. Como um *blues*, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade (também *blues*) se insinuaram no processo do trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo. (DAMATTA, 1978, p. 30)

Este elemento inesperado a que se refere DaMatta se constitui na ‘intrusão da subjetividade’ que o campo forçosamente realiza, onde uma grande carga afetiva que emerge no encontro entre pesquisador/a e pesquisado/a se tornam dados sistemáticos da pesquisa. Em conjunto com as rotinas mais institucionalizadas e utilizadas no processo de pesquisa, DaMatta propõe, então, que os dados relativos à emoção também sejam considerados como relevantes para o resultado de nossos estudos. O autor chega a sugerir que o que de fato permite a existência da escrita etnográfica são estes atos extraordinários e inesperados que emergem a partir do relacionamento humano. Para DaMatta, é a

construção deste *'anthropological blues'* que distingue, inclusive, a descrição densa, caracterizadora da prática antropológica, da descrição mecânica e fotográfica praticada por alguns tipos de viajantes ou missionários. Isto porque é a franqueza problematizada sobre a utilização da emoção e da subjetividade como dados de pesquisa que faz com que analistas culturais possam realizar posicionamentos perante a pesquisa e que não busquem se colocar como autores transparentes da realidade que relata ou como moralistas sobre o conteúdo que descrevem.

Uma descrição densa aos moldes propostos por Geertz (1989[1973]) constitui-se, então, num exercício de inscrição do discurso social de determinados agrupamentos humanos em textos que permitem a construção de relatos críticos e interpretativos sobre os sistemas simbólicos e culturais desses grupos. O que singulariza esta prática etnográfica em relação a outras formas de inscrição do discurso social ou em relação a outras descrições realizadas por "leigos" ou por outros cientistas, é, de acordo com Cardoso de Oliveira (1996), a necessária articulação entre o trabalho de campo e construção do texto. O processo de interpretação cultural por parte de analistas culturais em exercícios de etnografia não se sustenta, pois, somente na anotação ou na construção de inventários das práticas culturais realizadas por um grupo cultural. É a partir da interseção estabelecida entre observação participante e construção de ensaios etnográficos que uma interpretação cultural das práticas dos grupos humanos emerge.

Nesta medida, Geertz (1989[1973]) defende que o estilo mais indicado para a construção de uma etnografia é o ensaio. Cardoso de Oliveira (1996) concorda com esta assertiva e fornece uma interessante justificativa dos motivos que levam o ensaio a ser o estilo mais indicado para a construção de narrativas etnográficas. De acordo com o autor, o pensamento caminha com a redação do texto. Seria um engano conceber que primeiramente chegamos a conclusões a respeito de uma realidade para posteriormente registrá-las. O ensaio permite este trânsito entre a constituição do pensamento e a inscrição do discurso de forma textual. A etnografia se estabelece, dessa maneira, como aquele exercício de descrição densa que se efetiva a partir dos encontros entre as atividades de observação participante e a elaboração de interpretações culturais configurados na escrita do texto etnográfico.

Neste texto emerso a partir dos contatos entre a observação participante e as interpretações culturais um aspecto é bastante relevante. A decisão sobre o pronome demonstrativo a ser utilizado para comunicar uma pesquisa é um dissenso por parte de cientistas e intelectuais. Poucas pessoas afirmam categoricamente sobre qual a maneira

mais apropriada de compartilhar o resultado e o processo da pesquisa que desenvolvemos. É muito comum, entretanto, o estranhamento para com o uso da primeira pessoa do singular como pronome predominante a ser utilizado na confecção dos textos de dissertação e teses. No Programa de Pós-graduação em que estou inserido existe, inclusive, uma orientação pontual nesse sentido. Num documento intitulado “Normas para versão final das dissertações e teses”, há a seguinte especificação:

O seu objetivo [das normas], sem tolher a criatividade dos autores, sem interferir nos estilos e nos processos de orientação é adotar critérios de modo a organizar a forma e o padrão de apresentação de dissertações e de teses produzidas pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais. (COLEGIADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, 2011) 33

Mais adiante nessa mesma norma há uma especificação que orienta exatamente sobre o pronome mais indicado a ser utilizado: “TEXTO: trata-se do corpo da dissertação ou tese. Recomenda-se que os textos sejam escritos com os verbos sempre na 3ª pessoa.” Esta orientação marcadamente segue aquele caminho, que já problematizei, de fazer com que o autor busque se constituir como transparente perante àquilo que conclui da pesquisa. A orientação do Programa, embora se travista de uma simples sugestão, acaba se constituindo na verdade como uma imposição. Na última das citações que transcrevi da norma é possível identificar os contrastes entre as expressões ‘*recomenda-se que os textos*’ e ‘*sejam escritos com os verbos sempre na 3ª pessoa*’. ‘Recomenda-se’ e ‘sempre’ são termos que designam significados completamente diferentes, a primeira palavra tem sentido de sugestão e a segunda de prescrição.

Esta orientação sobre o uso da terceira pessoa é bastante recorrente. Impossível esquecer as lições aprendidas nas disciplinas de metodologia científica da graduação quanto ao uso do pronome ‘eu’ em atividades de pesquisa. Quase que como uma ordem nos era informado que este pronome deve ser guardado para pesquisadores e pesquisadoras que já possuem maior trajetória, que possuem mais autonomia e conhecimento sobre o que dizem. Ou então que o pronome ‘eu’ só deve ser utilizado por aqueles que fazem pesquisas sobre os âmbitos locais, em que a fala do pesquisador não tem nenhuma intenção de generalizações.

³³ Cf. COLEGIADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DA UFMG. *Normas para versão final de testes e dissertações*. Disponível em: http://www.ufmg.br/pos/geografia/images/stories/documentos/normas_dissertacoes_teses.doc, consulta realizada em 15 jan. 2011

Escrever esta dissertação utilizando da primeira pessoa do singular constituiu-se, nesta medida, num desafio. Foi inevitável que inseguranças surgissem a partir da escolha do tipo de narrativa que elegi para construção da dissertação. Mesmo com todos os cuidados teóricos e metodológicos, o fantasma da tênue fronteira entre um tom de posicionamento de sujeito e um outro de arrogância na construção de uma “auto-ciência” me assombrou na elaboração de cada frase do texto. Temi por diversas vezes que minha atitude pudesse ser confundida com uma postura reacionária em que eu acabasse ou por falar demasiadamente de mim, como se eu me considerasse um indivíduo para além da vida ordinária, ou por que eu atuasse na construção de exóticos ou reiteração de sujeitos, a partir dos apontamentos lançados pelo meu olhar centrado num raciocínio ainda moderno e muitas vezes positivista sobre as realidades que problematizo. Somente com o caminhar do texto é que fui adquirindo segurança para escrever desta maneira e também para alcançar o entendimento de que forma e conteúdo são elementos de fato inseparáveis em uma atividade de pesquisa. Só com esta segurança pude ter tranquilidade para conceber também que tão importante quanto as categorias, escalas, metodologias e questões que adotamos em uma pesquisa é a escolha da maneira que elegemos para comunicá-la. E minha escolha foi exatamente a de buscar esta possibilidade de comunicação. Ao dizer ‘eu’ por diversas vezes, minha intenção não foi a de transformar minhas falas em dizeres subjetivos ou circunscrevê-las à minha experiência. Minha intenção, pelo contrário, foi a de verdadeiramente comunicar, já que, como propõe Clifford (2008),

Todo uso do pronome *eu* pressupõe um você, e cada instância do discurso é imediatamente ligada a uma situação específica, compartilhada; assim, não há nenhum significado discursivo sem interlocução e contexto. A relevância desta ênfase para a etnografia é evidente. O trabalho de campo é significativamente composto de eventos de linguagem; mas a linguagem, nas palavras de Bakhtin, ‘repousa nas margens entre o eu e o outro. Metade de uma palavra, na linguagem, pertence a outra pessoa.’ (CLLIFORD, 2008, p. 42)

Outra intenção configurada neste uso do pronome em primeira pessoa foi a de seguir as sugestões já apresentadas de Spivak (2010), que nos oferece caminhos para superação das violências epistêmicas que temos realizado ao nos esquivarmos de reflexões sobre as implicações políticas, sociais e culturais presentes na ciência que construímos. Utilizar do pronome em primeira pessoa como atividade isolada e findada em si mesma, obviamente, não configura mudanças nessas violências epistêmicas. Entretanto, o uso desta forma de se posicionar contribui significativamente para construção de outras possibilidades de procedermos com nossas pesquisas. Como já aponte por diversas vezes,

a elucidação dos nossos posicionamentos e interesses contribui ao menos para que a pesquisa que construímos não contribua mais para silenciar sujeitos do que para criar possibilidades que eles construam suas próprias possibilidades de fala, discussão e comunicação. Uma reflexão de Judith Butler sobre esta questão do posicionamento a partir da opção do pronome utilizado na comunicação intelectual revela apropriadamente sobre o caminho que busco seguir ao estabelecer minhas falas nesta pesquisa a partir do ‘eu’:

Quais são as histórias institucionais de sujeição e subjetivação que me ‘posicionam’ aqui agora? Se há algo chamado ‘posição de Butler’, será essa que crio, publico e defendo, que pertence a mim como uma espécie de propriedade acadêmica? Ou há uma gramática do sujeito que apenas nos estimula a me posicionar como proprietária dessas teorias?

Com efeito, como uma posição se torna uma posição, pois está claro que nem toda declaração se qualifica como tal. É obviamente uma questão de um certo poder autorizador que não emana da própria posição. Minha pesquisa é minha na medida em que ‘eu’ – e não me esquivo do pronome – repito e volto a dar significado às posições teóricas que me constituíram, trabalhando as possibilidades de sua convergência e tentando levar em conta as possibilidades que elas excluem sistematicamente. Mas claramente não é o caso de que ‘eu’ esteja acima das posições que me constituíram, saltando de uma para outra instrumentalmente, pondo algumas de lado, incorporando outras, embora um pouco da minha atividade possa assumir essa forma. O ‘eu’ que seleciona entre elas já está sempre constituído por elas. (BUTLER, 1998, p. 23)

O ‘eu’ que por vezes pode conotar arrogância ou descuido quando utilizado no texto científico ganha, a partir dessa problematização, um novo *status* e uma nova significância. Ele acaba por revelar e subverter justamente aquele aspecto com que o acusam. O ‘eu’ não é a tentativa de tornar o texto fechado na experiência do autor, mas um exercício de comunicação e de abertura, numa tentativa de tornar dialógica a pesquisa que se construiu.

Uma última consideração necessita ser realizada neste tópico do texto. Até este momento ainda não estabeleci os parâmetros que justificam a intenção de utilização da etnogeografia ao invés da etnografia como instrumento metodológico. Decorre daí a recorrência da repetição e a indistinção na utilização desses dois termos quando fiz sinalizações sobre a análise cultural que busco realizar.

A etnogeografia, embora seja praticada desde o século XIX, não chegou a alcançar o mesmo destaque e visibilidade acadêmica que a etnografia. Talvez porque a ciência geográfica tenha estado muito mais próxima às ciências naturais e mesmo ao positivismo do que a ciência antropológica, a recorrência dos geógrafos e geógrafas ao estudo dos aspectos culturais constituintes do espaço foi bastante restrita. Por termos concentrado muito mais atenção à materialidade e aos aspectos objetivos e visíveis do espaço,

acabamos por não estabelecer aproximações mais fortuitas com as técnicas e metodologias de pesquisa que buscavam problematizar as maneira com que as populações não-ocidentais e não-modernas produzem suas espacialidades. Sob a prerrogativa de que todos os que habitam as cidades e campos possuem invariavelmente a mesma noção e processos de produção do espaço, a Geografia não se ocupou pormenorizadamente de buscar compreender as diferenças existentes entre as espacialidades dos diferentes seguimentos da população e grupos sociais (GALLAIS, 1998[1976]). É fato, dessa maneira, que a antropologia e outras ciências sociais realizaram muito mais atentamente indagações sobre as diferenças culturais do que a Geografia, o que faz configurar com que hoje, quando buscamos utilizar da etnogeografia como metodologia, tenhamos de recorrer aos fundamentos da etnografia para buscarmos edificar um instrumental que nos permita conhecer como o *outro* constrói, vivencia e qualifica seus espaços. Vale salientar, dessa maneira, que esta insistência em adotar a etnogeografia como metodologia não tem visado simplesmente criar um método de abordagem específico da geografia a fim de singularizar esta ciência em relação a outras. O que se configura é que significativas diferenças existem entre a etnogeografia e a etnografia, e que esta última se constitui como uma fonte de ensinamentos e de acúmulo para que pensemos a primeira.

Geertz (1989[1973]), ainda que sem explicitar essa intenção, fornece importantes argumentos que permitem com que estabeleçamos a diferença fundamental entre a etnografia e a etnogeografia. Aponta o autor que “o *locus* de estudo não é [para o etnógrafo] o objeto de estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam *nas* aldeias. [...] Isso não faz do lugar o que você está estudando.” (GEERTZ, 1989[1973], p. 32). Dessa maneira, embora as duas metodologias de pesquisa em tela guardem grandes proximidades entre si, um ponto fundamental as diferencia. No caso dos estudos em Geografia, em que o que de fato importa são as tribos, cidades e vizinhanças construídas e construtoras dos sujeitos e grupos, a etnogeografia se apresenta como possibilidade mais afinada com os objetivos dos geógrafos e geógrafas. Como aponta Alecsandro Ratts (2003a), a vantagem de uso desta metodologia é que, embora ela comungue com a etnografia do desejo de manter patamares de convivência e diálogo com os grupos que estuda, ela possui a especificidade de buscar alcançar a partir da descrição densa de momentos e lugares uma interpretação das espacialidades e temporalidades das quais um grupo humano é parte constituinte.

Mesmo para a maior parte dos geógrafos e geógrafas este instrumental metodológico é, no entanto, pouco conhecido e, portanto, raramente utilizado. No Brasil,

embora haja estudos que tratem da etnogeografia a partir de uma análise crítica da distribuição dos grupos culturais e de sua relação com seus territórios³⁴, são praticamente inexistentes as reflexões sobre a utilização da etnogeografia como um instrumental que permite que entremos em contato com as lógicas, racionalidades e simbolismo com que os grupos estabelecem e constroem seus lugares, paisagens e territórios. Uma aproximação com a contribuição estrangeira existente a respeito dessa temática torna-se, então, fundamental.

O campo das etnogeografias, que como aponta Paul Claval (1995; 1992) vem pouco a pouco ganhando destaque dentro da Geografia, tem contribuído significativamente para transformar as abordagens étnico-raciais numa perspectiva geográfica. Os embasamentos filosóficos e epistemológicos desta perspectiva de estudos vêm impactando muito positivamente nos aspectos teóricos e metodológicos da ciência geográfica. A perspectiva da etnogeografia tem levado, como aponta o autor, a um questionamento das análises de caráter unicamente objetivo e dos aspectos materiais, mensuráveis e funcionais dos processos espaciais. Antepondo-se a esta perspectiva redutora, a etnogeografia tem possibilitado uma base teórico-conceitual e metodológico-instrumental que vem permitindo que nós, geógrafos e geógrafas, busquemos ampliar nossas perspectivas de apreensão das realidades estudadas quando procuramos conhecer, junto aos sujeitos pesquisados, as dimensões simbólicas e afetivas de suas espacialidades. Os saberes, desejos e aspirações dos diversos sujeitos sociais em suas espacialidades, que por muito tempo foram considerados irrelevantes para a construção de teorias socioespaciais, ganham sob a égide dos estudos etnogeográficos uma nova perspectiva de abordagem. A lógica impessoal e objetiva das pesquisas geográficas, baseadas unicamente no método científico habitual, passa por uma ressignificação e estende suas análises também para o caráter participativo de pesquisas estabelecidas a partir de novos padrões de convivência entre pesquisadores/as e pesquisados/as e a partir dos posicionamentos de sujeito que realizam pesquisadores e pesquisadoras em suas investigações. Neste sentido, não somente os pontos de vista dos sujeitos pesquisados são problematizados, mas também os dos pesquisadores e pesquisadoras. Estes e estas são levados e levadas a questionarem sobre os conteúdos colonialista, burguês, machista, eurocentrado, racista e adultocêntrico que

³⁴ Podemos apontar como exemplificações de trabalhos etnogeográficos produzidos no Brasil, dentre outras, as seguintes referências: ALMEIDA (2008), ANJOS (2006, 2001, 1999), DEUS (2009, 2003, 1986), LIMA-GUIMARÃES (2003, 1997) e RATTS (2009, 2003, 2001, 1996).

podem estar envolvidos em seus olhares (e também tato, paladar, olfato e audição) lançados sobre o mundo.

O geógrafo Denis Retaille (1995) alerta-nos, entretanto, para os cuidados a serem tomados na condução de estudos etnogeográficos. De acordo com o autor, a perspectiva recorrente de adotar em estudos de etnociência um entendimento de etnia como um objeto estável e portador de elementos fixos e imutáveis, pode culminar na instauração de ideias essencialistas³⁵ sobre as espacialidades das coletividades e sujeitos sociais. Em função disso, sugere Retaille que entendamos a etnogeografia não somente como um objeto de estudos, mas também como instrumental metodológico e como perspectiva capaz de ressignificar os objetivos que sustentam o caráter científico da ciência geográfica. Esta postura, além de problematizar os conteúdos a serem estudados pela Geografia, coloca também em causa os aspectos da representação científica e o caráter de objetividade e cientificidade presente nas pesquisas geográficas. Nesta perspectiva, a utilização dos conceitos de raça, etnia e negritude em estudos de caráter etnogeográfico somente poderão alcançar êxito se os objetivos de quem realiza uma dada pesquisa estiverem em consonância com princípios antiessencialistas e de desnaturalização das formas socioespaciais.

Retaille (1995), ainda neste caminho propositivo, sugere que a substituição de uma perspectiva etnogeográfica de fundo essencialista, que naturaliza os territórios das sociedades, somente poderá ser efetivada quando nós, geógrafos e geógrafas, através de profundas mudanças metodológicas, conseguirmos compreender que os grupos humanos e seus territórios não são entidades formatadas, invariáveis no tempo e no espaço. Que as maneiras de acessar, conceber e instituir espacialidades variam dentro de um grupo cultural de acordo com as diferentes gerações, circunstâncias, ambientes e para os diversos indivíduos. E ainda, que as representações de um grupo étnico sobre o seu espaço jamais estarão totalmente prontas e nem definitivamente desenhadas. Enfim, que a busca dos estudos etnogeográficos deve ser mais de problematização da organização do espaço e das identidades espacio-culturais numa perspectiva da contingência, do que o estabelecimento de tipologias que engessam os elementos que constituem os espaços e os grupos étnicos.

A construção de geografias antiessencialistas deve, dessa maneira, evitar fazer definições apriorísticas sobre as espacialidades dos diversos grupos étnico-raciais, de

³⁵ Em sua versão social, o essencialismo pode ser definido, grosso modo, como um conjunto de ideias que concebe que os sujeitos e coletividades sociais portam elementos (biológicos ou sociais) essenciais em sua constituição que são invariáveis no tempo e no espaço.

forma a promover uma busca da identificação das contradições, adaptações e reapropriações de conceitos e de valores que os grupos lançam mão para constituírem suas identidades socioespaciais (RETAILLE, 1995).

3.2.2 - O Diagnóstico Rápido Participativo (DRP)

Dentro da perspectiva filosófica e epistemológica de que tenho buscado me aproximar, outro instrumental metodológico que tem se insurgido como uma tentativa de oferecer alternativas à teoria social como possibilidade de estabelecimento de novos padrões de convivência baseados na horizontalidade entre pesquisadores e sujeitos pesquisados é o Diagnóstico Rápido Participativo (DRP). Por considerar que sua utilização me auxiliaria na construção de dados de pesquisa de maneira participativa e dialógica, selecionei esta metodologia como parte dos instrumentais para construção de informações junto aos sujeitos e lugares desta investigação.

De maneira geral, o Diagnóstico Rápido Participativo pode ser definido como um conjunto de técnicas pertinentes ao levantamento de informações, num curto período de tempo, que permite a construção da história de um lugar e seu processo de formação socioespacial, dado seu caráter incentivador da participação individual, dialógica e reflexiva entre nós pesquisadores e os sujeitos da atividade proposta. O que há de mais relevante no DRP, no entanto, são suas sustentações filosóficas de construção de pesquisas e ações de forma participativa, comunicativa e coletiva. As variações de utilização da metodologia devem se adequar, pois, às especificidades de cada investigação.

O DRP possibilita que os próprios informantes apontem os aspectos e questões que devem ser analisados e aprofundados em uma pesquisa. A tônica desta metodologia está na proposição de um conjunto de ferramentas úteis ao mapeamento de uma realidade social, proporcionando que os sujeitos pesquisados analisem sua própria realidade. A metodologia permite, através do levantamento da história local e de histórias de vida, conhecer não apenas a inserção dos agentes sociais em um contexto, mas também a conformação social e geográfica do lugar como espaço de pertencimento da população.

Originado com a denominação Diagnóstico Rural Participativo, o DRP tem sua formulação inicial dada no seio das ciências agrárias, mais especificamente na Universidade de Chiang Mai, no norte da Tailândia, no final da década de 1970, como apontam Andréa Faria e Paulo Ferreira Neto (2006). De acordo com os autores, um grupo de pesquisadores em agrossistemas, sensíveis à necessidade de formulação de instrumentos metodológicos para a construção participativa de diagramas que representassem as

simbolizações da realidade vivida de grupos envolvidos em sistemas agrícolas, formularam a metodologia. A intenção foi a de aprimorar sistemas de comunicação entre técnicos, pesquisadores e agricultores, de forma a diagramaticamente representar as quatro dimensões da realidade, quais sejam: espaço, tempo, fluxo e relações. Robert Chambers e Irene Guijt (1995) ressaltam que além dos agroecologistas, o outro grande campo de conhecimento que forneceu as bases teóricas para os conceitos metodológicos do DRP foi a Geografia. Contraditoriamente, raríssimos são hoje os trabalhos nesta disciplina que se valem deste instrumento.

Atualmente o “R” da sigla DRP vem sendo utilizado, sobretudo, com a significação “Rápido”, por ter o DRP deixado de ser uma ferramenta exclusiva para análise do espaço rural. O Diagnóstico Rápido Participativo tem sido empregado cada vez mais em realidades urbanas, regionais e institucionais. As influências das diversas ciências sociais, como Antropologia, Sociologia, Psicologia, Administração Pública, etc., vêm dando contribuições para fortalecer esta metodologia em supostos conceituais. Estes investimentos teóricos têm enriquecido a possibilidade de contribuição do DRP, fazendo com que ele seja utilizado por um número cada vez maior de instituições, como organizações não governamentais (ONGs), organismos governamentais e a própria universidade. (FARIA, FERREIRA NETO, 2006; CHAMBRERS, GUIJT, 1995)

O DRP possui, dessa maneira, uma explícita ligação com as atividades de uso técnico de determinadas instituições, estando relacionado ao planejamento e fomento de ações participativas de desenvolvimento de práticas agrárias, de saúde, de desenvolvimento local ou social, de gestão compartilhada do meio ambiente, etc. Entretanto, o emprego das técnicas do DRP em atividades de pesquisa científica também tem sido realizado, dado o desenvolvimento teórico-conceitual da metodologia e o esforço da ciência em renovar e ampliar seus instrumentos para trabalhar de forma participativa junto a sujeitos pesquisados. As ciências da saúde, as ciências agrárias e as ciências sociais têm empreendido diversos esforços no sentido de consolidar o DRP como instrumento metodológico para a pesquisa científica.

A utilização do DRP pela ciência, contudo, nem sempre é vista com bons olhos. Muitas são as críticas à metodologia. Seu caráter de rapidez no diagnóstico passa a falsa impressão de desleixo ou imponderação desta ferramenta. Chambers e Guijt (1995) ressaltam, entretanto, que o DRP não pretende ser um remédio rápido para problemas complexos. Embora muitas das técnicas do DRP sejam relativamente ligeiras e dinâmicas no estímulo ao diálogo e levantamento de informações sobre realidades locais, seus

procedimentos de construção participativa são complexos e revestidos de amplo cuidado teórico e de planejamento para emprego. Os autores apontam ainda que por se tratar de uma pesquisa-ação, onde teoria e prática se interpenetram através da experiência, da reflexão e da aprendizagem, o DRP oferece ampla possibilidade de debate dos enfoques participativos na construção de estudos sobre a realidade social e para questionamento filosófico dos limites, alcances e responsabilidade das ciências humanas e sociais.

Como salientam Faria e Ferreira Neto (2006), a flexibilidade e a capacidade adaptativa seriam características intrínsecas ao DRP, por seu esforço inicial ser o de adentrar a diferentes realidades e servir de apoio para colocar em evidência os contrastes e os tensionamentos entre os diversos sujeitos e lugares que são abarcados por esta metodologia. Embora tenha sido inicialmente utilizado com outros interesses e objetivos, podemos por ora indagar se, enquanto instrumento participativo de levantamento de informações sobre realidades, o DRP se constituiria como metodologia que forneceria elementos para a abordagem da dimensão cultural do espaço.

Considerando que um dos esforços fundamentais da Geografia Cultural é a tentativa de compreensão do espaço do *outro* (RATTS, 2004), poderíamos sugerir que o DRP, enquanto tentativa de aproximação da conformação social e geográfica do lugar como espaço de pertencimento de grupos e sujeitos sociais, pode em muito engrandecer o debate sobre a construção da alteridade a partir da pesquisa em Geografia Cultural. Neste sentido, Hissa (2006) chama atenção para questões como a liberdade de uso das metodologias de pesquisa, que a partir do aprimoramento e adequação às especificidades da Geografia de instrumentos utilizados em outros campos do saber, poderia atuar na construção de parâmetros investigativos que renovam nossa análise. Isto pode ser efetuado, de acordo com o autor, a partir da flexibilização e dos diálogos possíveis entre as diferentes ciências e saberes sociais, resultando em ganhos de criatividade e permitindo uma avaliação mais crítica das dinâmicas que se interagem no processo de produção das espacialidades humanas.

Admitir a possibilidade de maleabilidade e, sobretudo, desejar a elasticidade dos modelos e das metodologias é perceber que os mesmos vão se transformando em outros. E, assim, já se constata uma grande variedade de modelos e de metodologias que se sobrepõem, que se substituem e que se interpenetram.

[...] No que se refere às metodologias de pesquisa, cabe ressaltar: cada pesquisa demanda um projeto que lhe corresponda. As genéricas metodologias de pesquisa (modelos flexíveis), nesse sentido, são apenas pontos de partida. As temáticas de pesquisa, no futuro desenvolvimento das interpretações, lhes concederão significado específico. (HISSA, 2006, p. 164)

Neste sentido, apresento nos próximos parágrafos as características básicas do DRP. O esforço será o de levar ao conhecimento, mesmo que sucintamente, da grande variedade de técnicas que compõem esta metodologia. A intenção não é, contudo, dadas as especificidades deste trabalho, construir um manual ou um receituário metodológico. O intuito é sim o de fornecer os elementos básicos para se compreender as vastas possibilidades para se trabalhar com o DRP a partir das plurais temáticas passíveis de serem investigadas pela Geografia Cultural e no problema de pesquisa que construí para esta dissertação. A descrição das ferramentas que constituem o DRP que realizo abaixo se baseia nas proposições efetuadas por Faria e Ferreira Neto (2006), em um guia elaborado pelos autores e editorado pelo Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB). O trabalho, embora num formato de guia prático, possui um caráter bastante revelador das técnicas do DRP, em seus aspectos de utilização e das formulações conceituais e filosóficas que regem esta ferramenta. A construção do guia é baseada na dissertação de mestrado de Andréa Alice da Cunha Faria (2000), uma das autoras do material.

De acordo com Faria e Ferreira Neto (2006), as técnicas empregadas pelo DRP constituem-se na construção de diagramas visuais e interativos que representam aspectos de uma dada realidade, elaborada através da participação comunicativa de um grupo de indivíduos. Neste processo, as diferentes técnicas compõem uma série de elementos que, através da abstração de uma realidade passada, atual ou futura, revela sobre a dinâmica constitutiva de uma realidade. As principais ferramentas utilizadas nos procedimentos de construção dos DRP buscam revelar as quatro dimensões da realidade envolvidas na dinâmica dos sujeitos pesquisados. São elas: o Mapa Falado, que busca revelar elementos da dimensão espacial; o Calendário Sazonal ou Matriz Histórica, que busca trazer à tona elementos da dimensão temporal; o Diagrama de Fluxos, que trata dos fluxos ou da inter-relação de diferentes elementos; e o Diagrama de Venn, que trata dos elementos relacionados às relações.

Os Mapas Falados se constituem na representação de um espaço ou território em análise numa dada pesquisa. A partir de sua elaboração por um grupo de pessoas tenta-se compreender a conformação espaço-temporal de um determinado lugar. Demanda-se de um grupo de sujeitos que represente a forma de disposição dos elementos espaciais que compõe a localidade na qual ele está inserido. No desenvolvimento desta técnica os pesquisadores e pesquisadoras conseguem compreender, através do desenho do mapa e das verbalizações sobre o significado de cada elemento esboçado, aquilo que o grupo considera mais relevante ser analisado dentro de suas práticas socioespaciais cotidianas, de maneira a

permitir a compreensão da evolução histórica do lugar que se pesquisa e a diferenciação de valores e de significação de cada elemento representado no mapa.

Conjugado ao Mapa Falado é sempre interessante a utilização das Caminhadas Transversais. Estas consistem na realização de caminhada junto aos sujeitos pesquisados, a fim de que estes nos aponte na “realidade” aqueles elementos que foram representados no mapa. Nesta trajetória, o pesquisador pode fazer questionamentos aos informantes sobre os diferentes elementos espaciais que formam o lugar percorrido e das representações efetuadas no mapa.

Já o Calendário Sazonal, ou Matriz Histórica, se constitui na representação gráfica da transformação do tempo em um determinado agrupamento de pessoas. Um dos eixos da representação será sempre o tempo, de modo a permitir o conhecimento das mudanças que levaram o grupo até a dinâmica atual de suas vidas. A partir deste gráfico podem se conhecer as transformações das formas de plantio ou da dieta alimentar, as modificações das maneiras de organização política, de crescimento de uma dada localidade, e tudo mais que se relacionar a transformação na constituição temporal de um grupo.

Quanto ao Diagrama de Fluxo “trata-se de um conjunto de tarjetas (retângulos de cartolinas) dispostas como um fluxo que pode ter duas lógicas de representação: caminhos (no sentido físico); causas-consequência” (FARIA; FERREIRA NETO, 2006, p. 43). O diagrama de fluxo de caminhos busca representar os elementos que entram ou saem de um local, sistema, instituição ou organização. O diagrama de fluxo causa-consequência busca mostrar as inter-relações entre os diferentes elementos que formam uma realidade.

O Diagrama de Venn, por sua vez, é um esforço de identificar os sujeitos considerados mais significativos para um grupo, ou dentro de uma organização e suas relações. “Trata-se de um diagrama de círculos de diferentes tamanhos, de forma a representar as relações existentes entre eles. [...] Cada círculo irá representar, com palavras e/ou desenhos, um grupo (formal ou informal) da sociedade em questão.” (FARIA; FERREIRA NETO, 2006, p. 43). Estes elementos representados podem ser de ordem espacial, como bairros e municípios; ou social, como lideranças e organizações.

É importante salientar que essa descrição não significa uma tentativa de enquadrar os trabalhos possíveis de serem realizados a partir do DRP. É apenas uma tentativa de apresentação das formas mais práticas de emprego das ferramentas em pesquisas a partir deste instrumento. No trabalho, as técnicas do DRP utilizadas foram o Mapeamento Histórico e a Caminhada Transversal. Para realização do Mapeamento Histórico foram reunidos grupos categorizados a partir de questões de gênero, de maneira que estes

apresentaram e representaram a organização espacial das festas em análise a partir da confecção de cartografias que expõem suas visões de seus lugares. A Caminhada Transversal se constituiu em percorrer junto aos sujeitos participantes do mapeamento o trajeto feito pelos participantes das festas. A exposição do processo de realização do DRP junto aos congadeiros e congadeiras de Minas Novas e Viçosa se encontra no próximo capítulo da dissertação, onde apresento análises sobre o que a utilização desse instrumental metodológico permitiu conhecer sobre os lugares festivos dos grupos de Congado de que me aproximei.

3.2.3 – Estudos Comparados

São recorrentes os usos das analogias e comparações como forma de estruturação de parte significativa da vida social. Sandra Azerêdo (1989) chama atenção inclusive para a inevitabilidade da comparação quando buscamos refletir a respeito de eventos que envolvem os seres humanos. Questões delicadas estão envolvidas, entretanto, nesta prática. Como ressalta Azerêdo, por repetidas vezes a comparação tem sido utilizada em atividades de pesquisa nas ciências humanas e sociais a partir de uma perspectiva que busca traçar paralelos entre humanos e animais. Tais analogias destituem parcelas expressivas dos grupos sociais do sentido de humanidade, atribuindo-os o senso de desumanidade ao aproximá-los do *status* de animal “inferior”. Na mesma medida, de acordo com a autora, outras comparações buscam a partir do contraste entre realidades estabelecer as discrepâncias entre os grupos humanos, geralmente dotando de aspectos mais positivos um dos grupos envolvidos na comparação, supostamente mais evoluído ou mais puro em relação aos outros grupos envolvidos na análise. As conclusões retiradas a partir dessas comparações geralmente acabam por apontar que um dos grupos em apreciação possui uma maior positividade, o que justifica que este grupo sirva para outros de espelho para que se olhem ou de modelo para que sigam.

Como a tônica desta pesquisa se assenta em práticas de contrastação de duas realidades, ao elucidar os aspectos metodológicos da pesquisa torna-se necessário que uma reflexão específica sobre o estatuto dos estudos comparados seja realizada. A fim de não me enveredar por caminhos que me conduzam a utilizar da comparação como um parâmetro classificador que escalone os grupos que analiso, busco problematizar sobre maneiras de utilização da comparação que não acabem por me impelir a um olhar hierarquizador sobre determinadas realidades. Na mesma medida, me aproximo das críticas ao método comparativo a fim de evitar práticas redutoras de um grupo em relação a outro,

seguindo, dessa maneira, os aspectos da comparação que possam ser enriquecedores para minha análise.

Adotando esta orientação e baseando-me em Maria Ciavatta Franco (2000), sugiro que os estudos comparativos podem, em alguma medida, se constituir como um recurso enriquecedor da análise científica, como processo de estímulo à criatividade e elucidador de questões. Isto não somente porque o processo de comparação realiza aproximações e/ou distanciamentos entre objetos ou processos diferentes, mas porque envolve também um choque entre os elementos comparados com a racionalidade e os esquemas de valores e juízo daquele que compara. Em outros termos, o processo de comparação além de possibilitar a confrontação de coisas distintas envolve a confrontação entre o que é comparado e aquele que compara. Nessa tarefa, forçosamente acabamos por estabelecer uma problematização sobre os parâmetros que definem práticas de alteridade onde um pretense *nós* se configura em anteposição a alguns *outros*.

Dessa maneira, o estudo comparado ao mesmo tempo em que pode enriquecer os resultados de pesquisa, age também como um interessante processo pedagógico de formação de pesquisadores, o que sobremaneira me estimula para a adoção deste procedimento metodológico. Franco, a este respeito, faz a seguinte consideração:

O princípio da comparação é a questão do outro, o reconhecimento do outro e de si mesmo através do outro. A comparação é um processo de perceber diferenças e as semelhanças e de assumir valores nesta relação de reconhecimento de si próprio e do outro. Trata-se de compreender o outro a partir dele próprio e, por exclusão, reconhecer-se na diferença. (FRANCO, 2000, p. 200)

Evans-Pritchard (2005[1976]) também faz ponderações sobre a utilização dos estudos comparados em trabalhos de análise cultural. De acordo com o pensador, a comparação constitui-se numa forma de expansão dos critérios críticos na análise etnográfica. A perspectiva de estudo de apenas uma sociedade faria com que pesquisadores percebessem na realidade que estuda apenas um paralelo entre as intuições que a constitui e as da sua própria realidade. O benefício do estudo comparado para Evans-Pritchard situa-se, então, na possibilidade de contraposição entre um número maior de ideias e valores que o acesso a uma maior quantidade de “sociedades” proporciona. Outra vantagem deste tipo de estudo, segundo o pensador, é a constituição de estudos mais objetivos, já que o confronto entre mais de uma realidade faria com que emergisse no estudo aquilo que há de mais significativo nos fatos que são observados, fazendo com que a comparação atenda mais eficazmente aos anseios de pesquisa de investigadores.

Não obstante todas essas vantagens que os estudos de caráter comparativo podem oferecer, é necessário que problematizemos mais atentamente também as limitações que esta metodologia possui. Repetidas vezes na ciência a confrontação de diferentes maneiras de organização da vida social minimizou certos sujeitos ou grupos ao tratar eventos e processos distintos a partir de um mesmo parâmetro. O problema que se estabelece nisso é que os costumes dos diferentes povos não são vistos como pertencentes a sistemas sociais e de valores mais amplos, dando ênfase aos processos como isolados. Esta descontextualização dos sistemas de valores de povos fez (e faz) com que o *outro* não fosse/seja pensado como um igual por aquele que compara, uma vez que sua visão do *outro* é a de que este se encontra num mesmo eixo temporal que o comparador, criando uma visão evolucionista da vida humana e levando à classificação de diferentes povos para um mesmo sistema de desenvolvimento – arcaicos e modernos são aí facilmente estabelecidos. Estudos comparados que se enveredam por este caminho perdem razão de ser, uma vez que a diferença deixa de ser entendida como processo relacional para se constituir numa vitrine de exibição de exóticos. (FRANCO, 2000)

O debate que Franz Boas realiza em seu clássico texto *‘As limitações do método comparativo da antropologia’* também nos auxilia na identificação e exame crítico sobre o alcance e as limitações dos estudos comparados. De acordo com Boas (2005[1896]) um engano muito recorrente que se estabelece por parte de alguns pesquisadores que se valem do método comparativo é a busca pela constância e invariabilidade da mente humana nos diferentes lugares. O erro etnológico que se configura aí é o de se comparar eventos culturais similares a partir de explicações que buscam dotar de essencialidade os processos de desenvolvimento das culturas humanas, como se houvesse uma lei que guiasse uma evolução linear para as diferentes sociedades do planeta. Para Boas, a perspectiva que devemos seguir quando adotamos a comparação como recurso metodológico deve ser a de procurarmos seguir caminhos investigativos que primem pela aproximação com a multiplicidade de eventos que podem ter feito com que uma dada cultura tenha se constituído da maneira que se constituiu e que ainda está se constituindo.

A orientação fundamental de Boas para que superemos as limitações que têm sido impostas ao método comparativo é a de que busquemos o estabelecimento da ‘comparabilidade entre materiais’. Antes de compararmos realidades distintas o exercício deve ser o de identificarmos quais elementos nos permitem fazer aproximações entre tais realidades. Isto se torna necessário porque um engano comum na utilização do método comparado tem sido o de se atribuir às mesmas causas elementos ou traços culturais que se

assemelham apenas em termos formais e de conteúdo. Contrariamente Boas propõe que estes elementos e traços que possuem semelhança não necessariamente estabelecem entre si conexões históricas e culturais. É importante lembrarmos, neste sentido, que a comparação é indicada apenas para quando conseguirmos identificar que a constituição de dois ou mais sistemas culturais possuem conexões histórias e continuidades espaço-temporais. Caso contrário, estaremos realizando analogias ao invés de comparações. Em outros termos, significa dizer que se de fato buscamos fazer comparações, nossos esforços devem ser mais de comparar processos de desenvolvimento do que resultados apartados dos processos histórico-geográficos que constituíram grupos sociais.

A realização dessa reflexão tornou-se importante para que eu possa elucidar o caráter dos estudos comparados que busco exercitar nesta pesquisa. É necessário explicitar que minha intenção ao utilizar desta perspectiva de análise não foi a de uniformizar as coletas de dados ou transpor modelos de uma realidade para outra. A proposta foi, antes, a de que esta perspectiva possibilitasse ressaltar mais as qualidades interpretativas do que as explicativas, seguindo mais por caminhos qualitativos do que a tentativa de utilização de relações de causalidade e de variáveis (medida de valor).

Assim sendo, dois foram os caminhos de comparação que estabeleci. O primeiro foi o de buscar identificar, a partir da observação participante, os elementos existentes nos dois grupos acompanhados que permitiriam que eu fizesse análises sobre como espacialidades generificadas e racializadas se instituem. Para tanto, busquei estabelecer as aproximações e distanciamentos históricos e geográficos que os grupos possuem, para que a partir daí eu pudesse tecer reflexões sobre como constituições de relações de gênero e negritude podem ganhar especificidades processuais mesmo quando estão sob processos sociais semelhantes; no caso específico desta pesquisa, trata-se da composição dos grupos de Congado no estado de Minas Gerais que conheceu em diferentes partes de seu território a escravidão de populações negras durante o período colonial e parte do Império.

Outra forma de realizar comparações sobre as realidades dos grupos de Congado estudados se deu a partir do conhecimento da percepção das populações que convivem com estes grupos nas cidades em que eles estão estabelecidos. Para tanto, foram realizadas entrevistas estruturadas com 80 moradores e moradoras da cidade de Minas Novas e 80 com moradores e moradoras da cidade de Viçosa. Através de questões abertas estes entrevistados e entrevistadas foram demandados a responder questões sobre a inserção social dos festejos do Congado nas duas realidades estudadas, de forma que eu pudesse identificar o conhecimento ou desconhecimento da existência desses grupos por parte dos

moradores e moradoras das cidades em que se localizam. Outra intenção foi a de pesquisar sobre os níveis de conhecimento dos fundamentos e conteúdos culturais, religiosos e políticos desses grupos por parte das populações que com eles convivem. Os questionários foram interpretados a partir da análise das respostas efetuadas mais em função dos aspectos qualitativos do que em termos de uma preocupação estatística. Embora tenha sido relevante o quantitativo de pessoas que diziam conhecer ou não sobre a existência e fundamentos dos grupos de Congado, não houve uma preocupação em estabelecer em termos estatísticos a representatividade das respostas. No desenvolvimento das entrevistas busquei fazer com que pessoas de diferentes partes das cidades, pertencentes a grupos sociais, geracionais e de poder aquisitivo distintos e portadores de diferentes sexos e cores respondessem às perguntas. Outro cuidado tomado foi a de que os questionários fossem realizados sempre em períodos não festivos por mim e por apenas mais uma colaboradora, a colega de pós-graduação Ana Maria Martins Queiroz, que desenvolve sua dissertação numa temática semelhante e com afinidades com minha pesquisa. O referido questionário encontra-se anexado a esta dissertação.

Os questionários de percepção se constituem em técnicas de pesquisa referenciados teórico, conceitual e metodologicamente. No caso mais específico da ciência geográfica, Amorim Filho (1999) ressalta que a utilização da percepção como fonte de conhecimento para interpretação dos eventos e processos socioespaciais remonta a longa data. Desde o século XIX a questão da percepção dos ambientes, no sentido mais amplo e complexo do termo que envolve não somente o ambiente tido como natural mas também o construído, tem se constituído em temática de grande interesse para geógrafas e geógrafos. De acordo com o autor, desde a escola tradicional do pensamento geográfico, profissionais dessa disciplina têm feito uso das reflexões sobre a percepção para conjeturarem sobre os relacionamentos que eles estabelecem com os lugares e paisagens que se constituem como seus objetos de pesquisa.

O século XX, por sua vez, conheceu, por parte de intelectuais da geografia, grandes investimentos de reflexão sobre a maneira como a percepção pode se constituir como instrumental facilitador para construção de informações sobre os objetos e sujeitos que geógrafos e geógrafas investigam. Não obstante as inflexões aos trabalhos de campo que a Geografia vivenciou durante parte do século XX, com a incorporação e centralização dentro dessa ciência de técnicas e orientações epistemológicas da quantificação, racionalização e sistematização neopositivistas, Amorim Filho ressalta que os estudos de percepção nunca se ausentaram das pautas dos debates da Geografia. O interesse pelo

entendimento das maneiras como os grupos humanos percebem e se relacionam com as paisagens e lugares fez com que os estudos de percepção permanecessem constituídos como instrumental metodológico potente para estudos de caráter geográfico. Embora minha pesquisa não se apóie fundamentalmente nos estudos de percepção, sua utilização possibilitou que eu fizesse importantes aferições sobre as maneiras como a população envolvente dos grupos de Congado os percebe e os qualifica. Tornou-se importante, dessa maneira, que eu referenciasse sobre a existência de debates específicos sobre os estudos de percepção dentro da Geografia. Como breve definição e identificação dessa corrente de estudos apresento a seguir os seus principais fundamentos epistemológicos que busco utilizar em minha pesquisa. Tal conceituação é realizada por Amorim Filho. Acompanhemos:

Os intelectuais interessados nos lugares e nas paisagens valorizados não pretendem produzir apenas uma simples divagação poética sobre eles. O que está em questão são os sentimentos de indiferença, de afeição ou de aversão do homem pelos lugares com os quais tem alguma forma de contato. Sentimentos e valores que, seguramente, têm um papel importante (em muitos casos, decisivo) na formação dos juízos de valor, de atitudes e, em última análise, de ações sobre esses lugares e paisagens. (AMORIM FILHO, 1999, p. 141)

Esta é a dimensão da percepção que busquei seguir para referenciar teórico-conceitualmente a interpretação dos questionários que apliquei aos moradores e moradoras das duas cidades onde estão estabelecidos os grupos que analiso. A intenção de utilizar estes questionários partiu do entendimento de que para se compreender a constituição das corporeidades congadeiras seria de fundamental importância que eu buscasse conhecer também, além das maneiras que tais grupos compõem seus lugares festivos, as formas com que a população que convive com esses grupos os assimila, qualifica e, por vezes, constitui sentimentos de indiferença e aversão.

Os esforços de comparação que realizei foram baseados, portanto, na tentativa de realizar reflexões que pudessem engrandecer minha análise sobre a produção de corporeidades estabelecidas a partir das relações de gênero e negritude em dois contextos espaciais do estado de Minas Gerais. Mais do que buscar identificar constâncias, minha intenção foi a de apresentar como as relações étnico-raciais e de gênero marcam a constituição de diferentes composições espácio-culturais.

No próximo capítulo, onde realizo a etnogeografia dos grupos de Congado, os percursos metodológicos realizados durante o trabalho ficarão mais nítidos. Nos esforços de descrição densa serão explicitados conjuntamente aos dados levantados algumas

passagens da utilização dos procedimentos metodológicos. Por ora, busquei discutir sobre os fundamentos, limitações e validade dos processos metodológicos utilizados para realizar aproximações e encontros com os sujeitos dessa pesquisa e para construir informações sobre suas dinâmicas de vida em seus lugares.

Capítulo 4

Espaços que pesam

*“Quem tem consciência para ter coragem
Quem tem a força de saber que existe
E no centro da própria engrenagem
Inventa a contra-mola que resiste*

*Quem não vacila mesmo derrotado
Quem já perdido nunca desespera
E envolto em tempestade decepado
Entre os dentes segura a primavera.”*

Secos e Molhados – Composição João Ricardo/João Apolinário,
Primavera nos Dentes

Há espaços que não pesam. Essa é a ideia que guiará o desenvolvimento deste capítulo. Ao tecer uma etnogeografia das corporeidades festivas dos grupos de Congado, apontarei como uma série de normas regulatórias atua na abjeção de determinados espaços, conferindo a estes um *status* de inferioridade em relação a espaços institucionalizados e portadores de significação positiva. Nesse exercício descreverei analiticamente também as maneiras como determinados espaços, através dos tensionamentos de poder e a partir da formulação de lugares festivos, se instituem como heterotopias que produzem novos arranjos para corpos e espaços marcados pelas questões de gênero e de raça/etnia. A etnogeografia que confeccionarei procurará, nesta medida, se alinhar com a sugestão de Foucault (1992[1973], p. 159), no sentido que “a descrição espacializante dos fatos discursivos desemboca na análise dos efeitos de poder que lhe estão ligados”. Seguindo esta ideia, buscarei estabelecer uma descrição densa das espacialidades festivas de grupos de Congado que possuem de forma latente tensionamentos de gênero e da negritude.

A ideia de que há alguns ‘espaços que pesam’ e outros que, por exclusão, são forjados como abjetos, possui uma referência análoga com as ponderações de Judith Butler (2001[1993]) a respeito dos ‘corpos que pesam’. Em *‘Bodies that matter’*, livro lançado nos Estados Unidos no ano de 1993, Butler expõe suas reflexões a respeito do processo de materialização dos corpos a partir de normas regulatórias que se instituem através de discursos elaborados para e a partir do “sexo”. Esta obra gerou grande impacto na comunidade científica e no pensamento feminista, justificando sua tradução para diversos idiomas. Nessas traduções, um aspecto interessante se revelou a partir da reinscrição do título da obra.

A partir da utilização do vocábulo “*matter*”, Butler realizou um interessante jogo de palavras para confeccionar o título de sua obra, originalmente escrita em língua inglesa. Isto ocorreu porque “*matter*” no inglês é considerado tanto como um substantivo, expressão que pode ser traduzida para o português como ‘matéria’, quanto como um verbo, significando no idioma lusófono ‘importar’. Manipulando a linguagem Butler condensou, dessa maneira, uma importante questão epistemológica dos estudos feministas ao intitular sua obra, enunciando com seu “*Bodies that matter*” a premissa de que alguns corpos se tornam matéria ao atingirem um *status* de importância, corpos estes que conseguem ser assimilados pelos instrumentos de poder que definem o senso de humanidade para a realidade corpórea de alguns sujeitos apenas. Para outros corpos, entretanto, essa qualidade de importância não é atribuída, por serem esses categorizados por uma série de práticas

reiterativas como “zonas inóspitas e inabitáveis” da vida social, se constituindo, portanto, em corpos de alguma maneira desmaterializados.

Em algumas das traduções que a obra ganhou o caráter instigante e perturbador do título foi, entretanto, perdido. Na versão espanhola o livro recebeu o título de ‘*Cuerpos que importan*’, não dimensionando o caráter material envolvido na obra original. Em ‘*Ces corps qui comptent*’, versão francófona do livro, o título também não possui o mesmo fulgor, denotando apenas os ‘corpos que contam’. Até a presente data o livro de Butler não ganhou uma tradução completa para o português, estando publicada no Brasil somente a tradução de sua introdução, que a partir da tradução de Tomaz Tadeu da Silva ganhou o imponente título de ‘*Corpos que pesam*’, expressão que considero potente e de grande validade provocativa. Embora não tenha a mesma precisão em relação à forma como pensada em inglês, acredito que esta intitulação conseguiu alcançar importante sintetização da ideia de Butler. É baseado nesta reflexão que intitulo o presente capítulo de ‘*Espaços que pesam*’. Referenciado por esta tradução brasileira da introdução do livro de Butler, pretendo também jogar com a linguagem para discutir como alguns espaços, ao serem constituídos por determinados tipos de corpos e sujeitos, não se tornam importantes, em detrimento a outros, que por serem formulados por corpos legitimados, são considerados como de relevância. Apresentarei ainda como estes espaços abjetos podem por algumas práticas insurgentes adquirir um peso.

Butler (2001[1993]), como já salientei no primeiro capítulo desta dissertação, propõe que os discursos em torno do sexo se constituem na fonte fundamental que institui a materialidade dos corpos. O “sexo” se estabelece, dessa maneira, como um forte elemento envolvido nas práticas regulatórias e normativas que definem os contornos dos corpos. Os indivíduos em seu processo de socialização são constituídos a partir da adoção de determinados códigos envolvidos num ideal regulatório. Assim, possui o “sexo” um poder produtivo capaz de demarcar, diferenciar e governar os corpos. “Sexo”, mais do que um atributo físico e fixo que alguém porta, é tido, pois, como um construto social capaz de produzir a materialidade dos corpos. Isto porque o “sexo”, no contexto moderno ocidental, funciona como um instrumento através do qual os sujeitos se tornam viáveis. Para atingir este *status* de sujeito não há outro caminho que o indivíduo possa seguir que não o de “assumir” determinado papel dentro de uma estrutura generificada que conforma a vida social. A transgressão dessas normas sexuais, *a priori* já estabelecidas, gera, via de regra, a exclusão dos transgressores do patamar de sujeitos legítimos. É assim que os corpos que não se dispõem a se conformarem dentro de papéis já predeterminados dos modelos do ser

homem ou mulher são tidos como corpos estranhos e inassimiláveis pelos códigos de inteligibilidade cultural de uma sociedade que possui contornos muito estreitos para os papéis de gênero, vide as grandes e duras sanções que sofrem os corpos transgênero dentro de nosso contexto social

A performatividade de gênero, como problematiza Butler, se constitui, nessa medida, como um eficaz instrumento através do qual o discurso em torno do “sexo” produz uma realidade gendrada. Para que se torne parte integrante da vida societária o indivíduo deve então se sujeitar a normas regulatórias, sofrendo suas sanções. O indivíduo se torna sujeito, dessa maneira, através de uma performatividade. Esta performatividade, por sua vez, exerce o poder de reiterar discursos em torno do sexo, regulando as práticas do sujeito e constringendo os alcances de suas práticas corporais.

Nessa produção dos corpos legitimados são forjados simultaneamente, como aponta Butler, um domínio dos seres abjetos, destituídos do *status* de sujeito. Estes corpos são, entretanto, fundamentais para a existência dos corpos legitimados, porque se configuram como ponto de contraste para que estes últimos se estabeleçam. Os corpos que não pesam são, portanto, aqueles que não possuem o *status* de sujeito ou os códigos designativos daquilo que é tido como humano. Ao mesmo tempo, estes corpos que não importam servem como um “exterior constitutivo” que permite que os corpos legitimados produzam sua materialidade, corpos que possuem importância e densidade.

Transpondo estas reflexões para a ideia de ‘espaços que pesam’, concebo que não é somente a partir dos corpos que as abjeções são produzidas. É, talvez, a partir da corporeidade que estas exclusões de sujeitos se tornam mais fortemente efetivadas. Isto porque as abjeções que são produzidas não estão ligadas somente a um corpo encapsulado pela pele. As sanções relacionadas com a abjeção estão ligadas com outras dimensões que estabelecem a vida dos sujeitos, como seus espaços. Assim sendo, os espaços produzidos e ocupados por alguns corpos tidos como ilegítimos sofrem também os efeitos de uma matriz excludente que os considera como zonas inóspitas e inabitáveis. Alguns exemplos de como isso se estabelece já foram apontados. As favelas são, em grande medida, representantes desses espaços construídos pela força da exclusão e da abjeção, espaços que funcionam como exteriores constitutivos para que alguns outros espaços legitimados se conformem como espaços de importância, espaços que pesam.

No caso da análise que estabeleço, concebo que os espaços festivos dos grupos de Congado são tidos, por uma série de grupos hegemônicos de sujeitos, como espaços que não possuem a densidade necessária para que sejam considerados como importantes. Isto

porque, como já apontei brevemente a respeito da derrubada das igrejas onde no passado foram realizados festejos de coroação de reis negros, os espaços da negritude são repetidamente vistos como espaços perigosos à ordem estabelecida. Deslegitimar este espaço faz parte, pois, de uma deliberada medida de desqualificar a positividade das espacialidades negras, relegando-as a um *status* de “signo inabitável”, que possuem suas existências exclusivamente para que um outro tipo de espaço, o espaço do branco, possa se instituir como espacialidade legítima.

A contribuição do pensamento de Butler para a confecção deste capítulo não está situada, porém, no simples apontamento das práticas reiterativas que tornam alguns corpos e espaços como pertencentes a um domínio circunscrito de abjeção. Pelo contrário, o que me interessa na contribuição da autora são suas argumentações que apontam para o caráter não determinante das práticas reiterativas e que se distanciam da suposição de que são inelutáveis as condições de sujeição e abjeção. O que a reflexão de Butler situada na obra em tela busca realmente elucidar é, então, que, embora existam formas eficazes de reiteração nos discursos que buscam reduzir os contornos dos corpos, as materializações que tais discursos produzem são na verdade processos contingenciais. Assim sendo,

O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas para esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma, para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória. (BUTLER, 2001[1993], p. 154)

Com efeito, o que Butler nos proporciona ao sugerir a ideia de ‘corpos que pesam’ é que se localizam nas próprias práticas reiterativas e rituais dos discursos a respeito do sexo a possibilidade de constituição de fissuras que colocam em risco os sistemas hegemônicos que produzem normatizações sobre os corpos, tornando assim estes sistemas instáveis e provocando em seu interior rupturas. Por a matéria que produz os corpos e os espaços não se constituir apenas em superfícies, mas em materialidades que se encontram em permanente transformação, ela desfaz os próprios efeitos que a princípio busca estabilizar. Assim, de acordo com Butler, é a partir das próprias práticas regulatórias, em alguma medida, que normas podem ser colocadas em cheque, gerando uma crise potencialmente produtiva, emergindo a partir daí uma recontextualização dos corpos, e também dos espaços. É nesse ponto que os corpos e espaços ilegítimos e abjetos podem se transformar em corporeidades que importam e que possuem densidade, portanto, corpos e espaços que pesam.

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, passam a constituir corporeidades que atuam na ruptura e ressignificação dos seus lugares sociais hierarquicamente subalternizados nas geometrias de poder. Assim, nas próximas seções deste capítulo buscarei analisar descritivamente como as ritualizações de coroação de reis negros nos festejos do Congado se constituem numa forma de criação dos espaços outros, dos ‘espaços que pesam’. Contrariando as perspectivas que adotam a festa como uma inelutável repetição da estrutura social e como confirmação do estado de coisas existentes, problematizarei a festa a partir da sugestão de Butler (2001[1993], p. 164) de que a possibilidade desconstrutiva de processos pode se localizar no próprio processo de repetição. O esforço será então o de encontrar elementos que na realidade estabelecem paralelos com a bela proposição poética de Manoel de Barros (2010, p. 300) de que é possível “repetir, repetir - até ficar diferente”.

4.1 – Espaços e tempos do Congado

Uma delicada questão nos é colocada quando nos propomos a realizar escritos a respeito das geografias e histórias do Congado. Duas são as fontes fornecedoras de informações sobre a questão. O primeiro impulso para execução da pesquisa nos remete às narrativas dos próprios congadeiros e congadeiras sobre o processo de sua constituição. Entretanto, o acúmulo de conhecimento sobre os eventos festivos relacionados ao Congado disponível no contexto acadêmico também figura como de extrema relevância. Embora estas duas fontes não se antepõem radicalmente uma à outra, os discursos de cada uma delas possuem especificidades. Tal fato nos coloca numa complexa posição que nos faz indagar a respeito das maneiras como podemos transitar por “idiomas” tão distintos. Em grande parte dos trabalhos científicos de análise do Congado estão suprimidas as elaborações poéticas e o tom testemunhal daquelas falas que os próprios congadeiros e congadeiras podem oferecer quando buscamos estabelecer uma análise profunda sobre suas dinâmicas. Na mesma medida, como aponta Canclini (1983), torna-se problemático tecer uma investigação de conflitos interculturais nos apegando unicamente aos aspectos imediatos e aos sentidos que a própria comunidade atribui aos fatos que a ela estão ligados. O desafio a que nos colocamos é, pois, o da tradução. Entrar em contato simultaneamente com idiomas diversos para conseguirmos, talvez, reinscrevê-los numa linguagem ainda não

totalmente constituída: o texto que ora elaboramos. O que busco alcançar ao tecer considerações sobre a dinâmica dos grupos de Congado é, dessa maneira, um trânsito entre as reflexões científicas a respeito destes grupos e as próprias significações que tais coletividades imprimem à suas vidas e aos processos de que fazem parte.

Ao iniciarmos uma contextualização histórica e geográfica do Congado é imprescindível reportarmo-nos a períodos espaço-temporais antecedentes ao estabelecimento das populações negro-africanas e portuguesas no Brasil. Essa medida é necessária para que o entendimento de uma série de práticas atuais dos grupos congadeiros se torne possível, bem como para que sejam reexaminados fatos que acabaram por colocar em posições inferiores nas hierarquias de poderio econômico e cultural os sujeitos celebrantes do Congado. Tal postura permite uma rediscussão de práticas de subjugação atuais que possuem suas raízes fixadas em períodos histórico-geográficos pretéritos.

A história do cruzamento cultural e simbólico que deu origem ao Congado tem precedentes anteriores ao encontro forjado entre os povos portugueses e africanos em terras brasileiras. Foi ainda no Velho Mundo, antes mesmo da chegada das primeiras populações alógenas à América, que os povos negro-africanos começaram a ser acometidos por processos de submissão por povos europeus. A história afro-brasileira tem, dessa maneira, sua gestação concebida ainda em solo africano, a partir da chegada dos portugueses às terras deste continente no último quartel do século XV.

Marina de Mello e Souza (2002) nos informa que os contatos iniciais de portugueses com os diversos povos da África Ocidental e Centro-Ocidental se estabeleceram a partir dos ideais de expansão territorial comungados por diversos Estados europeus. Sob a prerrogativa de busca por novos bens materiais e de difusão da fé cristã, os portugueses se lançaram rumo a reinos africanos, como o do Congo³⁶. Ao contrário do que poderíamos imaginar, entretanto, a postura destes reinos não foi a de fechamento para os estrangeiros que chegavam à África. Como aponta Souza, quando da chegada dos portugueses ao Congo, este reino também se encontrava em expansão. Baseou-se nesse interesse de alargamento de seus territórios e possibilidade de acúmulo maior de bens, inclusive, a receptividade congoleza aos lusitanos, estando aquele povo interessado em efetivar os intercâmbios de que necessitava. Esses momentos iniciais do referido contato

³⁶ Cabe salientar que as antigas fronteiras dos reinos do continente africano se estendiam por áreas muito mais vastas dos que aquelas que na atualidade delimitam os territórios nacionais de países que possuem homônimos com os reinos da África pré-colonial. Assim, o Reino do Congo se estendia por um extenso território que cobria desde o Oceano Atlântico até a parte central do continente africano, englobando áreas da atual República do Congo e parte de Angola, República Democrática do Congo e Gabão.

foram marcados, porém, como problematiza Nei Lopes (2006[1988]), por interesses contrapostos. Enquanto o Reino do Congo estava interessado na perspectiva da troca, Portugal tinha por intuito conquistar riquezas do solo congolês e dominar contingentes populacionais que pudessem servir como mão-de-obra para colonização das novas e promissoras terras conquistadas no Novo Mundo.

O relacionamento estabelecido entre portugueses e africanos da África Ocidental e Centro-Ocidental deu-se, dessa maneira, como ressalta Souza (2002), a partir de premissas falsas. Não houve o entendimento, de ambas as partes, dos interesses que guiavam as práticas daqueles *outros* com os quais cada um desses povos se relacionava. O Reino do Congo via nos portugueses uma possibilidade de trocas e intercâmbios. Portugal, por sua vez, visualizava no Congo um território e um povo que forneceria meios para que seus objetivos de expansão territorial e econômica fossem viabilizados e para que o processo de evangelização que comandava obtivesse sucesso.

Um exemplo de como portugueses e congoleses perceberam diferentemente a mesma situação é o de que estes últimos, num primeiro momento, conceberam o rei de Portugal, D. João II, como um deus vivo que veio de outro mundo para com eles entrar em contato. Isto se deu porque na cosmologia de grande parte dos povos africanos o mar é visto como um domínio do além, um espaço onde vivem os mortos, que seriam brancos como os albinos. A chegada dos portugueses se constituiu, nessa medida, num evento espiritualmente traumático. Como os portugueses, povos brancos, chegaram em terras africanas através do mar, eles só poderiam pertencer ao domínio do sagrado. Os lusitanos, por sua vez, ao chegarem à África concebiam que a abertura para sua recepção, com a adoção imediata de elementos simbólicos da cultura europeia por parte dos congoleses, se constituiu num ato de aceitação total e irrestrita da fé cristã. O uso amplo da cruz cristã pelos congoleses, por exemplo, foi visto pelos portugueses como um sinal de conversão, quando na verdade não passava de um símbolo já presente na cultura banto que os africanos faziam uso. Assim sendo, por um período considerável de tempo congoleses e portugueses se relacionaram a partir de lógicas distintas como se estivessem partilhando um mesmo movimento. Um considerou que aquele que era submetido utilizava de forma idêntica símbolos que apenas eram usados de maneira análoga. O outro tratou como deus o seu colonizador. (SOUZA, 2002)

Data deste momento de chegada dos portugueses à África Ocidental e Centro-Ocidental, como ressalta Lopes (2006[1988]), o marco aceito pela totalidade dos historiadores e historiadoras como o período de início do comércio escravista na história

mundial. Mais especificamente, os historiadores e historiadoras apontam as primeiras capturas de negros na Mauritânia para servirem de instrumento de trocas econômicas, no ano de 1442, como o início da mercantilização escravocrata. A questão não é, porém, que não houvesse a escravização de seres humanos até a referida data, o que ocorreu é que a relação de sujeição que passou a incidir a partir desta data foi formalmente distinta. É fato que quando da chegada dos portugueses à África já havia a escravidão institucionalizada entre os povos que a constituíam, assim como é de amplo conhecimento que este tipo de instituição já se fazia presente na Grécia Antiga. O que foi inaugurado com o comércio de escravos, a partir de sua implementação pelos europeus, foi a reificação daquele que era escravizado. Os europeus transformaram pessoas em mercadorias, em indivíduos que não mais gozavam do *status* de sujeito. Na forma de escravização existente no continente africano pré-colonial o que marcava a relação de servidão era a inexistência de *status* econômico para aquele que era colocado em situação de sujeição a um senhor. A estes não eram, porém, suprimidos direitos e obrigações, não podendo serem vendidos ou alvo de maus tratos, lhes sendo também garantida a possibilidade de mobilidade social.

Em outras palavras, o que a comercialização de pessoas inaugurada pelo colonizador europeu mudou em termos de escravização foi a transformação do negro de uma posição de 'sujeito de direito' para uma condição de simples mercadoria passível de estruturar trocas econômicas. Os primeiros contatos entre portugueses e africanos se deram, pois, a partir de atos de violência física envolvidos na sujeição de pessoas que se tornaram escravas, como também na confusão simbólica entre os signos que os portugueses buscavam impor e a forma particular dos africanos o receberem.

Nesse processo de redução à categoria de coisa, muitos africanos e africanas tiveram seus destinos e histórias de vida desmantelados ao serem enviados para as terras do Novo Mundo. Como ressalta Souza (2002), por vezes considerados mercadorias e em outras como animais, estes indivíduos foram acorrentados e jogados por meses em porões de navios junto a outros indivíduos que não pertenciam ao seu grupo étnico, que não falavam sua língua e com os quais não comungavam sistemas culturais. Nos longos meses até a chegada em terras americanas, estas pessoas lançaram esforços de construir elementos que as possibilitassem criar alguns laços e estruturas sociais. Nesse trânsito Atlântico, grupos formam desfeitos e outros formados. Somada a essa violência física e simbólica, ainda havia o trauma espiritual a que eram submetidos estes grupos negros. É necessário lembrar que para muitos dos povos africanos o mar se constitui como um domínio do além no qual se situavam os mortos. Ser transportado para este mundo

desconhecido era então não só um ataque à estrutura física e simbólica do sujeito, mas um atentado quanto às certezas dos significados e do funcionamento do mundo.

Aquelas e aqueles que sobreviveram à bárbara travessia marítima transatlântica aportaram no Brasil possuindo significados para seus corpos já totalmente reconfigurados em relação ao que existia em África. Os corpos negros quando desembarcados no Brasil foram, como problematiza Leda Martins (1997), reinventados pelo olhar europeu. Tais corpos, vistos como superfícies passivas, foram grafados com os emblemas e códigos linguísticos, filosóficos, religiosos e culturais lançados pela visão de mundo eurocentrada.

Estima-se que cerca de dez milhões de africanos, entre mulheres e homens, foram traficados entre 1500 e 1870 para terras do Novo Mundo (SOUZA, 2002). Desse contingente, de acordo com José Tiago Reis Filho (2000), por volta de quatro milhões foram trazidos para o Brasil e revendidos como mercadorias. Em função das degradantes condições de sobrevivência, dos trabalhos forçados a que foram impostos e das péssimas condições de saúde, os que aqui chegaram não viviam, em média, por mais de sete anos.

Foi nessa condição perversa instituída pela escravidão que o afro-brasileiro foi constituído. O 'negro africano', lançado em terras do Novo Mundo, teve de se reinventar num mundo em que tudo lhe era estrangeiro. Submetido aos desígnios da cultura e ao modo de vida português, estes negros tiveram ainda que aprender a conviver com outros indivíduos, que embora possuíssem uma tonalidade de pele que lhes era comum, possuíam sistemas culturais e códigos de valores amplamente diversos. O afro-brasileiro foi, dessa maneira, uma invenção forjada com o início da escravização do negro-africano em terras brasileiras a partir de um olhar de sujeição do português colonizador e das alternativas de vida que os negros encontraram para conviverem e sobreviverem numa situação socioespacial tão diversa, quanto perversa, que marcou o início da construção do Brasil.

Nesse sistema social brasileiro a que foram impostos os povos africanos, o sistema escravocrata possuía um conjunto de instrumentos que garantiam a produção e permanência do negro escravizado na categoria de coisa. Ser escravo significava não ser humano, mas um objeto passivo, um indivíduo destituído de herança cultural. As alternativas para se escapar desse sistema eram muito escassas.

Conforme apontam Núbia Gomes e Edmilson Pereira (2000[1988]), circula atualmente, em diversos segmentos sociais que tecem considerações a respeito da condição do negro escravizado, a falsa ideia de que a estes era possível o alcance da liberdade através da compra de alforrias a partir do rapto do ouro ao qual tinham acesso. A estas interpretações falta, porém, o entendimento das reais condições de funcionamento da

engrenagem responsável pela dinâmica do sistema escravocrata. O escravismo se constituiu num sistema de grande eficácia aparatado tanto por formas sutis de coerção quanto por instrumentos institucionalizados de sujeição. Na legislação existente no Brasil do período colonial, por exemplo, nos poucos momentos em que o escravo aparecia como sujeito era para ser colocado numa constante situação de suspeição. Na maior parte das vezes, porém, nos discursos altamente institucionalizados ou naqueles informais, os negros e negras escravizados somente eram reificados, tornados objetos alienáveis. (GOMES; PEREIRA 2000[1988])

As ações de luta pela liberdade por parte dos negros e negras escravizados foram, porém, inúmeras e em grande parte das vezes conseguiram atingir medidas que colocavam em risco o funcionamento do sistema escravista. Suicídios, assassinatos, fugas e a formação de quilombos foram medidas amplamente utilizadas e que, de fato, demonstraram eficácia ao causar prejuízos aos proprietários de escravos. Gomes e Pereira analisam que a última dessas ações foi aquela que alcançou maior eficiência, uma vez que a formação de quilombos se constituiu tanto num ato coletivo que permitiu uma resistência às formas imediatas de exploração, quanto numa medida que, por congregar aspirações comuns de descontentamento, agia de forma eficaz na luta contra a opressão. Nos quilombos o negro podia reviver as tradições de sua cultura, reunindo elementos que, de certa maneira, o devolvia a vida e favorecia a fortificação do anseio de ver outros irmanados, que ainda viviam como cativos, em situação de liberdade. Baseados nisso, Gomes e Pereira sugerem que o que designa um quilombo não é um espaço físico ou uma localização específica, mas seu caráter de elemento vivo ameaçador da ordem escravista, uma unidade de resistência, uma forma de oposição coletiva ao sistema escravocrata e um modelo social paralelo. Nessa medida, o quilombo se constituiu, talvez assim possamos interpretar, como uma heterotopia em tempos coloniais.

Vê-se, portanto, que não obstante todo o esforço europeu de redução do sujeito negro à categoria de coisa, o corpo e o *corpus* africano, para usar uma expressão de Martins (1997), não foram apagados. Negros e negras em diáspora por terras do Novo Mundo, apesar de toda a violência sofrida, encontraram meios para resistir às tentativas de reificação de seus corpos. Embora tenham sido de fato trocados como mercadorias, os africanos e africanas 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.

Souza (2002) argumenta que a coroação de reis ou capitães negros foi o mecanismo encontrado pelo africano escravizado e pelos seus descendentes brasileiros para criação de uma coesão social e identitária na América portuguesa. Como estes negros e negras eram provenientes de diferentes regiões da África, suas diferenças étnicas e culturais eram acentuadas. A formulação de práticas rituais e de mecanismos sociais de produção de identidades coletivas se fez necessária para instituir um sentimento de pertencimento comum entre os diferentes povos que sofreram diáspora para terras brasileiras. Dessa maneira, as festas das irmandades dos homens pretos no Brasil criaram, desde a chegada de africanos e africanas em terras do Novo Mundo, tanto elementos de identificação entre os diversos povos negros que forçadamente dividiam um mesmo espaço, quanto uma possibilidade de reconstituição de um passado cujas ligações reportavam a uma vida além-mar. Num país em que todos eram estrangeiros, o elemento principal que africanos e africanas de diversas nações encontraram para reconstruírem suas identidades foi o fato de pertencerem a uma ‘geografia básica’, quer dizer, possuir um território simbólico, mítico e imaginário que pudessem distinguir como ponto de partida de um conjunto de histórias e culturas. 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 passou a ser 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 por que ficaram conhecidas estas festas dos povos negros que tinham por função a coroação de reis.

Os primeiros registros de ocorrência de coroação de reis Congos no Brasil, segundo Gomes e Pereira (2000[1988]), datam do ano de 1674, no Recife. Desde esta data proliferaram por praticamente todas as regiões brasileiras os autos populares que se ocupam da coroação de autoridades negras e da celebração de santos negros católicos juntamente com a figura de Nossa Senhora do Rosário³⁷. As raízes dos festejos de

³⁷ Souza (2002), a respeito dessa questão, faz a consideração de que ainda nos dias atuais é uma dificuldade para os historiadores estabelecerem sistemas interpretativos capazes de apontar o porquê, não obstante toda a fragmentação existente na América portuguesa, praticamente todas as regiões que receberam mão-de-obra africana acabaram por conhecer a realização de rituais de coroação de reis negros. A autora aponta ainda ser um desafio para a historiografia contemporânea compreender os mecanismos a partir dos quais, a despeito

coroação de reis realizados no Brasil estão fixadas, porém, em tempos muito mais remotos. O culto ao rosário de Maria, elemento ritualístico e litúrgico presente em todas as manifestas relacionadas aos grupos de Congado, já era realizado pelos cristãos, como aponta Martins (1997), desde o século X. São Domingos de Gusmão foi um dos principais difusores das práticas religiosas em devoção ao rosário. Através dos dominicanos esse tipo de devoção foi amplamente disseminado por grande parte da Europa e da África, estando os cultos a Nossa Senhora do Rosário ligados sempre à vitória dos cristãos sobre os hereges. No continente negro, de acordo com a interpretação de Souza (2002), o rosário de Nossa Senhora ganhou extrema popularidade em função de suas semelhanças com o ‘rosário de Ifá’, usado amplamente por grande parte dos sacerdotes africanos antes da chegada dos portugueses a este continente.

Desde o último quartel do século XVII são realizadas anualmente, então, nos mais diversos rincões de nosso país, celebrações de grupos católicos negros que invocam a África ancestral a partir de uma versão cristianizada na qual ganha centralidade a figura do Rei Congo. Esses grupos, formulados no interior das irmandades negras no passado e no presente, hibridizam preceitos e formas de manifestação europeias e africanas para celebrarem e vivenciarem sua negritude (SOUZA, 2001). Nesse sentido, como nos aponta Gomes e Pereira (2000[1988]), o Congado se constitui desde tempos remotos como um sistema religioso de caráter luso-afro-brasileiro, por haver na estrutura dos rituais de coroação de reis elementos tanto da cultura africana quanto ibérica, matizadas ainda por elementos específicos da realidade social brasileira. Os Congados se constituem, dessa forma, no produto de encontros entre culturas, onde símbolos culturais *a priori* antepostos se aproximam num processo de ressignificação e recriação de sentidos e valores para o corpo negro afro-brasileiro.

Diversos são os elementos que atestam os cruzamentos culturais entre caracteres africanos e portugueses nas ritualizações do Congado. Como ressalta Souza (2002), as embaixadas amplamente utilizadas ainda hoje nos festejos de coroação de reis negros possuem uma direta ligação com as embaixadas comuns tanto na Europa quanto na África para transmissão ritual de mensagens entre diferentes reinados. Tais embaixadas, que visavam o estabelecimento de normas de convivência e de realização de intercâmbios e comunicação entre chefes políticos, foram utilizadas repetidamente inclusive para

das recorrentes proibições e repressões à realização dos festejos negros durante o período colonial e imperial, permanecem na atualidade com tanta veemência as manifestações festivas relacionadas ao Congado.

comunicações entre os reinos de Portugal e do Congo. As vestimentas que misturam a pompa dos trajes europeus com o colorido específico do vestuário africano também revelam sobre as bricolagens feitas entre os elementos afro e luso na constituição dos rituais congadeiros, assim como o uso conjugado de tambores, bastões e espadas nas manifestações públicas dos grupos. Outro elemento simbólico comum entre lusitanos e africanos e que se estenderam aos festejos do Congado é a associação entre as divindades e a monarquia. África e Europa, como é de conhecimento, estruturam-se politicamente por longo período de sua história em torno da figura centralizada do rei. Os vários papéis cerimoniais desse tipo de organização se desdobraram sob a forma de ritualização nas coroações de reis negros, por haver historicamente por parte tanto de portugueses quanto de africanos um entendimento que a figura da realeza personifica tanto o poder político quanto o religioso. (SOUZA, 2001)

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 encontram-se a enormidade das formas de manifestação da dança e de regozijo marcadamente originadas no continente negro. Uma interessante fala explicativa da ideia desses cruzamentos africanos e portugueses é fornecida por Matias da Mata, congadeiro que confiou a Leda Martins (1997, p.162) seus saberes sobre a festa de coroação de reis negros. Aponta o festeiro que “a Igreja Católica entra no Reinado com o sacramento e o mandamento, mas não com o fundamento. O fundamento é negro.”

Podemos, dessa maneira, caracterizar o Congado como um sistema religioso constituído por um conjunto de festejos que além da sacralidade manifesta valores estéticos e filosóficos. Nessas dinâmicas são instituídas dramatizações sociais nas quais o Rei Congo se coloca como um difusor da fé cristã que leva à conversão dos pagãos. Os grupos de Congado instauram, então, um império negro, onde a passagem ritual por uma série de ações estabelece uma performance 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. A transposição mítica da água representa simbolicamente a passagem entre condições, da morte à vida, cindindo Brasil e África,

gerando não apenas ‘re-apresentação’ de ações, mas a criação de performances rituais que instituem identidades negras ao mesmo tempo em que dissolve os estigmas dos significados do ser negro no Brasil. (SOUZA, 2002; MARTINS, 1997)

Pelo menos durante o séculos XVIII e início do XIX, as celebrações de eleição de reis negros encontraram no Brasil, como ressalta Souza (2001; 2002), relativa facilidade de realização diante da Coroa Portuguesa. Isto ocorreu porque o coroamento dos reis não era visto como uma prática subversiva, mas como uma atividade de princípios católicos que acabava por manter negros e negras menos agitados e sob maior controle do poder colonial.

Já a partir de meados do século XIX, ainda de acordo com Souza, as manifestações do Congado deixaram paulatinamente de ter aceitação por parte das elites luso-brasileiras instaladas no Brasil. A Igreja passou a ter maior controle e coibição sobre a religiosidade popular e o Estado imperial português não mais queria ter sua figura associada ao passado colonial do país, visto como de caráter arcaico e retrógrado. Para que pudesse se instalar um império com ares modernos, todas as manifestações de origem popular foram restringidas por um cuidadoso sistema que através da repressão policial cuidou de gerar diversas práticas de apagamento do caráter negro que poderia “contaminar” uma nação brasileira que se esforçava para se constituir como branca. As manifestações dos grupos de Congado que aconteceram a partir desse período só conseguiam ocorrer, então, a partir de difíceis negociações com o Estado Imperial.

A partir da queda do escravismo, as festas de Rei Congo passaram por profundas transformações. Ao terem seus espaços de realização restringidos pela elite imperial, as festas de Congado deixaram de ser um espaço privilegiado de construção de identidades para serem vistas como mera manifestação folclórica, como uma tradição deslocada no tempo aos olhos daqueles e daquelas que a assistiam a partir de um olhar estrangeiro.

Esta postura de não aceitação do catolicismo popular perdurou no início do século XX, quando o negro brasileiro abandonou a condição de escravo para assumir a condição de pobreza material. Os Congados passaram no século XX, quando o Brasil já conhecia um novo panorama social, a serem vistos como cultos das populações pobres. Como ressalta Roberto Benjamin (2008), os festejos negros, que possuíam elementos católicos por obrigatoriedade durante o período colonial, mantiveram esta aproximação mesmo depois que negros e negras no Brasil se tornaram forros. Cabe salientar que esta abolição da escravatura obviamente não garantiu liberdade ao negro brasileiro, que mesmo após mais

de um século de “liberdade” ainda se sente constrangido em praticar grande parte de seus rituais festivo-religiosos.

Dessa maneira, as coroações de reis negros, em seus diversos rituais que se espalham e se territorializam por todo o país atualmente, encerram muito da complexidade cultural do Brasil, sendo ainda na contemporaneidade reprimidas por práticas veladas ou explícitas de negação do elemento negro por parte do poder público e religioso em todas as partes do território nacional. Assim sendo, carregam os Congados a expressão dos tensionamentos de importantes segmentos étnicos que construíram o território brasileiro como nação, expondo os processos conflituos e de desigualdade envolvidos nesta dinâmica.

De acordo com Paulo Dias (2001) a força reivindicativa dos rituais festivos negros na atualidade recorre ao processo de sofrimento negro no cativeiro e de sua desvalorização após a abolição da escravatura. Os batuques negros se constituem na contemporaneidade em crônicas sociais, que em sua aparente inocência de manifestação religiosa muito faz politicamente, dissimulando quando necessário seus códigos para através da sacralidade dos tambores denunciarem e germinarem sementes para superação das formas de exclusão e subjugação do negro.

Dessa maneira, embora sejam vistas como formas anacrônicas por membros externos aos festejos, para aqueles e aquelas que a vivenciam as festas do Congado ainda se constituem em importantes elementos de produção e reforço de identidades positivas para o negro brasileiro. A dinâmica da festa não se estagnou a ponto de somente repetir e buscar elementos de um passado perdido. Novos elementos são incorporados à festa atualmente, que com grandes similitudes com os cortejos de reinado do século XVIII ainda acontecem numa grande diversidade de cidades e áreas rurais dos estados do Espírito Santo, Paraíba, São Paulo, Minas Gerais e Goiás. As comemorações do 13 de maio, por exemplo, como apontam Gomes e Pereira (2000[1988]), 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.

4.2 – Negras Geografias Mineiras

Os diversos grupos de Congado disseminados por grande parte do território brasileiro possuem uma mesma matriz cultural. Tais grupos comungam de uma série de preceitos e suas práticas rituais se assemelham em grande medida. Processos específicos de desenvolvimento histórico e de organização espacial influenciados por múltiplos elementos culturais fizeram, entretanto, que estes grupos se diferenciasssem em cada um dos contextos espaço-temporais em que se estabeleceram. Assim ocorreu também com os africanos que se instalaram em diferentes partes do Brasil, especificidades histórico-geográficas e culturais conferiram características peculiares às diversas coletividades negras. É nesse sentido que intitulo a presente seção de “Negras Geografias Mineiras”. Orientado por uma série de pesquisadores e pesquisadoras problematizarei os elementos que deram ao negro-africano determinadas particularidades em sua constituição em Minas Gerais, particularidades estas em grande medida passíveis de serem acessadas a partir dos grupos de Congado.

Dois são os elementos principais que fizeram com que a economia e a cultura mineira possuíssem especificidades em relação às demais áreas do Brasil. O primeiro está relacionado com os grupos étnicos que mais fortemente se fizeram presentes nas Minas Gerais. O segundo está vinculado com o tipo de colonização estabelecido nessas terras em função de suas potencialidades econômicas.

De acordo Célia Maia Borges (2005), a população europeia que se instalou em Minas Gerais era constituída majoritariamente pelos portugueses provenientes de províncias localizadas ao norte de Portugal. Grande foi o número de portugueses da região do Minho e do Douro que aqui se fixaram. Dentre outros elementos, este tipo de colonização foi responsável pelo ingresso de uma série de práticas culturais na província mineira. Aponta Borges, por exemplo, que o catolicismo praticado em Minas foi profundamente marcado pelas práticas dessas populações. A religiosidade exacerbada se faz manifesta ainda hoje entre os mineiros a partir de uma série de práticas gestuais e cotidianas fornecidas pelo catolicismo que nesta área de Portugal tinha como fundamento o culto aos santos e as festas religiosas. As rezas aos padroeiros nas capelas instaladas dentro e fora das casas, as procissões, as encenações místicas e a recorrente prática do sinal da cruz comuns entre os mineiros, assim como as diversas marcas na paisagem, como a sinalização de caminhos e topos de morros por cruzeiros e a construção de grutas nas

beiras das estradas, possuem suas raízes fixadas nas práticas trazidas por tais populações do norte de Portugal e estabelecidas em Minas.

Em relação aos negro-africanos escravizados em Minas Gerais, diversos autores e autoras são enfáticos ao apontar que estes eram pertencentes, majoritariamente, ao segmento étnico banto, sendo este fato responsável, inclusive, pelo número superior de grupos de Congado neste estado em relação aos demais. Embora também estivessem presentes em outras áreas do país, como no Maranhão e nas demais áreas da região central e sul do Brasil, foi em Minas, em função do grande contingente de escravos utilizados na mineração e nas lavouras de café, que se imprimiu uma das mais efetivas marcas dos povos bantos. A respeito dos bantos, aponta Lopes (2006[1988]) que estes povos podem ser considerados como aquele grupo étnico amplamente presente nas regiões central, sul e leste do continente africano. Os indivíduos pertencentes a este segmento além de possuírem características linguísticas comuns compartilham também elementos de seus sistemas culturais, simbólicos, estéticos e filosóficos.

O interesse dos autores em salientar a presença mais manifesta dos grupos bantos em Minas Gerais é o de associar as feições socioculturais e político-econômicas desse estado ao tipo de escravidão aqui ocorrido. É comumente realizado, em função disso, um contraste entre o escravismo de bantos e o de sudaneses ocorrido em diferentes partes do território brasileiro. A distinção fundamental que autores e autoras buscam ressaltar em relação a estes povos gravita em torno das estratégias realizadas por cada um deles para enfrentarem a opressão e a sujeição a que foram impostos. Autores e autoras como Souza (2002), Borges (2005), Gomes e Pereira (2000[1988]), Lopes (2006[1988]), dentre outros, chamam atenção, nessa medida, para o fato de que os bantos se constituíram em povos que optaram por uma estratégia de resistir às imposições culturais de outros grupos a partir da incorporação de elementos simbólicos dos outros segmentos com os quais entrava em contato. 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. Os únicos momentos em que estes se dispunham a mudanças de seus aportes

culturais eram quando tais alterações garantiam instrumentos para ataque ao outro sistema cultural que buscava se sobrepor a seus elementos simbólicos.

Esta diferença de estratégias para resistir à sobreposição cultural levou a uma crença generalizada na incompetência dos bantos em fazer frente ao acometimento que sofreu por diversas vezes durante o período escravista. Conforme aponta Lopes (2006[1988]), este tipo de pensamento levou, inclusive, a um preconceito por parte da historiografia brasileira anterior a 1970 em relação aos povos bantos. A tendência geral das análises de cunho histórico a respeito da escravidão foi, de acordo com o autor, a de se exaltar o segmento sudanês da população cativa, caracterizada por intelectuais sempre como ativa, rebelde, insubmissa, ativa e letrada, em detrimento ao segmento banto, caracterizado geralmente como submisso, imbecilizado e passivo. Grande parte dos estudiosos do racismo científico, inclusive, lançou mão dos argumentos que proclamavam uma inferioridade dos bantos em relação a outros povos.

Toda esta literatura a respeito dos bantos, que grande influência possuiu na concepção geral da população sobre estes povos, não se atentou, porém, para os grandes feitos da cultura com esta orientação no Brasil. Lopes aponta que a maior contribuição afro-brasileira em termos de músicas, danças dramáticas, farmacologia, técnicas de trabalho foi dada justamente pelos bantos. Assim, não obstante toda a contribuição cultural fornecida por estes povos para constituição da cultura brasileira, como o fornecimento das bases para instituição de importantes festejos como o Congado e o Maracatu, e apesar de todas as estratégias de insurreição à escravidão realizada pelos bantos, que dentre outras medidas foi o povo responsável pela criação e direção do quilombo dos Palmares, os pensadores e pensadoras do Brasil preferiram reduzir o segmento banto da população à imagem de povos submissos, passivos e resignados. Talvez tenha faltado a estes pensadores a compreensão de que as estratégias de resistências podem assumir formas muito mais sutis que somente o confronto direto e a tentativa de assecuração da pureza cultural e simbólica. Prova disso é que povos bantos, séculos após sua chegada ao Brasil, ainda nos dias atuais fornecem muito fortemente em Minas, e também em outros estados, elementos simbólicos, filosóficos e estéticos para que um grande número de pessoas estruture suas vidas, mesmo de que disso não se deem conta. Utilizando por vezes da dissimulação e em outras da negociação, manifestações culturais banto transformaram tanto sua cultura como a dos brancos, alcançando em grande medida, dessa maneira, os objetivos estabelecidos em suas estratégias de resistência.

O outro fato que conferiu certa particularidade para as Minas Gerais, além da especificidade dos grupos étnicos que aqui se fizeram presentes e que já discutimos acima, foi o tipo de colonização instituída em terras mineiras em função de suas potencialidades econômicas. Minas Gerais se constituiu por longo período em terras quase que totalmente desconhecidas para o colonizador. Como aponta Gomes e Pereira (2000[1988]), embora se constituísse numa região que fornecia grandes lucros para a Coroa Portuguesa desde a descoberta do ouro e diamante, Minas se constituía para o português que aqui chegava em terras de grande solidão. A “civilização” existente no Brasil se restringia a pequenas áreas da faixa litorânea. Mesmo com o avanço da sociedade mineradora, Minas somente representava para a metrópole um território que poderia fomentar ainda mais seu enriquecimento. De acordo com Borges (2005), em função deste interesse restrito à acumulação de riquezas, não houve grandes esforços de investimento na expansão da fé cristã por parte da Coroa por grande período da colonização de Minas. Como o interesse maior em relação a esta província era o de gerar medidas para que não houvesse contrabando dos minerais daí retirados, ocorreu, inclusive, uma proibição por parte da Coroa que se instalassem em Minas as Ordens Primeiras, como de Jesuítas e Franciscanos, grupos que não se subordinavam ao reino português e que tinham por intenção a difusão do catolicismo. A tentativa de restringir a possibilidade de diminuição nos lucros retirados de Minas foi, então, mais preponderante para a metrópole do que estender a ela os mecanismos para expansão da fé cristã, medida esta que foi adotada de forma diferente em outras áreas do Brasil.

O cruzamento estabelecido pelos grupos étnicos e pelos povos que se instalaram em Minas e esta proibição da fixação de Ordens Primeiras no território mineiro gerou, então, um tipo particular de articulação cultural que desembocou na formulação do catolicismo de confraria, que potencializou a disseminação de grupos de Congado pelo estado de Minas Gerais. Nesse sentido é necessário ressaltar, porém, que a Igreja, apesar das restrições a entrada das Ordens Primeiras em Minas, não se ausentou totalmente destas terras. A Coroa empreendia medidas vigilantes para que as populações que se estabeleciam em Minas Gerais não estivessem totalmente apartadas dos preceitos cristãos e católicos. Para isso o poder colonial orientou a entrada individual de bispos provenientes da Bahia e do Rio de Janeiro para criarem paróquias e ministrar sacramentos. O clero que se instalou em Minas foi, então, um clero secular que, em oposição ao clero regular, não se subordinava rigidamente a Ordens Religiosas, estando por isso mais próximos da população em geral e dos leigos.

Dessa maneira, como as Ordens Primeiras desenvolveram no Brasil seu trabalho principalmente na área litorânea, a maneira de vivenciar a religiosidade por parte dos portugueses que se instalaram em Minas Gerais e dos negro-africanos que a ele se subordinavam se deu através das associações religiosas de leigos. Estas associações, que se organizavam sob a forma de confrarias ou de irmandades, se constituíram numa forma de instituição que congregava fiéis e que atuava na formulação de festejos a um padroeiro e preparação de diversos outros elementos relacionados com a religião, como a construção de igrejas, ajuda aos pobres e assistência aos doentes. A elaboração dessas associações se baseou nos modelos das fraternidades portuguesas, que desde a Idade Média se multiplicaram na Europa tendo por objetivo realizar a solidariedade e a sociabilidade, com medidas de auto-ajuda e de assistência aos seus membros. (BORGES, 2005)

Como ressalta Borges, embora tenham existido em Minas irmandades e confrarias para diversos segmentos étnicos, como brancos, pardos e pretos, foram as desses últimos que ganharam mais adeptos e que mais se difundiram pelo território mineiro. Em função disso, as irmandades que, de longe, se tornaram mais numerosas foram a de Nossa Senhora do Rosário, santidade celebrada por negros desde a África. As Irmandades do Rosário começaram a se constituir em Minas desde o século XVII, encontraram seu apogeu no XVIII e decaíram no XIX. Essas se constituíram como um espaço alternativo interessante onde os negros e negras despersonalizados pelo sistema escravista podiam construir laços sociais e se reinventarem como sujeitos. As irmandades de negros se constituíram, nessa medida, em formas institucionalizadas de organização de homens pretos onde aspectos da cultura negro-africana podiam ser vividos sem grande vigilância ou restrições por parte do poder colonial. Estas irmandades ganharam tamanha organização que os seus estatutos foram capazes de disciplinar parte significativa dos irmanados que a ela se ligavam. Os rituais por ela elaborados, como os de coroação de reis negros, desempenharam ainda o papel de introjetar valores tanto libertários, baseados na reconstrução da identidade positiva do negro, quanto mantedores da ordem instaurada, como da tradição católica. As associações fraternas formaram, então, importantes instituições onde os negros escravizados em Minas Gerais construíram suas representações coletivas e estabeleceram normas de conduta para a vida social.

Como se pode notar, as festas de Congado tiveram papel fundamental na elaboração do catolicismo e de diversos outros aspectos culturais implementados e constituídos em Minas. A pompa das procissões, o esplendor das imagens de santos, as representações teatrais e as danças e músicas carregadas de aspectos dramáticos,

amplamente presentes no catolicismo mineiro contemporâneo, têm direta ligação com as referidas especificidades que o contato entre portugueses de províncias do norte desse país em contato com os negros bantos africanos em terras brasileiras formulou. Não seria exagero afirmar, portanto, que todo o catolicismo mineiro é, em parte, africano, nem que toda a história de Minas Gerais possui raízes negras.

Nessa medida, se apresenta como bastante interessante a reflexão de Martins (1997), que sugere que os corpos negros matizam territórios com seus movimentos e em suas oralituras³⁸, que como estiletos inscrevem a história e a cultura dos povos africanos em terras brasileiras. 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. No meu entendimento, são criados nesses movimentos 'negras geografias mineiras', onde os corpos negros ao festarem o/no espaço imprimem suas marcas nas paisagens do estado de Minas Gerais ao formularem seus lugares festivos, agindo como sujeitos ativos que reinventam suas histórias e geografias, como também as do estado de Minas Gerais.

4.2.1 - O Congado de São José do Triunfo

Meus primeiros contatos com a Irmandade de Negros de Nossa Senhora do Rosário de São José do Triunfo se estabeleceram no ano de 2006. Neste período, como estudante de graduação em Geografia na Universidade Federal de Viçosa, empreendi minhas primeiras experiências de pesquisa numa atividade de iniciação científica. Esse trabalho, que perdurou por mais dois anos, além de um relatório de pesquisa, deu origem também à minha monografia de graduação, onde investiguei a constituição de espaço e tempo social do distrito de São José do Triunfo a partir da memória de seu grupo de Congado. A Festa do Rosário foi analisada nesse trabalho como um refazer da paisagem local, a partir da apropriação, ressignificação e também reprodução de lugares; lugares estes que interpretei naquele momento como se constituindo em resultados da disputa simbólica pela demarcação do espaço. Ao analisar a festa naquele lugar, concluí que esta apresentava uma série de simbolizações que se expressavam no e a partir do espaço, constituindo a paisagem e as relações de gênero. Constatei também que o espaço funcionava, na realidade

³⁸ A expressão oralitura é utilizada por Martins (1997; 2006) para problematizar a maneira como nos Congados a oralidade inscreve nos corpos e espaços as memórias e os saberes da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Ao inscrever-se nos corpos e espaços, como propõe a autora, a oralidade ganha a dimensão de texto, corporificando/cartografando ritualisticamente os muitos matizes da cultura negra em terras brasileiras, constituindo-se em oralitura.

analisada, como articulador de uma série de esferas que se amalgamam para configurar a festa como lugar de *pedagogização* de sujeitos. A interpretação geral da pesquisa foi a de que a Festa do Rosário em São José do Triunfo produz sujeitos e educações espaciais que transmitem saberes e técnicas intergeracionais e constroem/mantêm identidades sócio-territoriais.

Minha relação com o grupo de Congado de São José do Triunfo possui, dessa maneira, um histórico anterior à realização da análise que ora apresento. Embora não tenha havido nenhuma interrupção nesta minha relação com o grupo, pausas nas atividades investigativas foram realizadas para que eu reconfigurasse meus interesses de pesquisa e para que reorientasse as possibilidades de aprofundamento das problematizações sobre a constituição do grupo. Esses novos interesses e tais reconfigurações já foram apontados na introdução desta dissertação. O que é necessário realizar por ora é a recuperação de algumas informações relevantes sobre o histórico de formação do grupo, a fim de que eu possa prosseguir com a construção de uma etnogeografia da constituição de corporeidades congadeiras pelas duas coletividades aqui analisados.

Nesse sentido, é necessário apontar que São José do Triunfo se configura como um dos quatro distritos que conformam a cidade de Viçosa. Essa cidade, por sua vez, se constitui em um dos 142 municípios que compõe a Zona da Mata mineira, mesorregião situada no sudoeste do estado de Minas Gerais. A respeito da Zona da Mata mineira, Lamas et al. (2003) informam que esta mesorregião ocupou significativa importância na história do Brasil por ter se configurado como uma área que provia grande parte dos suprimentos demandados pela região mineradora de Minas Gerais no auge do Brasil colonial. Sua formação geográfica é, pois, em parte, fruto desta relação com as áreas auríferas de Ouro Preto e Mariana. Com a decadência das minas de ouro na metade do século XVIII, efetivou-se na região a formação de fazendas com a base econômica orientada para a pecuária e as lavouras de café perpetuaram a condição escrava dos afro-descendentes.

A maior elevação da população escrava nessa mesorregião, como aponta Cláudio Machado (2002), ocorreu com a expansão das lavouras de café, em substituição à economia mineradora. Tal aumento nos contingentes de população cativa na Zona da Mata mineira atingiu seu ápice na década de 1870 e perdurou até as vésperas da abolição da escravatura. Neste período, a quantidade de população escrava nos municípios que

compunham esta mesorregião chegou a somar um quantitativo de mais de 94 mil negros e negras, dos quais 6.636 estavam estabelecidos somente em Viçosa.³⁹

O distrito de São José do Triunfo figurou-se neste cenário como importante território para a fixação de populações negras que se deslocaram junto de seus senhores das decadentes minas auríferas rumo à promissora região agropecuarista do Arraial de Santa Rita do Turvo, hoje a cidade de Viçosa⁴⁰. Segundo pesquisa realizada pelo NIEG⁴¹, alguns poucos moradores antigos do distrito ainda têm a memória da condição escrava. Segundo contam os moradores, São José do Triunfo tem o apelido de ‘Fundão’ porque o lugar era caminho de fuga de escravos, onde há uma gruta que na época servia de refúgio; gruta essa também chamada de ‘Fundão’.

Maria do Carmo Tafuri Paniago (1990) ressalta ainda que a população negra que se fixou nesta região é de origem do grupo “Bantu”, formada por inúmeras tribos do grupo Angola-Congolês e de grupos da Contra-Costa. A autora apresenta como “evidência” da ocupação desta população na região de Viçosa as “sobrevivências culturais” encontradas por ela em pesquisas na década de 1980. Embora algumas outras manifestações desta cultura, como a dança jongo, ainda sejam evidentes, é, diz Paniago, nos grupos de Congos, Congadas ou Congados que é mais perceptível a presença Bantu, sobretudo nos distritos de São José do Triunfo e de Cachoeira de Santa Cruz.

Em entrevista realizada com os participantes mais antigos dos festejos do Congado no distrito, os congadeiros informaram que a Festa do Rosário em São José do Triunfo constituiu suas primeiras manifestações naquele lugar por volta do ano de 1930, quando os avós dos atuais Rei Congo e Capitão da Banda levaram-na do centro da cidade de Viçosa para o distrito; data que coincide, segundo eles, com o início de formação de São José do Triunfo. Os atuais Rei Congo e Capitão da Banda – figuras de alto poder dentro da hierarquia do Congado e tidos pelos participantes do grupo como os que conservam o maior conhecimento da festa religiosa no local – deixam transparecer em seus discursos e memórias sobre a festa uma indissociável relação entre o lugar, sua história e o Congado.

³⁹ Dados apontados por Machado (2002) com base na Correspondência entre a Presidência da Província e a Câmara Municipal de Juiz de Fora, Arquivo Público da Cidade de Juiz de Fora.

⁴⁰ Viçosa foi elevada à categoria de cidade no ano de 1876.

⁴¹ Trabalho de Extensão sobre Saúde Reprodutiva Feminina, realizado pelo NIEG – Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero – em 2000, junto aos agentes comunitários de saúde do PSF e da população feminina de São José do Triunfo, distrito de Viçosa-MG.

Nas falas desses participantes mais antigos - percebidos como “guardiões da memória”⁴² pelos demais moradores do distrito - as aproximações entre os distintos tempos por que passou o distrito, a festa e suas espacialidades são constantes. Isto é notório quando esses guardiões explicam a origem e o sentido do Congado. As referências ao espaço africano como local de procedência de um povo, de suas trajetórias e de suas crenças, são narrativas em tom de nostalgia e a espacialidade se expressa na recorrente necessidade de localização espacial de onde origina esta história. Parece mesmo haver por parte deles a necessidade de dar uma coerência aos percalços de suas raízes, onde um apontamento espacial torna-se fundamental. São feitas aproximações e conexões entre espaço e tempo para constituição da memória e dos sentimentos identitários e de pertencimento. Os guardiões entrevistados possuem forte relação com a história do distrito por estarem há um longo período nessa localidade e por serem “portadores” de um dos discursos que ocupam maior significação e centralidade sobre o lugar que habitam: o da Festa do Rosário.

O que as pistas emergidas a partir dos relatos concedidos por esses guardiões indicam é que a Festa de Nossa Senhora do Rosário chegou ao Fundão num deslocamento gerado por batalhas discursivas ocorridas na área central do município de Viçosa. Segundo os guardiões da memória, a festa antes de ocorrer no Fundão já acontecia em toda a região, inclusive no centro da cidade de Viçosa, onde era organizada pelos avós dos guardiões.

O deslocamento da festa da área central de Viçosa rumo ao distrito, localizado numa área considerada periférica, ocorreu concomitantemente a importantes transformações no espaço urbano desta cidade. Na década de 1920, foi instalada na cidade a Escola Superior de Agricultura e Veterinária de Minas Gerais (ESAV) a partir de esforços do então governador do estado, o viçosense Arthur da Silva Bernardes, de levar para a região uma instituição que contribuísse no enfrentamento dos problemas econômicos ligados à produção agropecuária local e regional. Com a ida de novos moradores para Viçosa em função da Escola, houve um aumento populacional significativo na cidade, que passou por profundas reformas urbanas e transformação de suas principais funções econômicas. (PEREIRA, 2005)

⁴² Neste trabalho a expressão é utilizada a partir do entendimento de Von Simson (2008) do termo. Para a autora, os guardiões da memória representam um grupo que cumpre o papel social de transmitir às novas gerações a memória dos membros mais velhos de um agrupamento social sobre suas vivências e experiências, de maneira a permitir a permanência cultural deste grupo. Na pesquisa considero como guardiões da memória as pessoas apontadas pela maior parte dos participantes do grupo de Congado como sendo portadores do maior conhecimento sobre a Festa do Rosário em seus percalços históricos no local. Foram seis as pessoas apontadas: o Rei Congo, a Rainha Conga, o Capitão da Banda, o violeiro, o sanfoneiro e o caixeiro do grupo.

Podemos conjecturar, baseados nos fatos apontados acima e levando em consideração os relatos dos congadeiros e congadeiras de São José do Triunfo, que muito provavelmente está relacionada com estas transformações no espaço urbano de Viçosa a “perda” da batalha retórica pelo lugar na área central da cidade por parte da festa étnico-religiosa. A FIG. 2 traz uma imagem de satélite de parte do município de Viçosa que dimensiona a atual localização do distrito de São José do Triunfo. A figura localiza ainda a área central da cidade, onde se estabelece atualmente seu poder administrativo e político-econômico e onde se estabeleceram nos primeiros tempos os festejos do Congado naquela localidade. Pela imagem é possível visualizar também a localização da Universidade Federal de Viçosa, principal fixo da cidade responsável pela dinâmica localizacional do comércio e das especulações imobiliárias na contemporaneidade.

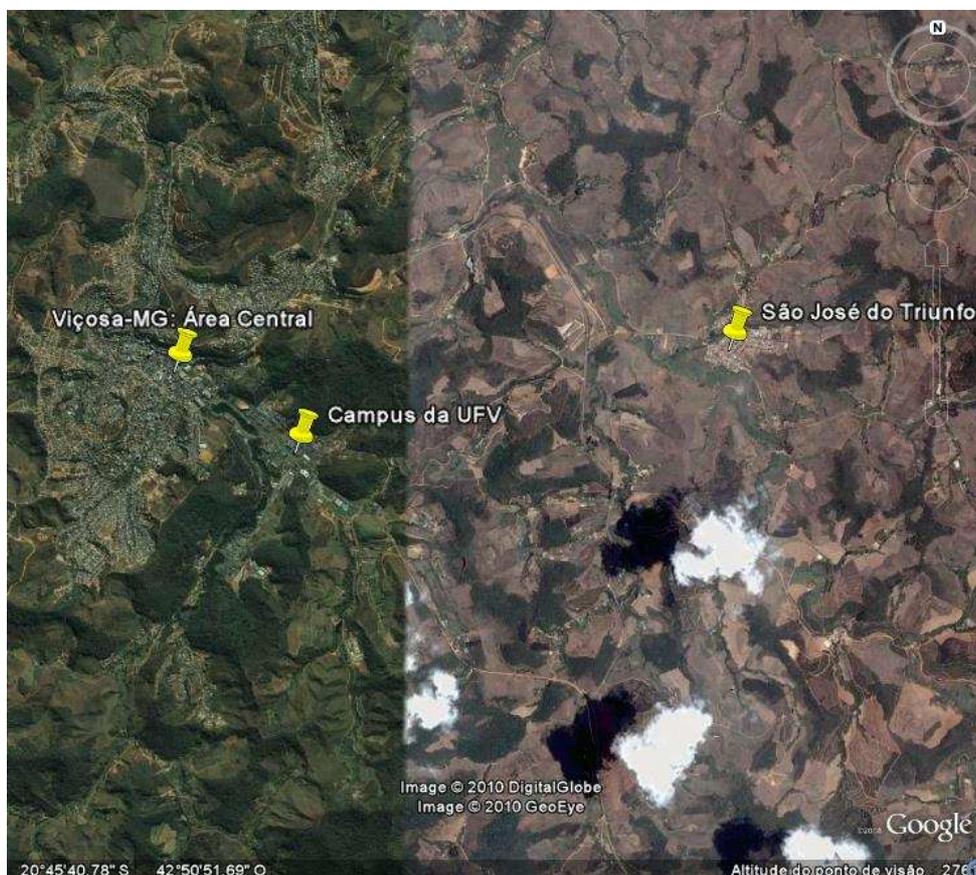


FIGURA 2: Imagem de Satélite do Município de Viçosa.⁴³

Outra pista que indica a perda da centralidade da festa dentro do contexto viçosense está na demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário que havia na praça central do município, praça que hoje possui o nome de Praça do Rosário em função da

⁴³ Imagem extraída do Google Earth

Igreja que existiu naquele local até o início da década de 1960. Nos registros feitos durante a realização do DRP há situações que corroboram com estas questões e explicam os motivos que ocasionaram a derrubada da Igreja:

A Rainha Conga era quem explicitamente comandava a fala, era ela quem dava rumo para a conversa, embora Eliana tentasse sempre acompanhá-la e fazer comentários em torno de suas falas.

Quando falaram no nome de Zé Felipe, começaram a falar dos convites que este fazia para que as pessoas fossem até Viçosa assistir o Congado. Neste momento começaram a falar da Igreja do Rosário que existiu em Viçosa, “*e era uma Igreja pettinha do Rosário na Pracinha do Rosário*”. Eliana disse isto com tanta segurança que deu impressão de que ela havia conhecido a Igreja antes de ser derrubada, o que era improvável por sua idade, então questionei se ela havia conhecido a Igreja, ela respondeu com um ar de que não fazia a menor diferença ter visto ou não a Igreja para que esta estivesse em sua memória: “*– Não, o povo é que conta.*” Dona Maria falou mais sobre a Igreja: “*– É, era uma Igreja pequenininha, feita de ripa. Lá tinha Santa Efigênia, São Benedito e a Senhora do Rosário*”.

Questionei sobre o motivo da derrubada da Igreja, Dona Maria disse que foi em função da construção da pracinha, por vontade do prefeito. Perguntei sobre o posicionamento do padre, Dona Maria respondeu que:

“Para deixar Viçosa mais bonita, né meu filho?! Pra deixar Viçosa mais bonita desmanchou a Igreja. Agora, cadê os santos que desapareceu tamém? Os santos desapareceu, porque Santa Efigênia e São Benedito você não sabe onde é que está. É preto, né!!! (risos dela). O Senhor dos Passos fica lá na Igreja dos Passos. A Nossa Senhora do Rosário diz que tá lá na Santa Clara, quem falou comigo é uma moça que mora lá, mas eu não tenho certeza.” (Trecho das falas proferidas durante o Mapeamento Histórico em realização ao DRP).

Outra indicação da perda da centralidade do grupo de Congado em Viçosa é dimensionada a partir das FIG. 3 e 4, que apresentam o mesmo espaço em dois contextos diferentes. A primeira retrata a Igreja do Rosário existente até o início dos anos 1960, a segunda apresenta a atual configuração paisagística da Praça do Rosário, espaço que abriga no centro da cidade grande parte do poder público da cidade de Viçosa. Em relação a esta questão, vale ressaltar que a década de 1960 se constituiu no período em que a ESAV se federalizou, transformando-se na Universidade Federal de Viçosa. Com esta mudança houve um aumento significativo nos cursos de graduação e pós-graduação na universidade, o que levou a uma elevação avassaladora da população de estudantes e docentes na cidade, fomentando a especulação e a valorização imobiliária. Entre os elementos de reforma urbana a isto relacionado provavelmente está a derrubada da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, templo frequentado densamente por negros e negras e que se constituía no local que recebia os festejos do Congado na área central da cidade.



FIGURA 3: Igreja do Rosário no Centro de Viçosa demolida no início dos anos 1960 ⁴⁴



FIGURA 4: Atual Praça do Rosário em Viçosa.⁴⁵

Em entrevista realizada com a população viçosense pude conhecer um pouco de sua percepção a respeito do Congado e de suas manifestações. Em Viçosa, as pessoas entrevistadas relatam saber da existência de uma série de festejos religiosos na cidade,

⁴⁴ Fonte: BORGES, José Marcondes; SABIONE, Gustavo Soares. **Primeiros Tempos da Universidade Federal de Viçosa**. Viçosa: Ed. UFV, 2006. p. 69.

⁴⁵ Fonte: <http://www.alfahotel.com.br/imagens/fotosvicosa/Praca_do_Rosario_Vicosa_-_MG.jpg>, acesso em 19 nov. 2009.

embora pouquíssimas vezes liguem estes festejos a algum aspecto étnico da população. Os eventos mais apontados pelas pessoas entrevistadas quando questionadas sobre as festas religiosas que ocorrem no município foram a Festa de Santa Rita, a Semana Santa, o Seara (festa promovida pela Igreja Católica nas instalações da UFV em que busca-se realizar um “carnaval com Cristo”) e as festas de São Judas Tadeu, de São Sebastião e de São João Batista. Poucas foram as respostas que identificaram a Festa do Rosário e as Folias de Reis. Quando questionados sobre os Congados, a maioria das pessoas entrevistadas apontou já ter ouvido falar a respeito e se remeteram a explicações relacionadas com a escravidão para caracterizar o festejo. A maior parte das pessoas disse ainda saber da existência de grupos de Congado nos arredores da cidade, como em São José do Triunfo, Cachoeirinha e Airões (área rural do município vizinho de Paula Cândido). Parte das pessoas não soube, porém, responder se ainda existem ou se já existiram grupos na cidade. Poucas pessoas disseram já ter participado do festejo. Das que responderam afirmativamente, a maioria disse só ter assistido. Em função deste fato, algumas pessoas referiram-se em suas entrevistas ao Congado apenas como “uma dança”, “uma cultura” ou “um folclore”, não chamando atenção para seu aspecto étnico-religioso. Das pessoas que disseram saber da existência de grupos na cidade, a maioria soube apontar ainda o mês de realização da festa, como também descrever alguns elementos da vestimenta e da forma de manifestação pública dos grupos. Foi possível notar ainda que as entrevistas realizadas na parte considerada periférica da cidade ou com maior proximidade das áreas no município onde ocorrem os festejos do Congado indicaram maior conhecimento sobre a constituição e dinâmica das festas de coroação de reis negros.

Além das especificidades que o grupo de Congado de São José do Triunfo possui em termos do local em que se insere, há ainda elementos que singularizam este grupo. Este grupo de Congado é constituído somente por homens, que além de possuírem a pele preta assumem também uma identidade negra. A presença das mulheres no grupo se reduz, quando olhamos com menor profundidade para as lógicas de gênero que se estabelecem no grupo, apenas a assumir papéis de carregar bandeiras. Na estruturação da banda de Congo só é permitida a entrada de homens. Na composição da cúpula monárquica da Irmandade há, porém, a existência da figura da Rainha Conga, que juntamente com o Rei Congo e o Capitão da Banda constituem o conjunto dos reis permanentes da banda. Mais adiante aprofundarei sobre a divisão sexual das tarefas nesta Irmandade do Rosário, mostrando que há sutilezas em sua composição que só se tornam compreensíveis com um aprofundamento de estudos. Neste momento, o que é importante apontar é que o grupo de Congado de São

José do Triunfo é formado apenas por homens congadeiros, onde paisagisticamente mulheres não compõem a banda de Congo, permanecendo como sujeitos, de certa maneira, invisibilizados.

Dessa maneira, ao caracterizar o Congado de São José do Triunfo podemos apontar que este realiza atualmente seus festejos numa área considerada periférica, em termos localizacionais, na cidade de Viçosa. As manifestações deste grupo constituíram seus primeiros festejos na área central da cidade nas décadas iniciais do século XX, mas ao ter sido negada pelo poder religioso e público local este lugar privilegiado de manifestação sociocultural, o grupo foi paulatinamente sendo empurrado para as bordas da cidade, tendo todos os seus aspectos simbólicos expurgados da área central. Igrejas do Rosário foram derrubadas e objetos relacionados à festa foram paulatinamente sendo dispersos por vários cantos da cidade. Outra especificidade deste grupo é a de apenas admitir homens na composição da banda de Congo, de maneira a lançar mão de uma lógica normativa de gênero para estruturar sua dinâmica. Quando da análise da constituição das corporeidades festivas desse grupo aprofundaremos estas questões. Passemos, por ora, à caracterização do Grupo de Congado de São Benedito, da cidade de Minas Novas.

4.2.2 - O Congado de São Benedito

Minha relação com o grupo de Congado de São Benedito, da cidade de Minas Novas, se estabeleceu a partir do meu ingresso no mestrado. Na etapa de reconfiguração do projeto de pesquisa, que ocorreu no primeiro ano da pós-graduação, conheci o grupo a partir de pesquisas de campo realizadas naquela localidade junto ao Laboratório de Pesquisa *'Terra e Sociedade'* do IGC/UFMG, do qual me tornei integrante no ano de 2009. A partir das questões teóricas de que me aproximei e dos desenhos que pretendi dar à investigação que eu construía, entendi que o Grupo de São Benedito poderia se constituir em interessante realidade para dar “corpo” à minha pesquisa. Foi assim que o grupo se tornou um dos pontos da comparação que construí. Em relação ao Grupo de Congado de São José do Triunfo minha relação com o Grupo de São Benedito é, pois, bem mais recente. Convivi com o grupo ao longo de dois anos a partir de diversas visitas realizadas à cidade onde ele se situa. Nesta empreitada pude conhecer parte de seus aspectos constitutivos e sua inserção dentro da cidade de Minas Novas.

O Grupo de Congado de São Benedito e Santa Efigênia dos Homens Pretos de Minas Novas é um dentre os diversos agrupamentos religiosos e étnicos que compõe a rica constituição cultural da cidade de Minas Novas. Esta cidade, localizada no Vale do

Jequitinhonha, possui uma história e uma geografia que em grande medida sintetizam os diversos percalços da formação da nação brasileira. Por se constituir numa cidade setecentista, Minas Novas conheceu em seu território importantes acontecimentos, que implicaram no desenvolvimento histórico de Minas Gerais e também do Brasil. A caracterização dos aspectos que constituem o Grupo de Congado de São Benedito remetem, dessa maneira, diretamente à história e à geografia do município e da mesorregião em que ele se estabelece.

Como apontam André Velloso e Ralfo Matos (1998), a extensão territorial hoje conhecida como Vale do Jequitinhonha foi uma das primeiras porções do espaço mineiro a serem ocupadas, fato que ocorreu ainda no século XVII. Reconhecida como unidade mesorregional pelos órgãos públicos, o Vale do Jequitinhonha é constituído atualmente por um conjunto de 80 municípios que ocupam o nordeste do estado de Minas Gerais. Essa mesorregião, como ressalta Geralda Soares (2000), no início do processo de colonização do território mineiro, era vista por seus desbravadores como um lugar de fartura e abundância, pela grande quantidade de riquezas minerais que agregava em certos trechos de sua extensão e pela grande disponibilidade de bens ambientais que reunia, como abundância de águas e terras férteis. Velloso e Matos (1998), num entendimento comum ao de Soares, salientam ainda que foi justamente esta promessa de dinamicidade que o quadro natural da região indicava que fez com que a referida área se constituísse, ainda no século XVII, como território atrativo para um grande contingente populacional. A extração mineral e a atividade pecuária fizeram, nessa medida, que principalmente o Alto Jequitinhonha⁴⁶ se constituísse como uma das áreas de maior concentração de lugares urbanos do estado de Minas Gerais durante o período colonial brasileiro.

Com tanta disponibilidade de recursos naturais, a região paulatinamente se tornou alvo de grandes disputas. As ações do poder colonial para instituir seus mandos na região

⁴⁶ Embora minha discussão caracterize o Vale do Jequitinhonha como uma unidade mesorregional, não tenho por intenção sugerir que há uma homogeneidade entre as diferentes porções espaciais que o compõe. Como minha intenção é a de apresentar apenas um panorama da constituição do Vale, estabeleço somente uma visão geral de seu processo formativo. É necessário ressaltar, porém, que diversos autores e autoras realizam uma diferenciação das áreas que compõe o Vale, como é o caso de Souza (2003) e Ribeiro et. al. (2004). A respeito dessa questão, estes autores apontam que o alto-médio Jequitinhonha (Serro Frio, Diamantina, Minas Novas) teve sua ocupação estabelecida a partir do início do século XVIII, fazendo com que a história das cidades dessa região estivessem atreladas à economia mineradora. No baixo Jequitinhonha (Pedra Azul, Jequitinhonha, Almenara, Salto da Divisa), a ocupação da região aconteceu apenas no século XIX, estando a formação dessa área relacionada à pecuária e ao estabelecimento de grandes fazendas. No médio Jequitinhonha teria ocorrido a formação de uma estrutura econômica e social intermediária entre estas outras duas áreas que constituem o Vale. Souza (2003) aponta ainda que os principais arquivos históricos existentes sobre o Vale estão relacionadas com as cidades do Serro e de Diamantina, no Alto Jequitinhonha. Em função deste fato, muitas são as dificuldades em se realizar pesquisas sobre a região de Minas Novas e do médio e baixo Jequitinhonha.

levaram à dilapidação de grandes contingentes populacionais já constituídos em terras do Vale há séculos, como no caso de povos indígenas, ou há menos tempo, como no caso da população africana. Como ressalta Soares, violentas guerras foram travadas contra grupos indígenas por ações da Coroa Portuguesa. Populações inteiras foram dizimadas e territórios usurpados. Grupos indígenas, e povos africanos a eles aliados, foram, dessa maneira, subjugados fisicamente pelo poder colonial de forma a ter sua cultura e seus sistemas simbólicos negados e periferizados na região.

Não obstante todas as adversidades enfrentadas pela região, uma rede econômica e de cidades bem articulada e interligada a outras regiões se estabeleceu no Vale do Jequitinhonha. Assim, mesmo com as diversas interdições da Metrópole para a constituição de uma dinamicidade econômica que fugisse ao controle da Coroa Portuguesa, e apesar de sua posição periférica em relação à área central de Minas Gerais, que se constituía no coração da economia mineradora, a região do Jequitinhonha se estabeleceu como importante área da economia colonial mineira. Seja em função do ouro e dos diamantes encontrados, ou da pecuária e agricultura nestas terras desenvolvidas, o Vale figurou como uma região de fundamental importância para a emergência de Minas Gerais como estado de destaque na economia nacional⁴⁷. (VELLOSO e MATOS, 1998)

Neste cenário, como ressaltam Velloso e Mattos, Minas Novas se configurou, juntamente com Diamantina e com o Serro, como os lugares urbanos mais importantes do Vale do Jequitinhonha. Estas localidades se consolidaram no século XVIII como de grande importância pelo destaque de suas lavras minerais, pelo caráter administrativo que conquistaram e pelo expressivo contingente de pessoas que atraíram para que estabelecessem trocas comerciais e abastecimentos para suas subsistências.

Álvaro Freire (2002) informa que Minas Novas iniciou sua história a partir da chegada de Sebastião Leme do Prado, um bandeirante, às terras atuais do município no ano de 1727. Não podemos ignorar, porém, que a história minas-novense se fundou muito tempo antes, dado a região já ser habitada por indígenas quando do advento das bandeiras. A chegada de Leme do Prado a esta região esteve associada à grande disponibilidade de ouro ali concentrada. Foi a partir do Rio Fanado, curso d'água de grande importância regional e elemento celebrado nas Festas do Rosário ainda na atualidade, que os bandeirantes aportaram nas terras que batizaram com o nome de São Pedro do Fanado.

⁴⁷ Vale ressaltar, entretanto, que até meados do século XVIII grande parte dos municípios que atualmente compõem o Vale do Jequitinhonha pertencia naquela época à Comarca da Bahia, como é o caso da Província de Minas Novas, que esteve nesta condição até o ano de 1757 (VELLOSO e MATTOS, 1998; FREIRE, 2002).

Fato interessante apontado por Freire é o de que um ano e meio após o início da formação daquele arraial, nele já se encontravam um quantitativo de quarenta mil pessoas, dentre as quais um grande número sendo de pessoas negras.

Ainda de acordo com Freire, quando do início da constituição do arraial, Portugal se encontrava numa delicada situação financeira em função de gastos bélicos despendidos em disputas de sucessão contra a Espanha. Credita-se ao ouro explorado em São Pedro do Fanado a recuperação financeira de D. João V, rei de Portugal a esta época. Em “retribuição” ao ouro fornecido para quitação de suas dívidas, o rei concedeu ao arraial o título de Felicíssima Vila, o que culminou na criação da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Bonsucesso de Minas Novas do Araçuaí, substituindo o nome que a vila havia recebido inicialmente. O viajante e naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire (1975[1830]) registrou em sua obra *‘Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais’* suas passagens pelo termo de Minas Novas, vasta área que compreendia uma série de distritos que hoje se constituem em municípios do Vale do Jequitinhonha. Em seus escritos, Saint-Hilaire fez registros específicos e detalhados sobre sua passagem pelo que ele próprio chamava de “Vila de Bom Sucesso ou do Fanado”. Na referida obra o autor explica o porquê de esta porção territorial ter recebido o nome de Minas Novas: o “[...] termo Minas Novas, assim chamado, porque, só depois das outras terras auríferas (entre os anos de 1724 e 1727) foi descoberto e explorado o seu ouro” (1975[1830], p. 58). A antiga denominação que indicava uma grande porção de terra deu origem em época posterior, portanto, ao atual município de Minas Novas, que no ano de 1840 foi elevado à categoria de cidade.

Nesta mesma década em que ocorreu a transformação de Minas Novas em cidade, ocorria também o registro e a legalização jurídica da Irmandade de Nossa do Rosário dos Homens Pretos de Minas Novas. Esta irmandade, segundo contam seus membros, deu início às suas ações no ano de 1810, quando foram realizadas na cidade, pelos negros e negras levados para a região, os primeiros festejos de coroação de reis negros e de celebração a Nossa Senhora do Rosário. A Irmandade do Rosário continua instituída nos dias atuais. Numa eficaz estrutura administrativa, a irmandade continua a organizar anualmente a Festa do Rosário, ocorrida sempre no mês de junho com ampla participação da população local e de outras cidades e regiões. Durante a festa, as ruas da cidade são tomadas por festeiros e festeiras, muitos deles vindos de comunidades rurais.

O que pude notar no acompanhamento da festa e em entrevistas aos congadeiros e congadeiras foi, porém, que a Festa do Rosário ocorrida na cidade se constituiu em seu momento inicial, no século XVIII, como uma festa eminentemente de negros, fato que

perdurou pelo século XIX e boa parte do XX. Na atualidade, entretanto, embora haja um grande número de pessoas negras envolvidas na festa, ela possui uma organização realizada por outros segmentos populacionais da cidade. O atual presidente da Irmandade, assim como os ex-presidentes com quem pude conversar, são pessoas de pele branca. Nas duas Festas do Rosário de que participei, os Reinados coroados eram também constituídos majoritariamente por pessoas brancas e de alto poder aquisitivo na cidade.

Dessa maneira, quando iniciei minha atividade de pesquisa na cidade, eu julgava que os meus sujeitos de pesquisa seriam os membros da Irmandade do Rosário. Somente um tempo depois fui perceber que, embora a denominação de Homens Pretos seja mantida na irmandade, o segmento negro de memória escrava da cidade, salvo raras exceções, já não está presente na “cúpula” desta organização. Os agrupamentos negros que participam dessa festividade nela apenas se inserem como convidados. As festas realmente realizadas pelos segmentos negros, que outrora compuseram a Irmandade do Rosário, ocorrem na atualidade em outros momentos do complexo calendário festivo minas-novense⁴⁸. Os congadeiros e as congadeiras explicam que na Festa do Rosário eles apenas participam como convidados, sua “verdadeira” festa acontece em outra época do ano, na Festa de São Benedito por eles organizada. Em entrevista a uma congadeira, que em outro momento já ocupou o cargo de presidente do Grupo de Congado de São Benedito, esta me revelou que gosta muito de participar da Festa do Rosário, mas que sua festa acontece de fato com São Benedito. Isto porque, segundo ela, a Festa do Rosário já não é uma festa dos pobres da cidade, já que é necessário o emprego de uma elevada quantia de dinheiro para que alguém possa se tornar um festeiro. Aqueles que são coroados numa dada festa, considerados como festeiros, devem oferecer refeições a todos os acompanhantes da festividade. Para essa congadeira, como ela própria relata, seria impossível “assumir uma festa”, dado o fato de a prefeitura fazer muita propaganda da festa, que já ganha ares de espetáculo, por toda a região sem contribuir com os festeiros para que a alimentação seja oferecida. Em função disso, esta entrevistada revela que a verdadeira festa dos negros atualmente em Minas Novas são as festas do grupo de Congado, principalmente a Festa de São Benedito, onde há um número relativamente reduzido de pessoas, que são do próprio local ou das

⁴⁸ O calendário festivo da cidade se inicia ainda no mês de janeiro, com a realizada da Festa de São Sebastião na zona rural do município. Nos meses de fevereiro ou março a cidade recebe um grande contingente populacional de todo o Vale do Jequitinhonha e mesmo de outras mesorregiões de Minas para festejarem o carnaval. Em março ocorre ainda a Festa de São José, seguida no mês posterior pelas celebrações da Semana Santa. As festas do Divino, de Nossa Senhora do Rosário, de Santo Antônio e de São Pedro, ocorrem no mês de junho. Em agosto é a vez dos festejos de Nossa Senhora da Gruta e do Senhor Bom Jesus. Em setembro festeja-se São Francisco e em outubro São Benedito e Nossa Senhora Aparecida, além do aniversário da cidade.

comunidades rurais; sendo, neste caso, possível aos negros e negras sem alto poder aquisitivo oferecer alimentação para aqueles e aquelas que acompanham o festejo.

A investigação que realizei em Minas Novas é pautada, dessa maneira, no Grupo de Congado de São Benedito. Este é um agrupamento constituído por homens e mulheres. Neste grupo, diferentemente do de São José do Triunfo, não se estabelece uma normatividade que exclui a presença de mulheres, embora haja uma divisão sexual das tarefas em seu interior. Mais adiante esmiuçarei esta questão. Por ora, o que é importante ressaltar é que minha pesquisa é baseada apenas no Grupo de Congado de São Benedito. O estudo que faço da Festa do Rosário destaca principalmente a participação e inserção deste grupo nesta festa grandiosa que acontece na cidade. Meus esforços analíticos buscaram se pautar sobretudo na Festa de São Benedito, aquela que os congadeiros e congadeiras reconhecem como sendo sua “verdadeira festa”.

A partir das entrevistas realizadas junto aos moradores e moradoras da cidade pude fazer constatações a respeito do conhecimento da população de Minas Novas sobre o Grupo de Congado e de aspectos a ele relacionados. A população deste município tem amplo conhecimento das festas religiosas nele ocorridas. As pessoas entrevistadas apontaram nove festas que ocorrem ao longo do ano na cidade. As mais comumente citadas foram a Festas do Rosário (apontada juntamente com a Festa de São João e São Pedro como constituindo as Festas de Junho), a Festa do Divino (citada muitas vezes como uma festa que no passado pertencia aos brancos de origem portuguesa), a Festa de São Benedito (recorrentemente comparada com a Festa do Rosário, mas sendo apontada como de proporção menor e “mais singela”), a Festa de Nossa Senhora da Gruta e a Festa de São Sebastião. A Semana Santa e a Festa de Nossa Senhora Aparecida, embora num número menor de vezes, também foram apontadas, esta última sempre designada como pertencente à zona rural. Interessante notar nas entrevistas realizadas que muitas das pessoas que responderam ao questionário apontaram motivações étnico-religiosas para os festejos ocorridos em Minas Novas. A totalidade das pessoas entrevistadas, moradoras de diferentes partes da cidade, revelou já ter ao menos ouvido falar no Congado. A maioria apontou ainda saber de sua existência em Minas Novas, indicando quem são seus organizadores ao citar o nome da pessoa que atualmente ocupa o cargo de presidência do grupo e de outras que ocuparam esta função em outras épocas. Algumas pessoas souberam responder também quem seriam os reis coroados na festa naquele ano. Muitos revelaram já ter participado de festejos do Congado acompanhando o grupo. A maioria dos entrevistados e das entrevistadas ressaltou durante a entrevista saber que o Congado está

relacionado mais às pessoas negras, apontando que os motivos que explicam este fato estão articulados com a escravidão, que esteve fortemente presente em Minas Novas. Ainda sobre o Congado, as pessoas responderam que sabem que ele é uma manifestação ligada à Igreja Católica. Houve algumas respostas que assinalaram que o Congado tinha relação com o espiritismo e com o Candomblé.

Segundo contam os próprios participantes do Grupo de São Benedito, a configuração atual do Congado existente em Minas Novas se formulou no ano de 1972, embora eles tenham conhecimento da existência de outros grupos de Congado na cidade desde o século XIX. O que as entrevistas sinalizaram é que a formulação deste grupo específico de Congado, que possui uma festa própria e que apenas é convidado para a Festa do Rosário, fez-se necessária a partir do momento em que a população negra da cidade perdeu dentro da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Minas Novas espaços de poder para outros segmentos étnico-raciais e de classe de Minas Novas. Uma das festas que analiso tem, em função disso, um histórico relativamente recente, que possui pouco mais de um quarto de século de existência, embora os elementos que a constituem estejam assentados num passado muito mais profundo. Dessa maneira, embora minha análise se pautar numa problematização do lugar do negro em Minas Novas a partir de uma base secular, já que a inserção deste está estabelecida há 200 anos festejos de Nossa Senhora do Rosário, minha apreciação dá destaque à história da população negra relacionada ao Grupo de Congado.

Na ocasião do (re)surgimento do grupo de Congado em Minas Novas na década de 1970, ocorria paralelamente em todo o Vale do Jequitinhonha alguns fatos históricos que acabaram por impactar profundamente na configuração econômica, política e cultural do município e da mesorregião em que o grupo se situava. Como aponta Patrícia Guerrero (2006), nas três últimas décadas do século XX o Vale do Jequitinhonha se tornou alvo de uma série de políticas que se instauraram sob a bandeira da chegada do “progresso” e da “modernização” para a região. Políticas estatais que alegavam a necessidade de atentar contra a “pobreza e a estagnação absoluta do Vale”, direcionaram à região do Jequitinhonha uma série de intervenções que acabaram por instalar nessa mesorregião culturas agrícolas de base capitalista que acabaram por desagregar e desarticular muitos dos arranjos tradicionais entre os pequenos produtores. Associado a este fato, houve, a partir de tais décadas, um conjunto de ações de empresas reflorestadoras que necessitavam abastecer suas indústrias siderúrgicas e de papel e celulose. Tais empresas acabaram por transformar muitas das áreas do Vale em verdadeiros “desertos verdes”. A monocultura do

eucalipto, com apoio do Governo Federal, se fixou fortemente na região, gerando grandes problemas sócio-ambientais e político-econômicos aos pequenos produtores, que repentinamente se viram expropriados de suas terras e tiveram suas propriedades invadidas por falsos fazendeiros ligados à atividade silvícola.

Ainda de acordo com a autora, este conjunto de fatores relacionados à “modernização do Vale” foram contribuindo com o aprofundamento do processo migratório na região⁴⁹. De fato, durante as pesquisas de campo foi possível notar como estas políticas inconsequentes do Estado e mal intencionadas de grandes empresários acabaram por trazer drásticos problemas para a população da região relacionados com a piora de suas qualidades de vida, fato diretamente relacionado com a saída da população do Vale na forma de migrantes que foram buscar em outras áreas do país alternativas para melhoria de suas condições de subsistência. Estas transformações da estrutura espacial do Vale do Jequitinhonha contribuíram em grande medida para que uma representação de negatividade fosse produzida sobre esta região por populações externas a ela. Vista como uma região da seca e da pobreza extrema, o Vale é repetidamente considerado como uma região miserável, povoada por populações destituídas de agência política capaz de capitanear as mudanças necessárias para sua transformação. Em estudo sobre as áreas consideradas topofóbicas em Minas Gerais, Amorim Filho (1999) aponta que a paisagem semi-árida do Norte de Minas, mesorregião recorrentemente associada ao Vale do Jequitinhonha, é concebida pela população em geral como uma região muito quente, seca e atrasada, onde as imagens sobre os lugares e as paisagens que as compõem provocam recorrentemente sentimentos de repulsa, desconforto e por vezes até medo nas pessoas.

Os estudiosos e estudiosas sobre a região do Vale do Jequitinhonha são enfáticos em defenderem, porém, que o apontamento da pobreza material que atualmente assola a região não é a única maneira de olhar para o Vale. Mais ainda, assinalam que a ideia de pobreza deve ser vista de maneira contextualizada. Aquilo que concebemos como sendo carência ou ausência para nós, pode não ser da mesma maneira para o *outro*. Com isto estas pessoas não estão sugerindo, obviamente, que seja desnecessário se pensar maneiras de permitir o acesso de populações a bens públicos que são de direito de todos os cidadãos

⁴⁹ Ribeiro e Galizoni (2000) ressaltam, porém, que as migrações de populações do Vale do Jequitinhonha ocorrem fortemente desde o século XIX. Estas migrações, tanto de famílias quanto de jovens que partiam da região, aconteceram com vistas ao alcance de novas terras, em função de atividades mineradoras e para captura de índios para serem preados. O movimento populacional aí gerado foi direcionado para diversas áreas, algumas dentro do próprio estado de Minas Gerais (Zona da Mata, Sul de Minas e Triângulo Mineiro) e outras para diferentes estados (São Paulo, Goiás, Mato Grosso e Paraná). Na atualidade o destino mais recorrente dos migrantes do Vale é, notoriamente, o estado de São Paulo, sobretudo em direção à atividade da corta de cana-de-açúcar.

e cidadãs. Trata-se, contrariamente, de um esforço de superação do olhar fatalista e paternalista que tem guiado muito da concepção a respeito do Vale e também de outras regiões consideradas “deprimidas” economicamente, como tem sido feito há séculos com toda a região do Nordeste brasileiro.

Guerrero (2006) e Soares (2000) são exemplos de autoras que caminham por esta perspectiva, insistindo que um olhar sobre a cultura popular do Vale pode se constituir como um contraponto às “ausências e carências” que nesta área se estabelecem. Ambas as autoras sugerem, dessa maneira, que análises do contexto espaço-cultural do Vale somente a partir de uma perspectiva da precarização socioeconômica e ambiental é empobrecedora. Diferentemente, as autoras indicam que um olhar mais apurado pode identificar uma imensa riqueza cultural e artística no Vale do Jequitinhonha se levar em conta os atuais processos de fortalecimento de grupos étnico-raciais e os processos de resistência cultural e política empreendidas na região.

Soares analisa, por exemplo, que apesar da explícita tentativa de negação do indígena e do africano no Vale do Jequitinhonha, que grande impacto gerou também nas formas de auto-identificação destes grupos (negação de pessoas como pertencentes a grupos étnicos), as expressões e manifestações artísticas e culturais no Vale do Jequitinhonha não foram exterminadas. Sob o véu da repressão, a cultura do Vale ganhou novo fôlego, não somente mantendo os aspectos culturais dos povos lá existentes antes da dominação colonial, mas construindo uma cultura dinâmica que se recria e se renova permanentemente. Artefatos materiais, performances artísticas e festejos religiosos se espalham atualmente por todo o Vale, fortalecendo aspectos identitários desta população e criando novas formas de coesão social para grupos que por muito tempo permaneceram separados e incomunicáveis. “A herança indígena e africana forma aí essa enorme teia de costumes de jeito de ser, falar, sentir e agir no Jequitinhonha” (SOARES, 2000, p. 18). Inscritas nos corpos e territórios de seus povos, a cultura do Vale se perpetua e se fortalece. É nessa perspectiva que busco problematizar a constituição das corporeidades produzidas pelo Congado de São Benedito, considerando seu acontecimento atual na área central da cidade de Minas Novas⁵⁰, onde o grupo reúne uma coletividade de pessoas para festejar sua memória étnico-racial e comunicar a partir de um drama social para os outros segmentos

⁵⁰ De acordo com os dados censitários do ano de 2010, Minas Novas possui um total de 30.794 habitantes. Fato que chama atenção é que, contrariamente à tendência de constituição da população brasileira, o município possui a maior parcela de sua população concentrada na área rural. Quase 60 % da população minas-novense vive no campo.

populacionais do contexto em que está inserido a história da constituição dos povos negros em terras africanas, brasileiras, mineiras e minas-novenses.

4.3 – A constituição de corporeidades no Congado mineiro

Os grupos de Congado possuem a oralidade como um instrumental estruturador de suas práticas. Através dela, grupos bantos - na África e em diversas partes do planeta para onde foram levados - organizam sua experiência de mundo. Martins (1997) assinala, entretanto, que é bastante recorrente a consideração de que os povos da África negra pré-colonial se constituíam em sociedades ágrafas, que por não possuírem a escrita como forma principal de comunicação se configuravam como sociedades primitivas e pouco desenvolvidas. A autora chama atenção, porém, para o fato de que a escrita não se constitui na única forma de inscrição. Vide, por exemplo, o caso dos bantos, grupos que historicamente têm construído uma série de inscrições imperceptíveis ao nosso olhar ocidental, mas que produzem complexos textos no interior de seu “idioma”. Um questionamento que temos de fazer a este respeito é, então, se grande parte das sociedades africanas realmente eram/são ágrafas ou se eram/são os ocidentais que possuíam/possuem inabilidade para realização da leitura das escritas e inscrições que alguns povos negros realizaram/realizam.

Conforme ressalta Martins, os espaços e os corpos se configuram como elementos fundamentais para estruturação das inscrições dos povos bantos. Revela a autora que as pinturas corporais, assim como a utilização de conchas e outros adornos corpóreos por tribos africanas, se constituíam (e ainda se constituem) em atos de confecção de palavras. Este conjunto de “letras”, quando conjugado com outras expressões estampadas nos corpos destes africanos e africanas, atua na formulação de frases. As práticas rituais e festivas das tribos, por sua vez, ao aglomerarem festejantes, reúnem estas diversas palavras impressas no corpo, que ordenadas instituem uma espacialidade onde são construídos textos, que comunicam ideias e transmitem saberes. 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. É assim que a autora propõe que a *oralitura* se constitui numa forma de estruturação das narrativas de vida de muitos negros e negras, que a partir da oralidade e do movimento de seus corpos instituem, a partir do espaço, processos comunicacionais.

O entendimento de que as formas de comunicação e de estruturação das relações sociais, culturais e de poder dos grupos bantos são em grande medida baseadas na oralidade e nas práticas corporais, é fundamental para que possamos compreender a maneira como os grupos de Congado e seus festejos são formulados. Pereira e Gomes (2003) ponderam, a este respeito, que é a partir da confecção das “narrativas de preceito” e da elaboração dos “cantopoemas” que o Congado constrói sua existência. As “narrativas de preceito” se expressam, de acordo com Pereira e Gomes, em duas vertentes, uma que busca ressaltar os aspectos das “histórias imaginárias” que constituem o Congado, e outra que se relaciona com a “história de vida” do/a narrador(a) congadeiro/a.

Desde as primeiras aproximações estabelecidas com os grupos de Congado que estudei, pude visualizar que as narrativas destes dois tipos de história estão fortemente impressos nas falas de seus membros. Quando demandei aos congadeiros e congadeiras que me explicassem o que era o Congado, suas falas convergiram no sentido de narrar o porquê da existência dos grupos e qual a relação de suas vidas com ele. Dessa maneira, os diversos participantes dos grupos com quem conversei a respeito do que era o Congado, referenciaram narrativamente a constituição mítica e histórica do festejo e também apontaram como este é importante para suas vidas.

A respeito da “história imaginária”, ambos os grupos buscaram me apontar como a história do Congado está atrelada à aparição de Nossa Senhora do Rosário para alguns negros que viveram no passado. Quando perguntei aos congadeiros e congadeiras quem eram estas pessoas, alguns dos membros do grupo de São José do Triunfo me disseram que eram pessoas antigas, que seus familiares teriam conhecido. Outros diziam, porém, que este fato teria ocorrido no “início do mundo”, e que eles tomaram conhecimento dessa história por que ela sempre é contada entre negros e negras. Abaixo podemos perceber, a partir da transcrição da fala de um congadeiro de São José do Triunfo, uma narrativa que faz apontamentos sobre o surgimento do Congado:

[...] o Congado se formou no tempo dos escravos. Nossa Senhora do Rosário apareceu numa gruta e os brancos foram buscar ela para que ela ficasse junto deles. O branco fez uma capela bonita, cheia de riquezas, mas ela não ficou. Os negros pobres foram então fazendo festa e usando dos seus tambores para buscar Nossa Senhora na gruta, eles levaram ela pra senzala, lá fizeram uma capela simplesinha, e ela ficou com eles. Os donos dos escravos ficaram com muita raiva disso e mandaram buscar a Santa lá na senzala pra porem na sala da casa deles. A santa foi, mas no outro dia de manhã quando os Sinhô acordaram a Santa tinha ido ficar lá na senzala de novo, porque era perto dos negros que sofriam e que tocava seus tambores que ela queria ficar. Mas isto aconteceu no princípio do mundo... (Congadeiro, 54 anos, 12/06/2006).

Os membros do Congado de São Benedito possuem uma narrativa dessa “história imaginária” bastante semelhante, onde contam sobre o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário e sua predileção por ficar junto aos negros. Sua versão traz, entretanto, algumas especificidades. O que diferencia as versões é que para os participantes do Congado de São Benedito, a Senhora do Rosário não teria aparecido em uma gruta, mas nas águas do Rio Fanado, que corta a cidade e de onde a imagem desta santa é ritualística e festivamente retirada todos os anos no cortejo da Festa do Rosário.

Esta “história imaginada”, para utilizar uma expressão de Pereira e Gomes (2003), ou “narrativa de origem do Congado”, expressão utilizada por Martins (1997), é uma história recorrentemente utilizada por todos os grupos de Congado. Com ela, os congadeiros e congadeiras apontam uma origem para o festejo de coroação de reis negros. Algumas especificidades podem ser identificadas, porém, na forma como os grupos se apropriam dessa história. O Grupo de São José do Triunfo, por exemplo, aponta que o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário ocorreu numa gruta. É interessante notar a este respeito que o grupo não realiza seus festejos próximo a nenhum curso de água. O Grupo de São Benedito, por sua vez, realiza parte de suas festividades retirando uma imagem de Nossa Senhora do Rosário das águas do rio que corta a cidade de Minas Novas. Há casos ainda em que esta história de aparecimento da santa é contada como se tivesse ocorrido no mar, como pude ouvi-la de um grupo de congadeiras na cidade de Belo Horizonte⁵¹. Glaura Lucas (2002) aponta que esta versão do aparecimento da santa no mar é, mesmo, a mais comumente narrada pelos inúmeros grupos de Congado existentes na capital mineira. Ouvi também de algumas pesquisadoras do Congado mineiro que estas já identificaram versões dessa narrativa em que Nossa Senhora do Rosário apareceu para os congadeiros no interior de matas ou às margens de lagoas, casos ocorridos no Oeste de Minas Gerais.

Não obstante todas as variantes dessa narrativa de origem do Congado, há alguns itens comuns e constantes nas falas dos congadeiros e congadeiras que buscam apontar sobre o surgimento desse festejo. De acordo com Martins (2006, p. 72), há nessas narrativas três elementos que são invariáveis: o primeiro seria a presença constante da “descrição de uma situação de repressão vivida pelo negro escravo”, o segundo “a reversão simbólica dessa situação com a retirada da santa das águas capitaneada pelos tambores” e o terceiro “a instituição de uma hierarquia e de um outro poder, o africano, fundado num arcabouço mítico”. Através desses três elementos é constituída uma “reengenharia de

⁵¹ Trata-se da Guarda Feminina de Congado do Bairro Aparecida.

saberes e poderes” que atuam na construção de uma narrativa que busca ressignificar o lugar do negro numa estrutura de hierarquia social. Com a negação da santa em conservar-se junto ao branco, as narrativas apontam sobre o descontentamento do sagrado com as práticas de violência destinadas aos povos negros. A partir da permanência da santa no convívio de negros e negras, uma outra hierarquia é instaurada, onde o negro subjugado e reificado na vida terrena tem a positividade de sua existência confirmada pelos elementos do sagrado e pelos seres da vida extra-terrena, mesmo que o branco não reconheça este fato.

A esta “história imaginada” os negros e negras participantes do Congado relacionam suas “histórias de vida”. Nas conversas que tive com os membros dos grupos, diversas vezes estes me apontaram sobre como são duras suas vidas. Relataram as privações por que passaram e as discriminações que sofreram, fato atenuado pela crença de que há um outro lugar (ou um espaço outro) em que este negro pode ter outra significação, como aponta o relato transcrito abaixo realizado por uma congadeira de Minas Novas que durante anos de sua vida morou em São Paulo.

Ih moço, minha vida foi é muito difícil. Família grande, muitos irmãos e pouco recurso. Várias vezes eu tinha de sair daqui quando era nova pra ir trabalhar lá em São Paulo. Depois casei e morei lá muito tempo, tive filha e tudo. Sofri muito. Eu trabalhava na casa das madamas, né? Tive de engolir muita coisa. Mas nessas horas eu pensava era aqui. Como eu queria tá com o povo do Congado. Aqui preto tem vez, né? (risos). Graças a Deus e a São Benedito agora eu tô aqui de novo. (Congadeira, 48 anos)

Membros do Congado de São José do Triunfo também relatam sobre como suas “histórias de vida” possuem relação com as “histórias imaginadas” que as narrativas de origem do Congado propiciam. Abaixo transcrevo a fala da filha do Rei Congo de São José do Triunfo:

A gente vivia era igual bicho, muita dificuldade com comida, com casa, com época de chuva. Hoje tá tudo muito melhor, nem compara. Nossa Senhora do Rosário fez isso pra gente, né? (Congadeira, 49 anos)

Dessa maneira, a partir das narrativas de preceito, os congadeiros e congadeiras por mim estudados utilizam-se da figura dos santos, sobretudo Nossa Senhora do Rosário, para reelaborarem histórias das quais são personagens subalternos, ao mesmo tempo em que reconstroem a dimensão sagrada do mundo de que fazem parte. Ao recontarem estas histórias, os membros dos grupos de Congado simultaneamente reexaminam os percalços históricos que os constituíram e reelaboram as possibilidades de ocupar outras posições em

hierarquias sociais e de poder, tudo isso conectado à ordem do sagrado, do mítico e do transcendente.

Juntamente com as narrativas de preceito, o cantopoema, como sugerem Pereira e Gomes (2003), é o outro elemento da oralidade que desempenha este ato narrativo de contar, recontar e recriar os percalços de perda da liberdade do negro em África, sua captura pelo português, sua traumática travessia Atlântica, seu estabelecimento subalterno no Brasil e os esforços de reconquista da sua liberdade. Os cantopoemas possuem os mesmos sentidos que a narrativa de preceito, ou seja, de construir relatos que apontam para o processo de passagem do africano para terras brasileiras e sua história neste país. Sua especificidade está localizada na forma como se estrutura. Os cantopoemas são elaborados em versos que cantam durante a festa as narrativas que em momentos não festivos são apenas contadas. Os cantopoemas se constituem, dessa maneira, valendo-me uma noção de Martins (2006), em performances rituais, que a partir da *oralitura* – oralidade e práticas corporais – teatralizam ritualisticamente, a partir dos festejos, a narrativa histórico-espacial que origina o Congado.

A partir dos cantopoemas uma questão fundamental dos grupos de Congado pode ser compreendida. Diferentemente dos festejos constituídos por negros e negras pertencentes à etnia ioruba, as festas construídas pelos grupos bantos não são, geralmente, baseadas em práticas de incorporação, mas de uma “mimese expressiva” (DIAS, 2001). A forma de relacionamento com seus ancestrais pelos bantos se dá de uma maneira diferente do que para os iorubas. Os bantos, como aponta Lopes (2006[1988]), formam uma etnia que crê num Deus Supremo e o respeitam a tal ponto de só se dirigirem a Ele em casos extremos. A forma de comunicação com este Deus é feita pelo culto aos grandes mortos, celebrando os ancestrais para atingir ao Ser Supremo. O que é elaborado nos rituais festivos do Congado é, então, de acordo com Martins (1997), uma *gnosis*, onde o ancestral é visto como uma herança espiritual sobre a Terra que deve ser venerado por contribuir na evolução do espírito dos vivos. Diferentemente do Candomblé, entretanto, festejo étnico-religioso realizado por negros ioruba, nos festejos de Congado não há a incorporação de orixás. O que há nos Congados são rituais em que os festeiros veneram seus ancestrais, celebrando africanamente santos católicos, ao mesmo tempo em que buscam lembrar mimeticamente aqueles antepassados que o precederam.

Por isso o Congado é compreendido como um ato dramático. Os festejos lançam mão para sua realização de cantopoemas, que poeticamente denunciam condições de opressão e elaboram versões para uma outra vida possível para o negro. Com suas

narrativas mitopoéticas, os grupos consagram o espaço ao visitar lugares, ritualizando suas memórias de cativo, de travessia da África para o Brasil e de recordação do espaço além-mar. Esses grupos de congadeiros e congadeiras, ao celebrarem suas memórias, como salienta Martins (2006), grafam no espaço, com seus corpos, a dramaturgia de passagem de uma condição de morte (escavidão, silêncio, imobilidade) para uma de vida (liberdade, resistência, voz e movimento). Nesse processo, “por força de sua herança espiritual, o ancestral assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo quanto sua coesão no espaço.” (LOPES, 2006[1988], p. 166)

O que é necessário salientar sobre a constituição dos grupos e dos rituais do Congado é, portanto, que eles se elaboram a partir de narrativas de preceito e de cantopoesias - ou narrativas mitopoéticas - que representam, ao mesmo tempo em que criam, o Congado. Nestes rituais, como aponta Lopes, são tomados emprestados elementos tanto da tradição cristã quanto de diversas culturas africanas, como a jejê-nagô. Nos festejos tanto o Rosário quanto a Ignoma são celebrados. Enquanto aquele primeiro referenda o universo branco-católico, o último representa o conjunto dos devotos ou tambor sagrado dos negros.

4.3.1 – Composição dos Grupos

Para aprofundar a análise sobre os grupos é necessário que seja realizado um apontamento mais específico sobre sua composição. Nesse sentido, é necessário apontar que ambos possuem um número semelhante de participantes. São cinquenta componentes em São José do Triunfo e 45 no Grupo de São Benedito. Neste último, a maior parte dos integrantes mora na sede da cidade de Minas Novas. Há que se destacar, porém, que em função da força da atividade agrária do município, a maior parte dos participantes do grupo tem sua rotina diária dividida entre o convívio familiar em suas residências, localizadas na área urbana, e seus trabalhos, desempenhados na área rural. Há ainda alguns membros desse grupo que em grande parte do ano moram no estado de São Paulo, para onde migram sazonalmente para trabalharem principalmente no corte da cana. Em São José do Triunfo, quase que a totalidade do grupo mora no perímetro urbano do distrito, raras são as exceções de membros do grupo que vivem em outras áreas do município ou que ainda moram na Zona Rural, embora, assim como em Minas Novas, muitos deles trabalhem no campo. Grande é também o número de congadeiros e congadeiras que trabalham no centro da cidade de Viçosa, muitos deles são, inclusive, funcionários da UFV, desempenhando

atividades no refeitório da universidade e trabalhando como jardineiros, motoristas e auxiliares de serviços nos departamentos da instituição.

Em ambos os grupos há o registro da participação de homens e mulheres, embora no Grupo de São Benedito a presença delas nas listas de composição do agrupamento seja muito maior. Neste, mais da metade dos membros são mulheres. Em São José do Triunfo, contrariamente, não passa de quatro o número de mulheres que compõem o grupo. Três delas desempenham a função de bandeireiras. A quarta componente mulher do grupo é a Rainha Conga.

O número de crianças na composição do grupo é bastante significativo. Em São José do Triunfo elas são num total de vinte, dezessete meninos e três meninas. No Grupo de São Benedito o número de crianças também é elevado, são no entorno de quinze. O número de meninos aí também é bastante superior em relação ao de meninas. Interessante notar que nos dois grupos o número de adolescentes e jovens é relativamente reduzido. Tanto o Rei Congo de São José do Triunfo, quanto o presidente do Congado de São Benedito, chamam atenção para o fato de que por volta dos treze e quatorze anos de idade os membros do grupo costumam abandoná-lo, para retornar novamente numa idade próxima aos trinta anos. Eles explicam este fato dizendo que nessa idade as pessoas se tornam muito “vergonhosas” e que adquirem outros interesses, querem ouvir músicas diferentes, ir pra festas de “outros tipos” e fazer outras amizades. Como apontam os congadeiros, porém, logo as pessoas começam a perceber que não há nenhum motivo que faça com que devam se envergonhar de serem participantes dos Congados. Assim estas pessoas acabam retornando para a composição dos grupos.

A estrutura organizacional de ambos os grupos é bastante complexa. Embora apresentem algumas semelhanças, há entre eles diferenças significativas. A organização do Grupo de São José do Triunfo é realizada por figuras denominadas “reis permanentes”. Este reinado é constituído pelo Rei Congo, pela Rainha Conga e pelo Capitão da Banda. Estes são vitalícios. O Rei Congo atual é filho do rei anterior, que permaneceu nesta função entre os anos de 1958 e 1982, quando faleceu deixando sua coroa disponível para seu filho. O atual Capitão da Banda, que é irmão do Rei Congo, está nesta função desde o ano de 1988. O Rei Congo e o Capitão da Banda comandam toda a estrutura organizativa da festa e da Irmandade existente em São José do Triunfo. Em suas casas, divididas uma da outra por um muro, são guardados todos os instrumentos musicais do grupo, suas vestimentas e os outros objetos utilizados nas festas, como as espadas e as varetas utilizadas pelos fiscais. É no quintal da casa destas duas figuras da “realeza” que

acontecem os ensaios do grupo e onde todos os eventos festivos do Congado iniciam suas atividades. A Rainha Conga é bastante respeitada pelos membros daquela coletividade. Todos recorrem à sua figura para que ela conte sobre o passado do grupo. Todos os membros lhe pedem a benção. Embora ela já não more mais no distrito, mas no centro da cidade de Viçosa, e apesar de sua idade já avançada, ela está presente em todos os momentos festivos do Congado. Sua atuação na estruturação organizacional do grupo já é, porém, um tanto figurativa. Ela já não participa das principais decisões a ele relacionadas. Ela mesma aponta para este fato: “Se o Rei e o Capitão falam que é assim, quem sou eu pra discordar? Concordo tamém, uai. Se eles falam tá falado” (Rainha Conga, 13/10/2010). Além destas três figuras principais do grupo, há ainda a existência do Capitão do Meio, que de idade bastante inferior aos membros do “reinado permanente” é a figura que mais ativamente comanda a banda de Congo. Geralmente quem se torna Rei Congo no grupo já ocupou em momento anterior a função de Capitão do Meio, fato que só acontece com o falecimento do Rei. É notório, portanto, que há uma preparação da figura que sucederá a principal majestade da festa, assim como pude visualizar que também há a formação de outro membro que assumirá a função de Capitão do Meio. Em relação à sucessão da Rainha Conga, não pude identificar, mesmo que realizando perguntas a este respeito, sua provável sucessora ou os processos que guiam a passagem da coroa da monarca.

Nos aspectos relacionados com a Festa do Rosário em São José do Triunfo, a inserção das mulheres moradoras do distrito ocorre de maneira subalterna. Embora sua atuação no festejo envolva mais do que o cumprimento de serviços braçais na complexa e necessária divisão de tarefas, sua maneira de se inserir nos festejos não inclui, na maior parte do tempo, sua participação nos aspectos mais públicos relacionados com os rituais. Isto porque, assim como na maior parte dos grupos de Congado da Zona da Mata mineira, há uma interdição quanto à inclusão do corpo feminino na composição das bandas de Congo. A inserção de mulheres nestes agrupamentos se restringe ao cumprimento das funções de bandeireira ou no desempenho de atividades nos bastidores do festejo, como a preparação de alimentos no interior de cozinhas ou o desempenho de atividades em cômodos de costura.

Quando questionados sobre o porquê da exclusividade da participação de homens nas bandas de Congo e nas posições de maior hierarquicamente e poder, ou mesmo no manuseio de instrumentos, as respostas dadas tanto por homens quanto por mulheres eram evasivas. As respostas, embora por vezes apresentassem um tom de insatisfação por parte de mulheres que declararam que gostariam de participar “ativamente” da banda,

apontavam que os participantes “não sabiam” dizer o porquê da exclusividade de homens no grupo. A explicação dada remetia sempre ao passado da festa, alegando que a banda sempre havia sido daquele jeito e que não havia sentido modificar o que sempre fora daquela forma.

Com o aprofundamento na convivência com o grupo pude compreender, porém, que a forma de participação da mulher na Festa do Rosário está estabelecida em aspectos dos festejos que não se expressam em sua paisagem pública. As mulheres atuam como mentoras intelectuais do processo. É a mulher responsável, por exemplo, por grande parte da arquitetura da festa. A filha do Capitão da Banda, que praticamente não aparece nos festejos públicos do Congado, é a responsável por todo o planejamento das missas da festa, inclusive da ornamentação da Igreja. Pude notar também na festa do ano 2007, que embora seja o Rei Festeiro o principal responsável pela organização da festa no ano em que este concede a coroa ao novo festeiro, é, geralmente, a esposa deste rei quem organiza toda sua majestade. Ela administra e planeja o almoço por ele oferecido, decide qual será a fanfarra participante da festa e viaja a outras cidades para contratar os músicos que são de responsabilidade do rei. Outro fato que corrobora com esta colocação é o fato de os atuais guardiões da memória por diversas vezes remeterem em suas narrativas a determinadas mulheres como sendo as grandes contadoras das histórias que hoje eles conhecem sobre o Congado e sobre a Irmandade. Suas primas e irmãs recorrentemente aparecem em suas narrativas como sendo a origem de suas memórias da Festa do Rosário.

Se há hierarquias instituídas entre o grupo de homens que compõe a banda de Congo, certamente também há uma categorização das mulheres que participam do festejo do Rosário em seus aspectos invisíveis. Estes desiguais acessos ao poder são formulados a partir dos saberes constituídos entre as mulheres. As mais antigas são ocupantes de um importante cargo da festa, fazendo parte do seletivo grupo capaz de compreender e explicar como os diversos elementos da Festa do Rosário formam uma totalidade que constitui o Congado como um espaço de lutas para produzir a visibilidade cultural e política de populações negras. As mulheres compreendem este processo não simplesmente porque o observam, mas porque dele participam, mesmo que de forma não visível em grande parte das vezes.

O que se pode notar sobre a participação das mulheres no Congado de São José do Triunfo é, então, seu relativo assujeitamento. Embora esteja incluída na realização do principal festejo do grupo, sua participação se dá de maneira a não acessar os maiores privilégios que a festa oferece, qual seja, a colocação em evidência dos corpos festejantes

no espaço, que nos momentos públicos do ritual acaba por gerar reversões simbólicas no significado de corpos subalternos. Entretanto, é necessário ressaltar que as ações realizadas pelas mulheres no interior do grupo acabam por gerar fissuras que criam outros lugares de colocação para a mulher. Foram inúmeros os relatos que já ouvi, de pesquisadores e pesquisadoras do Congado e também de congadeiras de guardas femininas de Congo, que apontam que é a partir da colocação das mulheres nestes espaços de poder invisíveis que elas chegam a ocupar posições que por muito tempo foram consideradas só de homens⁵². Este foi o caso, por exemplo, do Congado de São Benedito. O grupo que por muito tempo reservou seus cargos de maior hierarquia somente para os homens, qual seja, o de ter a exclusividade para manuseio de instrumentos musicais e de escolha das músicas entoadas, hoje já admite, após as sucessivas ocupações do cargo de presidência do grupo por mulheres, que estas também participem das posições mais privilegiadas daquela coletividade.

No Congado de São Benedito, não há a presença de um reinado vitalício. A estrutura organizacional da festa é comandada por uma mesa diretora, em que presidente, vice-presidente, secretário, vice-secretário, tesoureiro, vice-tesoureiro e o conselho fiscal efetivo e suplente do grupo permanecem no cargo pelo período de dois anos. A escolha dessa mesa diretora é realizada a partir de uma espécie de votação aberta, onde após a indicação de prováveis nomes para compô-la há uma discussão para que o grupo se posicione a respeito dos nomes. A eleição é realizada, pois, por indicação e aclamação. O cargo de presidência do grupo é ocupado atualmente por um homem e o da vice-presidência por uma mulher. Durante as pesquisas pude conversar com duas ex-presidentes do grupo, sendo que uma delas ainda se mantém ativamente em sua estrutura organizacional e a outra participa apenas como membro. A ex-presidente ainda atuante na organização abriga em sua casa grande parte dos elementos pertencentes ao grupo, como a vestimenta de alguns de seus membros. É ela também a principal responsável pela arrecadação de fundos para confecção de roupas e instrumentos para a banda de Congado, assim como é a pessoa que reúne a maior parte da documentação relacionada ao grupo. Embora o período de permanência da mesa diretora seja relativamente breve, a percepção da coletividade sobre as pessoas que ocuparam os cargos de diretoria permanecem como que inalterada. Muitos dos congadeiros e congadeiras referem-se às pessoas que ocuparam

⁵² O trabalho de Dalva Maria Soares (2009), por exemplo, descreve analiticamente este processo de inserção de mulheres em funções e espaços dentro de Guardas de Congado por muito tempo a elas interditas e por estas posteriormente ocupados após ações nos bastidores da festa que sutilmente acabavam por se constituir em medidas insurgentes.

o cargo maior da diretoria em outro momento ainda como presidentes. Uma das ex-presidentes do grupo disse sempre ouvir de seus membros que “quem é presidente uma vez fica sendo pra sempre”. Por isso ela disse que atualmente apenas não responde como presidente do grupo, mas continua da mesma forma desempenhando suas funções e sendo tratada de maneira “privilegiada”.

A complexidade da estrutura organizativa dos grupos se configura ainda por outros aspectos. Em ambos há um cuidadoso trabalho de registro de sua dinâmica recente e antiga. Tive acesso a pastas e cadernos que guardavam um amplo acervo do histórico dos grupos. O Rei Congo de São José do Triunfo me apresentou seus cadernos nas quais havia o nome de todos os membros da irmandade, com a data de suas respectivas entrada e saída, além do registro da presença ou ausência destes membros em cada um dos encontros festivos realizados. Em Minas Novas, tive acesso, a partir da ex-presidente do Congado, às atas de diversas reuniões realizadas pelo grupo, que traziam um relato pormenorizado de todos os acontecimentos das assembléias que realizaram. Nestas atas, conflitos estão descritos, eleições da mesa diretora registrados e uma série de outras ações do grupo relatadas. Chama atenção também o cauteloso trabalho de contabilidade que estes grupos realizam. Sobretudo no Congado de São Benedito, que mais recorrentemente recebe auxílio financeiro de instituições e pessoas externas ao grupo, mas também no Congado de São José do Triunfo, que conta com verba fornecida por seus próprios membros, há um registro de entrada e saída de divisas. Este último grupo mantém uma lista de presença, através da qual o Rei Congo realiza chamada nominal a cada encontro que a banda estabelece; faltas consecutivas sem justificativas acarretam na exclusão de membros. Em Minas Novas identifiquei práticas semelhantes a estas. Neste último grupo me deparei ainda com editais por eles confeccionados e que foram espalhados por toda a cidade informando e convocando seus membros para eleição de sua mesa diretora.

Nestes aspectos de organização dos grupos, há ainda outros elementos que, para além das questões de “gestão”, configuram hierarquias e divisões em sua composição. Neste sentido, é necessário apontar que as duas coletividades possuem diferenças significativas. Isto ocorre porque o Congado, embora seja tratado como uma manifestação de certa maneira homogênea, possui na verdade uma série de elementos que particularizam os diversos grupos, embora estes sejam tratados, por vezes, a partir de uma mesma denominação. Conforme aponta Martins (1997), o Congado se constitui numa “família de sete irmãos”. Cada um desses segmentos possui uma estrutura específica de composição, diferenciando-se ainda em termos de vestimenta, forma das cantorias e ritmo das músicas,

como também na configuração das danças e desenhos rituais. Os sete segmentos que compõe o Congado são os Congos, os Moçambiques, os Marujos, os Catupés, os Candombes, os Vilões e os Caboclos. Estes grupos possuem ainda formas específicas de contarem a narrativa de origem do Congado, buscando cada qual ressaltar a predileção de Nossa Senhora do Rosário por seu grupo. Atualmente, de acordo com Gomes e Pereira (2000[1988]), praticamente já não é possível encontrar reunido em um só festejo esse conjunto de “irmãos” que constitui o Congado. Alguns destes já são, inclusive, difíceis de serem localizados. Outros, porém, existem em maior quantidade, como são os casos dos Congos e Moçambiques. As consequências disso são, de acordo com os autores, a perda ou o enfraquecimento de alguns elementos do Congado, que na atualidade já não consegue realizar sua estrutura festiva completa, como já ocorreu em outros séculos. A embaixada, por exemplo, que era caracterizada pelo encontro de dois ou mais grupos, hoje ocorre sob a forma de um monólogo.

O grupo de Congado de São José do Triunfo se considera como um grupo de Congo. Martins aponta quais são as características que os constitui e os especifica.

Os Congos [...], além dos saiotes, geralmente de cor rosa ou azul, usam vistosos capacetes ornamentados por flores, espelhos e fitas coloridas. Movimentam-se em duas alas, no meio das quais postam-se os capitães (os solistas), e performam coreografias de movimentos rápidos e saltitantes, às vezes de encenação bélica e de ritmo acelerado. Cantam nos ritmos grave e dobrado e representam a vanguarda, os que iniciam o cortejo e abrem os caminhos, rompendo, com suas espadas e/ou longos bastões coloridos, os obstáculos. (MARTINS, 1997, p. 70)

No Congado de São José do Triunfo é possível visualizar todos estes elementos apontados por Martins. Nos momentos festivos, ocasião em que o grupo se encontra completamente composto, a forma de disposição dos componentes da banda de Congo pelo espaço permite observar em grande medida as hierarquias instituídas no grupo. Para realizar seu cortejo pelas ruas do distrito o grupo divide-se em duas filas. Numa delas ficam dispostos os “dançadores” que se vestem com saiotes rosa, na outra os de azul. Estas cores, segundo contam os próprios congadeiros, estão relacionadas com a vestimenta de Nossa Senhora do Rosário. Nesta disposição espacial do grupo busca-se manter uma simetria entre as duas fileiras. Na parte da frente da banda ficam localizadas aquelas pessoas de maior idade. Em direção ao fim da fila há uma diminuição de idade dos componentes, como também de suas estaturas. Os congadeiros explicam este fato apontando que o que de fato acontece é uma colocação na parte da frente do grupo dos instrumentos musicais que exigem maior habilidade para manuseio, como a viola e as

caixas (ou tambores). Como as pessoas de menor idade ainda não possuem a habilidade necessária para tocar estes instrumentos, elas se localizam no fim da fila, ficando responsáveis pelos sons retirados dos chocalhos (ou chancanhaques) e dos pandeiros. Estabelece-se, dessa maneira, uma divisão geracional para realização das ações consideradas de maior complexidade pelo grupo. Por isso, o instrumento que geralmente designa o iniciante no grupo, mesmo que este já não seja criança, é o pandeiro.

Além dessas duas fileiras em que se dividem os instrumentistas do grupo, há ainda a colocação na banda de outras figuras, relacionadas principalmente com a constituição da realeza da festa. À frente da banda estão estabelecidos os Vassalos e Secretários do rei, funções desempenhadas tanto por jovens quanto por adultos. Junto deles ainda se localizam os bambas. Estes são responsáveis pela abertura do espaço para que o cortejo se desenvolva, para isso fazem danças rituais com espadas, em movimentos ascendentes e descendentes, horizontais e verticais, enquanto avançam pelas ruas do distrito que ainda não receberam a presença do cortejo. No interior das duas fileiras, que atuam como uma escolta de soldados, localiza-se o reinado permanente. Nele estão estabelecidos o Rei Congo, a Rainha Conga, o Capitão da Banda e o Capitão do Meio. À frente da realeza encontraram-se as bandeireiras, que em seus standards trazem imagens de Nossa Senhora do Rosário. O Rei do Meio é quem comanda a banda, estando subordinado apenas ao Rei Congo, que com um apito controla todo o grupo. Atrás de todo o agrupamento localizam-se os fiscais da festa, responsáveis, a partir de uma vareta, por disciplinarem com leves toques aqueles membros que destoam por algum motivo do restante grupo. Estes fiscais impedem ainda que pessoas que não são componentes da banda adentrem seu espaço.

O Grupo de São Benedito, por sua vez, não se designa como pertencente a nenhum dos segmentos do Congado. Quando perguntados se o Congado deles possui alguma diferença dos demais que existem em Minas Gerais, seus membros me responderam que não. Quando questionei se eles conheciam grupos de Congo, Moçambique, Caboclo, Marujos, Catopés, Candombes ou Vilões, os congadeiros e congadeiras me responderam que já conheciam de ouvir falar, mas o que sabiam de fato é que eram todos Congados, que não tinham muita diferença entre um e outro, só o nome. Observando a dinâmica do grupo e me atentando para a literatura específica sobre a temática, também não consegui identificar uma predominância de aspectos musicais, rítmicos, coreográficos ou de narrativas que pudessem conectar o grupo a um dos “sete irmãos” que compõe o Congado.

O fato de o grupo não se ligar especificamente a nenhuma das “tendências” dos grupos de Congado, particularização que a maior parte dos ternos de Congado em Minas

Gerais busca realizar, talvez esteja ligado com a questão de sua história ser relativamente recente e portadora de algumas especificidades. Pelo que pude constatar a partir das entrevistas que realizei e das conversas que empreendi, tanto com membros do Congado quanto como outras figuras a ele relacionadas (pároco local e historiadores da cidade), é que a constituição do grupo é baseada numa tentativa de recriação de outros Congados que já existiram na cidade em tempos mais pretéritos. Uma das ex-presidentes do Grupo revela, a partir da fala reproduzida abaixo, como foi o (re)surgimento do Congado em Minas Novas:

O Congado aqui em Minas Novas voltou com Dona Neide Freire. Era uma pessoa muito especial, muito ligada nessas coisas de cultura. Ela sempre teve ligada a toda movimentação que acontecia aqui em Minas Novas, com as coisas da Igreja, da juventude... Ela começou a organizar o Congado em 1972, quando leu sua história no livro “Festa Mineira”, que falava sobre os escravos pretos e as danças que eles faziam. A partir daí surgiu a dança do Congado em Minas Novas. Na verdade já existia antes. Por isso a Dona Neide foi procurar aqueles pretos mais velhos que conhecia a festa por causa dos seus pais e avós. Aí junto com a Dona Neide o povo começou a organizar a festa. (Congadeira)

A fala transcrita abaixo de outra congadeira, também ex-presidente do grupo e componente da coletividade desde sua reestruturação na década de 1970, revela como foi o “reavivamento” do Congado de São Benedito.

Eu lembro que a Dona Neide foi chamar a gente lá em casa pra reviver o Congado. Eu sabia de umas músicas que a gente cantava com a mãe e o pai da gente, aí nós fomos dançar. Era pouquinha gente. Todo mundo ajudou a fazer umas músicas novas. Dona Neide mandou fazer pra nós umas roupas de chita, ela falava que era pra ser desse jeito porque isso era do Vale. A gente usou essas roupas por uns dois ou três anos, mas depois num quisemos mais não. Com o tempo Dona Neide foi distanciando do grupo, aí a gente passou a fazer as roupas de outro jeito e mudar também umas outras coisas no Congado. (Congadeira,)

Como se pode notar, o Congado de São Benedito é fruto de uma reinvenção de tradições, reinvenção esta que em muito se assemelha àqueles aspectos dos sentidos e permanências da tradição discutidos por Hobsbawn (1997[1983]) e que problematizei no primeiro capítulo desta dissertação. Nessa medida, são muitas as indicações que pude observar na convivência com os congadeiros e congadeiras que apontam para esta tentativa de estruturação de uma organização do grupo baseada numa recuperação dos aspectos de outros tempos da história negra de Minas Novas, que chega ao presente de forma reminiscente. Concebo que muito da forma de construção das hierarquias no grupo se estabelecem em função desse fato. A razão de salientar sobre este aspecto que especifica o Grupo de São Benedito é o de apontar que a elaboração das tensões, disputas e

hierarquizações de sua composição estão, mais fortemente que em outros grupos, latentes e em aberto. Para mim, isto em nada torna o histórico do grupo de menor significação. É fato que todos os grupos de Congado, assim como todas as outras coletividades sociais, estão em permanente transformação. Não é uma história longa, para utilizar uma expressão de Massey (2008[2005]), que credita ao grupo a complexidade de suas identidades, mas a profundidade e a complexidade dos emaranhados simbólicos que estes grupos estabelecem para construir seus aspectos identitários e de alteridade. Baseado em minhas observações, o que posso interpretar é que em relação a outros grupos de Congado, e ao de São José do Triunfo em especial, o Grupo de São Benedito está mais aberto para realizar transformações em sua estrutura. As conexões existentes nesse grupo possuem, dessa maneira, uma velocidade de transformação muito maior que em São José do Triunfo.

Assim como no Congado de São José do Triunfo, a forma de disposição espacial do grupo de São Benedito também revela sobre as hierarquias constituídas em seu interior e sobre as relações de poder que nele se estabelecem. Neste Congado, a distribuição dos seus membros durante o cortejo não é realizada em filas, mas em aglomerações. À frente do grupo estabelece-se o grupo de mulheres que o compõe. Estas, vestidas com saias longas, blusas e lenços na cabeça são responsáveis por responder aos versos cantados pelos homens e por realizarem as danças mais expressivas daquela coletividade. Ainda mais à frente destas mulheres, uma delas carrega o standard do Congado de São Benedito, onde além da estampa do santo está grafado também o nome do grupo. A cor das vestimentas que elas utilizam varia de festa para festa. Presenciei festejos em que elas usavam roupas brancas, outros em que eram marrons e outros ainda em que trajavam verde. As cores das roupas dos homens que compõe o grupo estão sempre relacionadas ao das mulheres, vindo sempre num tom um pouco mais escuro. Estes usam calça, camisa, paletó e chapéu. Os homens se posicionam, na arquitetura do cortejo, sempre na retaguarda do grupo, lugar onde eles tocam seus instrumentos (violas, caixas, reco-reco, sanfona e padeiro) e de onde cantam os primeiros versos das músicas, respondidos imediatamente pelas mulheres. Como não há uma composição imperial dentro do grupo, não há diferenças de vestimenta entre os membros de maior hierarquia, no caso presidente, vice e os demais membros. Esses também não se localizam em posição de maior destaque.

É interessante notar na composição do Grupo de São Benedito que nos últimos anos tem havido uma mobilidade entre a localização dos membros do sexo feminino e os do sexo masculino. Duas das componentes do grupo deixaram de trajar os saíões tradicionalmente utilizados pelas mulheres, migrando para a parte ulterior do grupo, onde

se tornaram instrumentistas e puxadoras dos versos que abrem cada música das festividades. Neste trânsito, passaram a utilizar das mesmas vestimentas que os homens, que possuindo apenas cortes diferentes são mais justas no corpo e com desenhos que realçam os decotes. Na mesma medida, há também um componente do sexo masculino, que embora continue utilizando da vestimenta comum aos homens, abandona a retaguarda do grupo para assumir sua dianteira, indo dançar junto às mulheres e responder ao verso das músicas junto delas. Há que se ressaltar que, apesar desta modificação dos lugares ocupados no grupo por estes “festeiros transitantes”, não há um olhar daquela coletividade que trata como feminização do corpo do homem sua conversão de uma posição de instrumentista para a de dançador junto às mulheres, assim como não há uma concepção de que as mulheres que se tornam instrumentistas passam por um processo de masculinização.

As crianças distribuem-se pelo grupo a partir da mesma lógica que os adultos. Meninas junto com as mulheres, meninos com os homens. Tais crianças exercem ainda as mesmas funções que os mais velhos: meninas dançam, meninos são instrumentistas. Nota-se na disposição espacial do cortejo que as regras para desempenho das performances do grupo são muito menos rígidas quando comparadas à São José do Triunfo. Seus membros dançam mais livremente e têm de se atentar a menos aspectos rituais. É comum neste grupo, por exemplo, a ingestão de bebida alcoólica durante os festejos, como cachaça e cerveja, assim como uso do cigarro, ação que não seria de modo algum tolerada em São José do Triunfo durante os momentos de cortejo e reunião do grupo. A disposição espacial dos grupos pode ser visualizada nas FIG. 5 e 6 .

Esta estrutura organizativa que baliza a composição dos Congados tem, obviamente, por função criar mecanismos que contribuem para que os grupos se mantenham ativos, com dinâmicas fluídas e estruturalmente bem aparelhados para que possam realizar suas festas e ir ao encontro de outros festejos. Há, porém, outros elementos envolvidos nestas minuciosas elaborações de organização que o grupo realiza. Neste sentido, identifiquei juntamente com Marisa Barletto (2009; 2008) outros aspectos que estão envolvidos nesta atividade organizacional de grupos de Congado. Através dela os agrupamentos produzem e mantêm uma série de ações hierárquicas, produzindo *pedagogizações*⁵³ que atuam na produção/manutenção de identidades sociais e espaciais.

⁵³ A pedagogização é uma expressão usada por Foucault para referir-se aos sistemas de controle, vigilância e punição organizados pelos discursos pedagógicos, constituindo um tecido normativo de subjetividades. Tal tecido normativo é acionado pelos dispositivos de saber, que podem ser jurídicos (normas de conduta institucional), científicos (sistemas de campos científicos) ou outros que se constituam como práticas discursivas de poder.

Dessa forma, em muitos de seus mecanismos, as dinâmicas festivas dos grupos de Congado acabam por criar desigualdades nas formas de acesso ao poder, que acabam por culminar em normatizações que atuam e sancionam medidas para os corpos. É o que ocorre, por exemplo, com a exclusão da participação de mulheres na banda de Congo de São José do Triunfo, onde práticas normativas se estabelecem a partir de tensões relacionadas ao poder, fazendo com que alguns sujeitos, através de uma lógica instauradora de desigualdades de gênero, concebam o corpo da mulher como inapto para ocupar algumas posições de centralidade no evento festivo, neste caso os aspectos públicos da festa.

Nesta medida, como aponta Foucault (1998[1975]), diferentes situações e lugares de nossa sociedade fazem uso de sistemas punitivos que acabam por trabalhar na produção de sujeições, normatizações e adestramentos. Sem, obviamente, utilizar de uma lógica maniqueísta e sem querer dotar as práticas do Congado de aspectos apenas de tensionamento, acredito poder sugerir, baseado em Foucault, que no interior das dinâmicas dos grupos e em suas práticas organizativas são criadas “economias políticas dos corpos”. Através de “suaves” e sutis métodos de coerções, discursos são criados para os diferentes corpos que o compõe, gerando, em alguns casos, a tentativa de criação de uma certa docilidade e submissão de alguns corpos. Esta assertiva deve mais uma vez ser ilustrada com as posições de segregação da mulher no interior da banda de Congado de São José do Triunfo. A citação abaixo de reflexões de Foucault a respeito dos sistemas punitivos e normativos que permeiam diversos campos de nossa vida social abre campo ainda para que possamos pensar outros aspectos de hierarquização relacionados com a estrutura organizativa dos grupos de Congado.

Na essência de todos os sistemas disciplinares, funciona um pequeno mecanismo penal. É beneficiado por uma espécie de privilégio de justiça, com suas leis próprias, seus delitos especificados, suas formas particulares de sanção, suas instâncias de julgamento. (...) Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, falta de zelo), da maneira de ser (grosseira, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes ‘incorretas’, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). (FOUCAULT, 1998[1975], p. 149)

Uma série de elementos descritos acima a respeito da dinâmica organizativa dos grupos de Congado estabelece paralelo com estes aspectos apontados pela reflexão de Foucault. A existência da função de fiscal e a lista de presença que causa exclusão de participantes no Congado de São José do Triunfo, ou a estruturação rígida em hierarquia na

composição da mesa diretora do Congado de São Benedito - que cria uma série de funções resguardadoras de posições de poder e privilégios -, é exemplificação disso.

Considero que esses apontamentos realizados são de importância porque acredito que é a partir desses processos que as normatividades, que atuam na formulação e manutenção das desigualdades de gênero, são geradas e efetivadas dentro do grupo. São nas sutis, embora eficazes práticas de organização, que emergem processos que produzem e confirmam desigualdades nas tarefas desempenhadas, na valorização dos corpos relacionados com o desempenho de cada uma das atividades e na ocupação dos lugares de maior privilégio na composição do grupo. Ao apresentar o ciclo festivo dos Congados outros elementos relacionados com estas tensões de poder e de normatizações ganharão mais nitidez.

4.3.2 - Ciclo festivo dos Congados

Acompanhei, na condição de pesquisador, cinco Festas do Rosário no distrito de São José do Triunfo desde o ano de 2006, além de três festejos em comemoração ao “13 de maio” que o grupo realiza todos os anos e dos diversos ensaios que empreende para as festas. Em Minas Novas, estive presente em duas Festas do Rosário, nos anos de 2009 e 2010; uma Festa de São Benedito, no ano de 2010; e uma festa de Nossa Senhora da Gruta, também no ano de 2010; em todos estes festejos o Grupo de São Benedito esteve presente na condição de participante. A apresentação das estruturas rituais que os grupos pesquisados compõem será baseada, dessa maneira, na observação dos festejos que acompanhei nas referidas situações, além dos relatos sobre a dinâmica destes eventos que os grupos me confiaram em momentos não festivos.

O ciclo festivo dos Congados em Minas Gerais ocorre entre os meses de maio e outubro. Este intervalo é estabelecido para que as festividades da coroação de reis aconteçam em momentos diferentes de outras importantes datas do calendário festivo católico, como a quaresma, a Semana Santa e as festas natalinas. Durante o período em que os reinados estão abertos, acontece uma série de festejos dos grupos, o que inclui a realização de ensaios, o acontecimento das principais festas e o cumprimento de outros compromissos, como a visita a outras festas de coroação de reis e a outras festividades negro-católicas.

Em São José do Triunfo o calendário festivo é aberto com a Festa de “12 pra 13”. Realizado no mês de maio, esse momento celebra a abolição da escravatura ocorrida no Brasil no século XIX. Os próximos eventos do grupo são os ensaios para a sua “grande

festa”. Estes ocorrem entre os meses de junho e setembro, encerrando-se, portanto, dias antes da Festa do Rosário, que no distrito ocorre em outubro. A participação do grupo em festejos de outras comunidades atualmente é, como apontam os congadeiros, mais restrita do que já foi em outras épocas, embora o grupo ainda viaje entre os meses de maio e outubro para participar de outras coroações de reis.

Em Minas Novas, o calendário festivo relacionado com o Congado de São Benedito tem sua abertura realizada com a Festa do Divino, que se inicia no início do mês de junho na área rural da cidade. A bandeira do Divino “roda” de casa em casa percorrendo grande parte da área rural. Nesta festa o grupo de Congado faz pequenas participações. A presença do Congado de São Benedito é estabelecida mais pela presença individualizada de membros do que pela composição completa do agrupamento. Isto ocorre porque a festa é realizada diariamente, ao cair da noite, ao longo de várias semanas. A Festa do Rosário, iniciada com a abertura da novena no começo da segunda quinzena do mês de junho, é um dos dois principais compromissos festivos do grupo. Este envolve-se ativamente ainda na realização da Festa de São Pedro, realizada no final de junho, e na Festa de Nossa Senhora da Gruta, ocorrida no mês de agosto. Atualmente a Festa de São Benedito é realizada em outubro, mês em que o grupo participa de vários outros festejos na região e no qual encerra seu calendário festivo anual.

Passemos, então, à apresentação dos festejos elaborados e frequentados pelos Congados de São Benedito e de São José do Triunfo.

A Festa do “12 pra 13”

A festa de comemoração pela passagem da data de aniversário da abolição da escravatura no Brasil é realizada apenas pelo grupo de São José do Triunfo. Os congadeiros apontam que a motivação deste festejo é a de realizar celebrações em torno da figura da Princesa Isabel, personagem marco, na concepção do grupo, para a abolição da escravatura. Este festejo, juntamente com a Festa do Rosário, se constitui no acontecimento mais importante para a Irmandade de Negros do distrito.

Nesse evento, os participantes da festa, pertencentes ou não ao grupo, reúnem-se na casa do Capitão da Banda para realização de uma ladainha, momento de reunião em torno de um altar composto por velas, flores, incensos, orações e bandeiras com a figura de Nossa Senhora do Rosário, um panfleto de Nossa Senhora de Aparecida e as imagens de Santa Efigênia, São Benedito e da “Rainha Isabel”. O grupo de congadeiros entoava músicas da Irmandade e reza orações católicas. A festividade acontece na passagem do dia doze

para treze de maio e é realizada com a presença de um grande número de pessoas não pertencentes ao grupo, mas moradoras do distrito. É servido um café bastante farto durante esta jornada a todos aqueles e aquelas que acompanham a ladainha.

Após a ladainha ocorrida no interior da casa, a banda de Congo se reúne no espaço da rua próximo ao local onde foram realizadas as orações que abriram a noite festiva. Nesta ocasião são entoadas algumas músicas que remetem ao período escravocrata no Brasil e que apontam sobre a condição do negro neste período, como é possível perceber na letra da música transcrita abaixo.

“No tempo do cativo, quando o senhor me batia.

No tempo do cativo, quando o senhor me batia.

Eu rezava pra Nossa Senhora, meu Deus, como a pancada doía

Eu rezava pra Nossa Senhora, meu Deus, como a pancada doía.”

Após realizar cantorias e manifestar alguns elementos rituais, que podem ser vistos completos durante a Festa do Rosário, o grupo se dirige até a Igreja do distrito, aonde não chega a entrar, apenas entoa cantorias em seu pátio. A coletividade que acompanha o festejo volta então junto à banda de Congo até a casa do Capitão da Banda, onde o evento é encerrado. Este festejo inicia-se por volta das vinte horas e se estende até por volta das duas horas da madrugada.

Os Ensaios

Assim como a Festa de “12 pra 13”, os ensaios também só ocorrem entre os membros do Congado de São José do Triunfo. O grupo de São Benedito diz não ser necessário este tipo de reunião, já que o grupo se encontra várias vezes durante o ano para celebração de diversas festas. Os ensaios em São José do Triunfo se constituem em momentos de preparação da Festa do Rosário. Estes se iniciam entre o fim de junho e o início de julho, estendendo-se, portanto, por três meses. Não há um número fixo de ensaios que o grupo realiza a cada ano. Nos anos que acompanhei aquela coletividade os ensaios foram numa média de quatro, geralmente um a cada mês.

Os ensaios são realizados no quintal da casa do Capitão da Banda nos domingos à tarde. Neste espaço o grupo se reúne para ensaiar as músicas e danças que serão entoadas e realizadas na festa, bem como para decidir detalhes sobre o acontecimento desta. Os ensaios geralmente têm duração de três horas e neles estão presentes, além dos tocadores

de instrumentos na banda, o Rei Congo e a Rainha Conga, o Capitão da Banda, o Capitão do Meio, as bandeireiras e outras pessoas que sempre vão assistir a este evento, geralmente mães que acompanham seus filhos até o local e meninas parentes de integrantes da banda.

Durante os ensaios os componentes da banda estão sempre à paisana⁵⁴. Chamadas nominais são sempre realizadas para registro da presença dos congadeiros. Os ensaios são “regidos” pelo apito do Rei do Meio e do Rei Congo, que relembram as letras de músicas e realizam junto ao grupo exercícios musicais para que aprimorem suas habilidades de manuseio de instrumentos e de canto e dança.

No ensaio, a maior parte dos elementos constituintes da festa pode ser observada. Os deslocamentos entre a casa do Capitão da Banda e o espaço da rua próximo a esta são efetuados diversas vezes, onde o grupo pode fazer-se e refazer-se em inúmeras figuras espaciais, simulando as trajetórias entre os diversos lugares que são visitados e configurados durante a festa. A dimensão temporal é também amplamente explorada durante o ensaio, o que é percebido a partir das muitas músicas e embaixadas proferidas e apresentadas pelos guardiões da memória a fim de exibirem aspectos de outros tempos vividos pela irmandade para os participantes mais novos do grupo. As questões hierárquicas neste momento podem ser observadas na forma de estruturação do ensaio, visivelmente comandado pelos guardiões da memória e caracterizado pela invisibilidade da mulher, que só se fazem presentes no espaço festivo que ali se formula a partir das bandeireiras e da Rainha Conga. As outras mulheres presentes no local, ainda que em grande número, apenas assistem de longe às atividades da banda de Congo.

A observação da realização dos ensaios se constituiu em um dos momentos em que pude apreender o maior número de questões sobre a estruturação do grupo. Como houve uma abertura para que eu estivesse presente em todos os seus acontecimentos, pude observar como são constituídas falas que reiteram as hierarquias que compõe o grupo, as maneiras como são construídas seus elementos identitários e de alteridade, assim como receber explicações mais pormenorizadas sobre os elementos simbólicos e rituais da festa, questões que os congadeiros faziam questão de expor para mim mesmo quando eu não realizava questionamentos. Nessa medida, concordo com Duvignaud (1983[1974], p. 179), que “o ensaio não é uma execução menor; ele é a própria execução, imitada pelos músculos, pelo pensamento, como mensagem mental e corporal que ainda não conquistou

⁵⁴ Termo utilizado pelos congadeiros para designar os momentos de reunião da banda em que eles utilizam apenas do casquete como adereço que os identifica como membros da banda. Casquete é uma espécie de gorro branco confeccionado pelos próprios integrantes da banda, o termo que vem do francês é traduzido como boné.

a sua extensão visível representável”. São os ensaios, pois, de alguma maneira, a própria festa.

As novenas

Os dois grupos realizam novenas. Em Minas Novas, o início da novena é marcado pela realização da Quinta-feira do Angu, que ocorre na madrugada do dia 14 para o dia 15 junho, nove dias, portanto, antes do início da Festa do Rosário. Este acontecimento é marcado pela busca de água no Rio Fanado, pelo alvorecer, para que seja realizada a lavagem da Igreja do Rosário. Após esta lavagem, os festeiros, que serão as pessoas coroadas durante a festa, oferecem alimentos para todas as pessoas que participaram do cerimonial. No passado, o único alimento oferecido pelos festeiros era o angu, por isso a denominação do evento de Quinta-feira do Angu. A maioria dos inícios das novenas também já não é realizada no quinto dia semana. No dia posterior à lavagem da Igreja, a novena passa a se realizar diariamente às 19 horas, tendo seu ciclo concluído com o hasteamento do mastro para realização da festa, no dia 23. Na estrutura ritual da festa de São Benedito não há a realização de novenas.

Em São José do Triunfo, a novena, como todos os outros momentos iniciais dos eventos festivos do Congado, principia na casa do Capitão da Banda de Congo. Este evento tem seu início na primeira sexta-feira do mês de outubro. Após a reunião para cantar e dançar conjuntamente algumas músicas, o grupo segue para a Igreja do distrito, onde é realizada uma missa que marca o início da novena.

A missa, celebrada na Igreja, somente em seu momento inicial e final faz referências diretas ao Congado, sendo que a maior parte da celebração segue em sentido completamente contrário à festividade. Nem a primeira leitura, nem o evangelho (e seus comentários pelo padre) ou as preces - momentos da missa que fogem do rito comum de todos os dias - costumam fazer alusões ao grupo ou à Nossa Senhora do Rosário. Durante o momento “oficial” da missa a irmandade também não se “manifesta” nenhuma vez. Somente após a bênção final proferida pelo padre o grupo pode fazer suas cantorias e realizar algumas embaixadas, isso dentro da Igreja junto às pessoas que ainda lá permanecem, que geralmente são em número considerável.

Ao sair da Igreja o grupo realiza, ao performar através de danças, alguns desenhos espaciais em seu pátio. A banda ao deixar este local segue em cortejo até as casas do Capitão da Banda e do Rei Congo. Por toda a semana seguinte a novena continua realizando celebrações na Igreja, até a chegada do dia da “grande festa”.

Os levantamentos de mastro

Os eventos da Festa do Rosário propriamente dita iniciam-se, tanto em Minas Novas quanto em Viçosa, a partir dos levantamentos de mastro. São estes rituais que marcam o fim da novena e o início dos aspectos rituais mais diretamente ligados à coroação dos reis festeiros. Na festa das duas localidades há a existência desse reinado. O que os caracteriza é que eles recebem e permanecem com a coroa por apenas um ano, passando-a para outros reis no ano seguinte. São deveres do reinado de festeiros, além de atuar em aspectos da organização das festas, oferecer alimentos para todas as pessoas que as acompanham.

Em Minas Novas, além da Quinta-feira do Angu, o único outro momento da novena em que o Grupo de São Benedito se faz presente é o dia do levantamento do mastro. Durante este nono dia festivo, é realizado desde a manhã o encontro dos vários grupos que irão compor o cortejo do mastro durante a noite. Estes grupos se reúnem para cantar e dançar juntos músicas com sentidos religiosos e outros de cunho popular, que expressam suas vivências diárias. Durante a noite, enquanto a novena acontece no interior da Igreja, o Congado fica em seu pátio entoando músicas e fazendo batuques à espera de que aquele momento se encerre para dar início aos rituais do mastro. A partir do fim da novena se forma um grande cortejo com a participação de diversos grupos étnico-religiosos, como os tamborileiros e os tocadores de taquara, que conjuntamente seguem até a casa da rainha e do rei festeiro para buscarem, a partir de uma procissão, partes do mastro, que é erguido em frente à Igreja com a realização de um exuberante e extenso *show* pirotécnico. Este é o último evento relacionado com a festa que ocorre no dia 23.

Na Festa de São Benedito a busca do mastro na casa dos reis festeiros e seu levantamento em frente à Igreja do Rosário acontecem de forma muito semelhante à estrutura ritual desenvolvida na Festa do Rosário. O levantamento do mastro ocorre ao fim do primeiro dia de festa e é também marcado por grande espetáculo de fogos.

Diferentemente de Minas Novas, não há uma data fixa para realização da Festa do Rosário em São José do Triunfo, o que é estabelecido é que ela ocorre geralmente no segundo fim de semana de outubro. Dessa maneira, enquanto em Minas Novas o mastro pode acontecer em qualquer dia da semana, em São José do Triunfo ele acontece sempre em um sábado. Para a realização do levantamento do mastro em São José do Triunfo, mais uma vez o grupo se reúne na casa do Capitão da Banda. Após este momento o grupo começa a deslocar-se espacialmente pelas ruas do distrito a fim de montar o cenário da festa. Com esta ação ritual, o Congado, e aqueles que o acompanham, saem em busca do

mastro e da bandeira na casa do reinado festeiro, para que enfim possam, na frente da Igreja, ambientar um dos momentos considerados como ápices do primeiro dia da festa. Neste percurso são entoadas cantorias que indicam que chegou o dia de se festejar a Senhora do Rosário: “Hoje é dia, hoje é dia, hoje é dia do Rosário de Maria”.

Como é de tradição, tanto os festeiros em Minas Novas quanto os de São José do Triunfo, oferecem refeições para todos e todas que acompanham a festa. São refeições muito fartas com grande quantidade e variedade de alimentos. Em São José do Triunfo, a banda possui músicas específicas de agradecimento para aqueles e aquelas que oferecem a refeição: “Deus lhe pague seu café e também sua merenda. Os perigos que houver, Nossa Senhora lhe defenda”.

Ao retornar à casa do Capitão da Banda, a banda de Congo começa a anunciar o fim do evento do sábado à noite, para tanto cantam: “Oh entende, oh entendê, Nossa Senhora da Conceição. Acabou a nossa festa, acabou a procissão.” E também: “A banda vai, vai recolher; com muita alegria olê, lê; com muito prazer.” Esta etapa da festa se finda em São José do Triunfo por volta das duas horas da madrugada. Neste momento grande parte das pessoas se recolhe em suas casas para repousar um pouco, sobretudo as crianças que participam da banda ou acompanham o evento, os adultos mais jovens costumam permanecer acordados até a alvorada em bares que ficam abertos por toda a noite em função do movimento gerado pela festa.

A Alvorada

Em Minas Novas, como já descrito acima, a alvorada realizada durante o período festivo é realizada na Quinta-feira do Angu. Em São José do Triunfo, por sua vez, ela é realizada na madrugada do dia em que ocorre a coroação dos reis festeiros. Nesta localidade, a alvorada inicia-se às quatro horas da manhã. Neste momento a banda geralmente fica desfalcada de grande parte de seus membros e é praticamente inexistente a presença de crianças. Fato relevante nesta ocasião é a elevada proporção de mulheres no evento. Algumas mulheres, casadas com participantes da banda de Congo ou filhas de membros do grupo, me apontaram este momento como sendo o que de fato ocorre uma festa das mulheres, já que, segundo algumas delas, são elas que têm de sustentar a festa quando os homens se mostram demasiadamente cansados. De fato, pude observar que na alvorada há maciça presença de mulheres, que com passos bastante extravagantes, grandes deslocamentos em torno da banda e com muito riso marcam seu momento de “visibilidade” na paisagem do Congado. É somente neste momento que elas podem

também fazer usos dos instrumentos musicais e se tornarem “de corpo presente” nos aspectos rituais realizados pela banda de Congo.

A alvorada também se inicia a partir da casa do capitão da Banda. De lá o grupo segue até um cruzeiro permanentemente instalado próximo à Igreja e que recebe ornamentação especial para o dia da festa. Neste local, o grupo realiza as primeiras orações do dia fazendo preces para o sucesso da festa e para o bem-estar de todos segundo a benção de Nossa Senhora do Rosário. Logo em seguida, o grupo faz no pátio da Igreja uma manifestação anunciando que a festa já está em movimento. A partir daí a banda caminha por grande parte das ruas do distrito a fim de fazer anúncios sobre o que ocorrerá nas festividades de Nossa Senhora do Rosário.

Este momento é um dos que deixam mais visíveis como a festa é narrada pelo grupo durante seu percurso pelo distrito. As músicas além de comunicarem a programação e os sentidos da festa fazem também descrições sobre o espaço que ela percorre ou num outro tempo e espaço percorreu. É cantada desde a topografia do distrito até a posição das estrelas do céu, a música que se segue corrobora a questão das anúncios que o grupo faz ao percorrer o distrito pela madrugada: “É de manhã cedo, é de madrugada/ Levanta cedo, missa cantada/ É de manhã cedo, já rompeu aurora/ levanta cedo, é às quinze horas.”

A alvorada termina entre sete e oito horas da manhã, após o grupo tomar um reforçado café na casa dos reis festeiros. Neste momento, as pessoas novamente se recolhem para que por volta das onze horas da manhã possam estar recompostas para a última grande etapa da festa.

Festa do Rosário de São José do Triunfo

O último momento dos rituais festivos de celebração a Nossa Senhora do Rosário pelo Congado de São José do Triunfo inicia-se com reuniões do grupo de Congado composto com a vestimenta da festa. Trajando seus capacetes espelhados e com fitas multicores, além de seus saíotes azuis ou rosas sob camisas e calças brancas, o grupo avança sobre o espaço da rua onde começa a constituir o cortejo festivo. Este cortejo é composto inicialmente, além da banda e do reinado permanente, por um grupo de 15 casais de adolescentes trajando roupas aristocratas. Uma fanfarra é também contratada todos os anos para compor esse agrupamento festivo. Após se reunir e realizar algumas manifestações rituais que representam a aparição de Nossa Senhora do Rosário, a banda de Congado se divide em duas. O grupo se decompõe entre os que possuem vestimenta rosa e os que possuem vestimenta azul. Uma parte do grupo segue até a casa do Rei Festeiro e a

outra até a casa da Rainha Festeira, onde é oferecido um almoço por estas figuras da hierarquia da festa. Junto destes participantes da banda seguem os outros participantes da festa e os que a assistem. A fanfarra, por exemplo, que sempre costuma participar da festa, segue um destes grupos. O grupo de adolescentes do distrito, convidados para compor o cortejo, também se divide em rapazes e moças, para que cada segmento acompanhe um dos fragmentos da banda de Congado.

Após este almoço a banda segue em cortejo para buscar em suas casas “Princesa Velha” e “Princesa Nova”, “Rainha Velha” e “Rainha Nova”, “Príncipe Velho” e “Príncipe Novo”, “Rei Velho” e “Rei Novo”, figuras que compõem o Reinado Festeiro e que se constituem em “peças” fundamentais da celebração. Recebem a adjetivação de “velhos” aqueles que repassarão suas coroas e de “novos” aqueles que a receberão. Os novos “empossados”, ainda sem suas vestimentas de “majestade”, só na Igreja recebem a coroa e a capa de Reis da Festa. Durante todo o percurso de busca destes reis, há a realização de uma série de aspectos rituais que pelas ruas do distrito vão teatralizando o histórico de passagem dos negros da África para o Brasil. Os Vassallos e Secretários do rei vão à frente do grupo encenando danças de lutas com espadas, elemento de caráter tanto luso quanto afro presentes no festejo. Os instrumentistas apresentam-se como que soldados que escoltam as realezas da festa, tanto a permanente como a de festeiros de um ano específico. As músicas entoadas completam os atos rituais que a partir do trânsito pelo espaço encenam os rituais de aparecimento de Nossa Senhora do Rosário para os negros, a constatação de sua condição de sofrimento e sua posterior libertação pela força do sagrado.

Depois de serem apanhadas todas as figuras necessárias à formação do Reinado, a banda de Congo segue até a Igreja onde se inicia a missa que dará trono ao reinado do novo ano. A Missa Conga, que começa por volta das quinze horas, além de manter todos os ritos habituais dos dias comuns incorpora alguns dos elementos do Congado e consequentemente das religiões de orientação afro. Mesmo que em tensionamento com os aspectos apostólico-romanos de orientação europeia da Igreja Católica, o grupo de Congado consegue impor as heranças de sua ancestralidade e origem.

Durante a missa a Irmandade entra pelo adro sacro da Igreja com suas cantorias e batuques que transformam os ares instaurados pela religiosidade ocidental. O padre negro substitui o padre branco especialmente no dia da festa, marcando ainda mais a conquista do espaço pelo Congado na Igreja. As embaixadas e músicas de orientação rítmica e de composição africana completam as transformações sofridas pelo espaço católico de origem

européia para a instauração do catolicismo popular brasileiro. O Congado faz a festa no palco que monta para si sobre a estrutura que lhe é “oferecida”.

É mais especificamente no fim da missa que a Igreja se torna de fato um espaço do Congado. Embora o grupo tenha ocupado aquele espaço durante todo o momento da missa, é em seu encerramento que a celebração se torna unicamente do Congado. É aí que se realiza a transição de Reinados Festeiros, com a troca de coroa entre os Reis, Rainhas, Príncipes e Princesas antigos e novos. É aí também que os integrantes da banda apanham o microfone para proferirem suas embaixadas e solicitar que os participantes e acompanhantes da festa sigam as músicas do grupo e respondam aos dizeres por eles propostos.

Após a realização da missa, o grupo novamente em cortejo leva até suas casas o Reinado Festeiro, sendo que no percurso mais uma vez é oferecido lanche aos que participam e aos que assistem à festa. Com os membros do Reinado entregues em suas devidas casas, o grupo retorna até a casa do Capitão da Banda e faz cantorias e orações que marcam a finalização da festa. Chega ao fim o calendário de festividades do Congado para o ano.

Um das fontes principais fornecedoras do entendimento da Festa do Rosário e de todos os eventos a ela relacionados, como a alvorada, o levantamento do mastro e as novenas, se constituiu no DRP que realizei junto aos membros do Congado de São José do Triunfo. A partir das técnicas do Mapeamento Histórico e da Caminhada Transversal pude conhecer detalhadamente os arranjos realizados no festejo, assim como a inserção de diferentes sujeitos nestes eventos.

Para realização do Mapeamento Histórico, reuni num local os participantes dos festejos e pedi que eles e elas, numa cartolina e com um grande número de pincéis, representassem e apresentassem como se organiza espacialmente o distrito de São José do Triunfo a partir da Festa do Rosário. Desta maneira, os homens e mulheres que participam das festas apresentaram a cartografia simbólica que o Congado imprime ao distrito. Além de desenharem, solicitei que eles e elas apontassem o que era e o que significava cada figura esboçada. Todo o processo foi gravado com imagem e som para que posteriormente eu pudesse descrever a realização da metodologia.

Como a preocupação de compreender as diferenças nas formas de apreensão, apropriação e qualificação do espaço pelos diversos sujeitos foi uma das tônicas deste trabalho, as técnicas do DRP foram utilizadas junto a dois segmentos que participam de maneiras diferenciadas da festa. Primeiramente as técnicas foram utilizadas junto aos

homens, considerados guardiões da memória no Congado; e num outro momento junto às mulheres que, embora participem da festa, não estão presentes na constituição da banda de Congo, símbolo maior das hierarquizações produzidas pelo evento. Assim, as técnicas permitiram perceber as diversas sutilezas e singularidades nas formas de conceber, vivenciar e rememorar o espaço e o tempo por homens e mulheres, tanto que as técnicas tiveram de ser reestruturadas para utilização entre estes dois grupos.

As figuras abaixo revelam as distintas formas de compreensão e representação do espaço pelos dois segmentos da festa que o desenharam. O mapa dos homens foi elaborado com uma preocupação de colocar o nome de todas as ruas que a festa percorre no distrito. O estabelecimento de uma proporção de distância métrica entre os elementos representados e sua disposição no “real” também foi uma tentativa efetuada pelos homens participantes do mapeamento. Em contrapartida, o mapa elaborado pelas mulheres seguiu uma racionalidade distinta, o tempo era a grande preocupação das participantes da feitura do mapa. As verbalizações sobre o significado de cada elemento representado se davam por uma lógica de aparecimento destes componentes no distrito, repetidas vezes associados à vida particular das informantes, que apontavam, por exemplo, a coincidência entre a data de surgimento de uma igreja ou rua com a de nascimento de um filho. (FIG. 7 e 8)

A Caminhada Transversal constituiu em percorrer junto aos guardiões da memória todo o trajeto que a festa faz ou já fez naquele lugar, a fim de que eu pudesse observar pelo distrito aquilo que eles apresentaram na elaboração do Mapeamento Histórico. Esta metodologia só foi possível de ser realizada junto aos homens. Como justificaram as mulheres, para se conhecer o distrito não era necessário que elas o percorressem junto a mim, eu deveria simplesmente elaborar questões daquilo que me interessava saber quando do momento em que elas estivessem na festa.

A realização da Caminhada junto aos homens foi bastante reveladora. O primeiro instante da utilização desta ferramenta já foi marcado de grande surpresa. Quando cheguei a São José do Triunfo, para percorrer junto dos informantes o espaço que eles haviam representado no mapa, um deles logo questionou: “Com qual escala vamos trabalhar agora?”. Isto foi revelador de como os sujeitos da investigação dominavam os códigos com os quais eu estava trabalhando. Esta mesma perspicácia foi visualizada em outros momentos. Fui aconselhado pelos informantes a fotografar todas as placas com nomes de rua durante a caminhada, de forma que não me perdesse no momento de registro das informações em meu diário de campo. Dessa maneira, os congadeiros de São José do Triunfo mostravam entender que a festa para nós pesquisadores e pesquisadoras funciona

como um labirinto que eles poderiam nos ajudar a percorrer ao utilizar dos códigos que eles julgavam ser os nossos parâmetros de interpretação da realidade: no caso, uma racionalidade cartesiana. No restante da caminhada, os congadeiros foram apontando o que significava cada ponto do distrito, se apoiando em ruas, casas antigas, igrejas e acidentes geográficos daquele espaço para refazer suas festividades de forma que eu pudesse conhecê-la.



FIGURA 7 - Croqui confeccionado junto aos homens em São José do Triunfo.

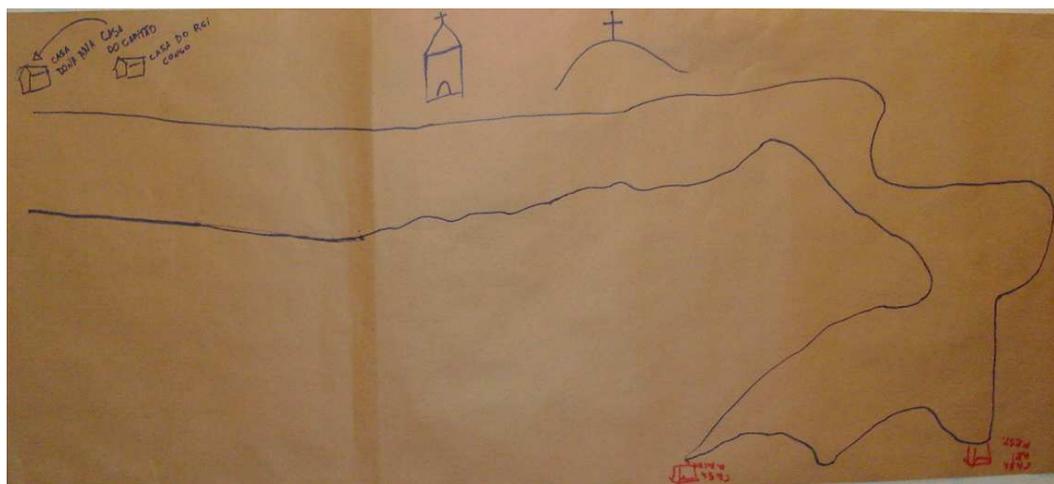


FIGURA 8 – Croqui confeccionado junto às mulheres em São José do Triunfo.

Festa do Rosário de Minas Novas

Os festejos religiosos ligados à afrodescendência em Minas Novas apresentam algumas especificidades. A Festa do Rosário, diferentemente da forma como é conduzida em outras cidades de Minas Gerais, não é realizada exclusivamente pelo grupo de Congado. Esse grupo, durante as celebrações, é apenas mais um dos convidados para a cerimônia, que ainda tem a presença de tamborileiros, da banda de taquara, da banda de música, da fanfarra da cidade, da diretoria da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Minas Novas e do povo em geral.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário, tradicionalmente celebrada em diversas cidades mineiras principalmente no mês de outubro, excepcionalmente em Minas Novas é realizada no mês de junho, coincidindo com os festejos de São João. Segundo relato de festeiros, teria sido no mês de junho, no dia 23, que a imagem da Santa surgira das águas do Rio Fanado, sendo encontrada por escravos; motivo pelo qual, ainda hoje, um dos pontos fortes da festa é a busca da imagem da santa no Rio Fanado e seu cortejo até a Igreja do Rosário.

Todo o evento é realizado nas proximidades da igreja de Nossa Senhora do Rosário. Em frente à igreja é montado o palco onde são celebradas missas e, após estas, realizados *shows* com cantores locais. Ao redor da praça são montadas barraquinhas para venda de comidas e doces.

A festa em Minas Novas apresenta uma característica peculiar representada pela busca da imagem no Rio Fanado, que banha a cidade. A solenidade realiza o traslado da imagem de Nossa Senhora do Rosário do rio à igreja. Atrás dos reis do Rosário toda a comunidade se dirige ao Rio Fanado. A comitiva da festa, acompanhado dos grupos folclóricos ou étnico-religiosos ligados às tradições da festa, dentre os quais o Congado de São Benedito, atravessa o rio em busca da imagem que se encontra do outro lado, em uma pedra. A imagem vem nos braços da comitiva que transfere a imagem ao povo que passa a conduzi-la até a igreja. Praticamente todos os participantes fazem questão de carregá-la, mesmo que por alguns segundos.

As festividades que acontecem em Minas Novas neste período reúnem um número expressivo de pessoas. O apogeu da festa é representado pela escolha dos reis para o próximo ano com cortejo processional, acompanhado de grupos de dançantes e cantores, chamados de guardas. As cantorias entoadas na festa falam de religião, mas através dos cantos lembram também os problemas sociais dos negros que conduzem grande parte da

festa. Os tambores têm papel marcante e imprimem ritmo aos cantos estando presentes em todo cortejo. Após realizar a missa para coroamento dos festeiros a festa é finalizada.

Como apontado já em outros momentos, nesta festividade o grupo de Congado participa como convidado, se constituindo em um dos mais importantes agrupamentos que compõem o cortejo. Mas sua festa acontece de fato na Festa de São Benedito.

Através das técnicas do DRP consegui compreender também diversos aspectos relacionados com a composição e dinâmica do Grupo de São Benedito. Realizei as mesmas técnicas que eu havia desenvolvido em São José do Triunfo. Tanto no processo de confecção do Mapeamento Histórico e da Caminhada Transversal, como no resultado destas técnicas, tive resultados semelhantes aos de São José do Triunfo. Os mapas tiveram feições semelhantes e a Caminhada Transversal só foi possível de ser realizada junto aos congadeiros. As mulheres não se dispuseram a realizar a caminhada pelo percurso da cidade. Estas também não permitiram que fotografássemos o momento de feitura do mapa. (FIG. 9 e 10)

Houve uma diferença, entretanto, no desenvolvimento da atividade. Busquei, a fim de manter características semelhantes ao que tinha sido realizado em São José do Triunfo, fazer o mapeamento separadamente com homens e com mulheres. Solicitei então ao grupo que eles se reunissem comigo de acordo com cada um de seus “segmentos”. Ao chegar aos locais para confecção dos mapas me deparei, entretanto, com mulheres para participarem do mapeamento dos homens, assim como homens para o mapeamento das mulheres. Dessa maneira, o processo foi realizado ora com predomínio de pessoas do sexo masculino, ora com pessoas do sexo feminino. O mapeamento acompanhou, portanto, a dinâmica que o grupo estabelecesse em outros momentos, qual seja, a de não manter rígidas normatizações para o acesso de corpos de diferentes sexos aos espaços da festa. Isto só veio mais uma vez confirmar a fluidez constituinte das normas de gênero no grupo. Abaixo são apresentados os mapeamentos.

Na Caminhada Transversal o grupo de homens percorreu comigo todo o espaço visitado pelos congadeiros e congadeiras nas festas de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário. As informações coletadas se encontram diluídas ao longo do texto.

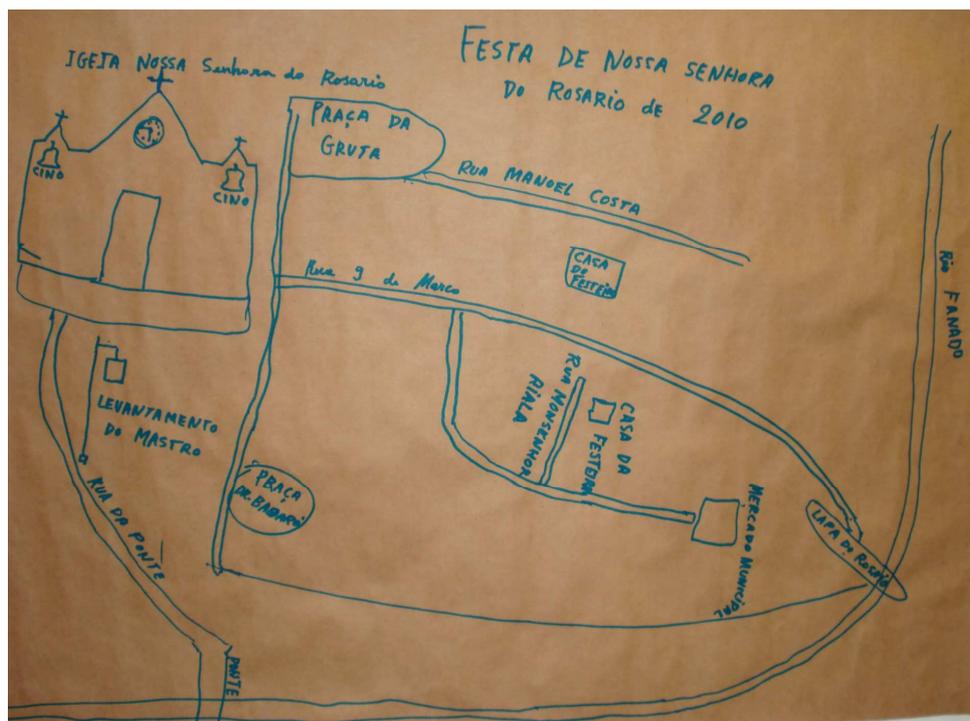


FIGURA 9 – Croqui da Festa do Rosário confeccionado com a predominância de homens em Minas Novas.

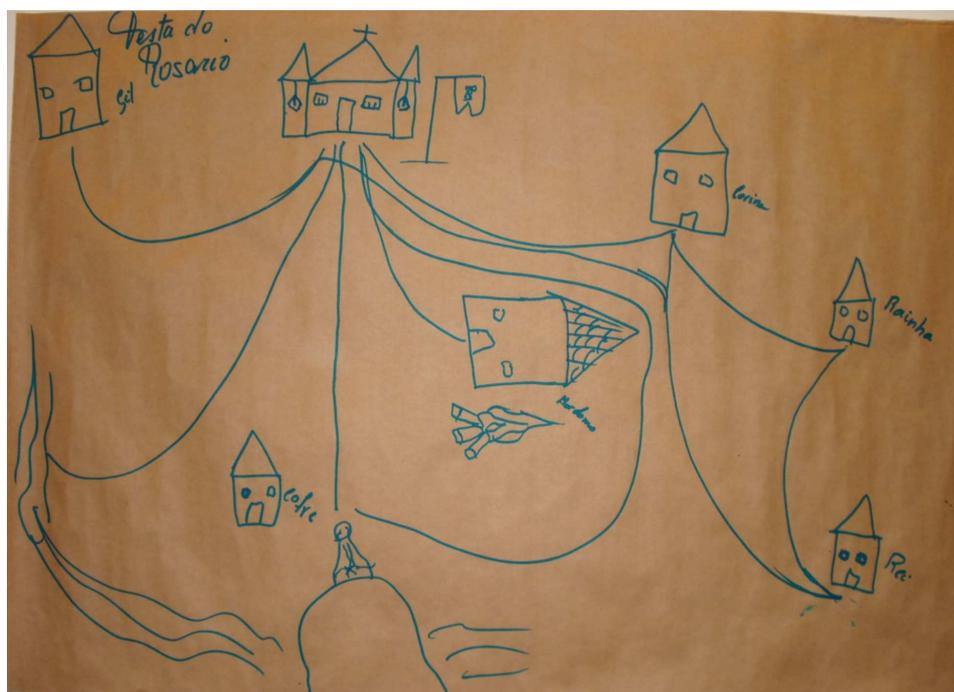


FIGURA 10 – Croqui da Festa do Rosário confeccionado com a predominância de mulheres em Minas Novas.

Festa de São Benedito

Dentre os festejos realizados no denso calendário festivo de Minas Novas, a festa de São Benedito é aquela que os congadeiros e congadeiras reconhecem como sendo sua própria festa. Embora participem em posições de centralidade de outras festas, como a do Rosário e a de Nossa Senhora da Gruta, é no festejo do santo negro que o grupo encontra seu ápice festivo.

Os congadeiros e congadeiras declaram reconhecerem como sua esta festa em função da história de vida do santo que nela é celebrado. Como ressaltam, São Benedito é um santo que desde o início de sua vida mostrou preferência e compaixão pelos pobres. Aos 21 anos de idade, este santo teria sofrido insultos públicos em função de sua cor. Sua atitude “digna e paciente” perante o fato, embora não resignada, teria sido reconhecida pelos franciscanos que logo passaram a desejá-lo como liderança. São nestes elementos que os membros do grupo se prendem para apontar o motivo de festejar o santo e se identificarem com sua história de vida. Em São José do Triunfo, embora o nome de São Benedito apareça inúmeras vezes nas cantigas do grupo, nas embaixadas e nas orações, não há nenhum festejo específico para este santo, fato que se repete por praticamente toda a Zona da Mata mineira.

Durante muitos anos a Festa de São Benedito em Minas Novas ocorreu no mês de julho. Nos últimos três anos a data da festa sofreu alterações. No ano de 2009 aconteceu em outubro, nos dias quatro e cinco do mês, esta última data é aquela em que em todo o Brasil se comemora o dia de São Benedito. No ano de 2010 a festa ocorreu no mês de setembro, nos dias 25 e 26. No ano de 2011 a festa está programada novamente para a data em que se comemora o dia do santo. Foi possível perceber em minha estadia em campo que tem se configurado entre a Igreja e os componentes do Congado um conflito em relação a esta questão. O grupo considera intransigência do pároco local querer mudar a data da festa, que acontecia há décadas no mês de julho. Um dos padres da cidade aponta, porém, que tem se tornado inviável a realização da festa neste mês em função das outras festas grandiosas que acontecem em curto período de tempo, como a de Nossa Senhora do Rosário e a de Nossa Senhora da Gruta. O que as indicações das entrevistas apontam é que este fato ainda gerará uma série de tensões entre o grupo e a igreja.

Na Festa de São Benedito de que participei, estiveram presentes inúmeros grupos folclóricos e étnico-religiosos, foram eles: Grupo de Tambor Rei Tiago, Grupo de Roda Alves e Porções, Grupo de Congado de Misericórdia, Marujada de Couto Magalhães, Banda de Taquara Bom Pastor e Grupo de Consciência Negra de Jenipapo de Minas.

A festa foi aberta com o Meio Dia Festivo, onde todos os grupos convidados se reuniram junto ao Congado de São Benedito para realizar intercâmbios de histórias, através de trocas estabelecidas através de cantos e danças. Após este evento os grupos almoçaram e participaram de um Encontro Regional de Grupos Folclóricos do Vale do Jequitinhonha, que acontecia na cidade justamente em função da ocorrência da festa. Neste encontro foram realizadas palestras e trocas de experiência. No início da noite houve a realização do Terço Cantado, evento dirigido por Frei Chico, um frei franciscano conhecido em Minas Gerais pelo alcance de suas práticas políticas e sociais. Neste terço, muito esperado por toda a população, os congadeiros e as congadeiras se postam no altar da Igreja do Rosário e cantam os sete Pais-Nosso e as 53 Ave-Maria que o compõe. Todos os grupos convidados para a festa também se encontram na Igreja nesse momento, mas não fazem uso de seus tambores e outros instrumentos de característica afro. Após o terço é realizado um cortejo para busca dos reis festeiros que serão coroados no dia seguinte. O festejo deste dia finda-se com o hasteamento do mastro.

No dia seguinte é realizada a coroação dos reis festeiros. O ritual festivo se baseia na busca de cada um dos coroados em suas casas ou em algum outro ponto da cidade, o que envolve um grande percurso pela cidade, onde são cantadas músicas que remetem à escravidão e à liberdade do negro. Após a reunião de todo o reinado o grupo segue até a Igreja, onde é realizada a Missa Conga, com a coroação dos reis. Na missa que acompanhei no ano de 2010, pude observar a constituição de uma liturgia de orientação afro realizada por Frei Chico, que a conduziu trazendo vários elementos da história subalterna do negro no Brasil. O Frei, durante esse momento, fez apontamentos ainda sobre as especificidades dos grupos bantos, chamando atenção para a força que a ancestralidade possui para os negros que dele fazem parte. Finalizada a missa e após a realização do coroamento dos reis, parte dos presentes segue até a casa da rainha, onde é ofertada grande quantidade de alimentos, e outra, para a casa do rei. Chega então ao final a Festa de São Benedito e o ciclo festivo anual relacionado ao Congado em Minas Novas.

Na mesma oportunidade em que foram elaborados os croquis da Festa do Rosário nas atividades do DRP, foram elaborados também os croquis representando o percurso da Festa de São Benedito. Os mapas síntese estão expostos abaixo.

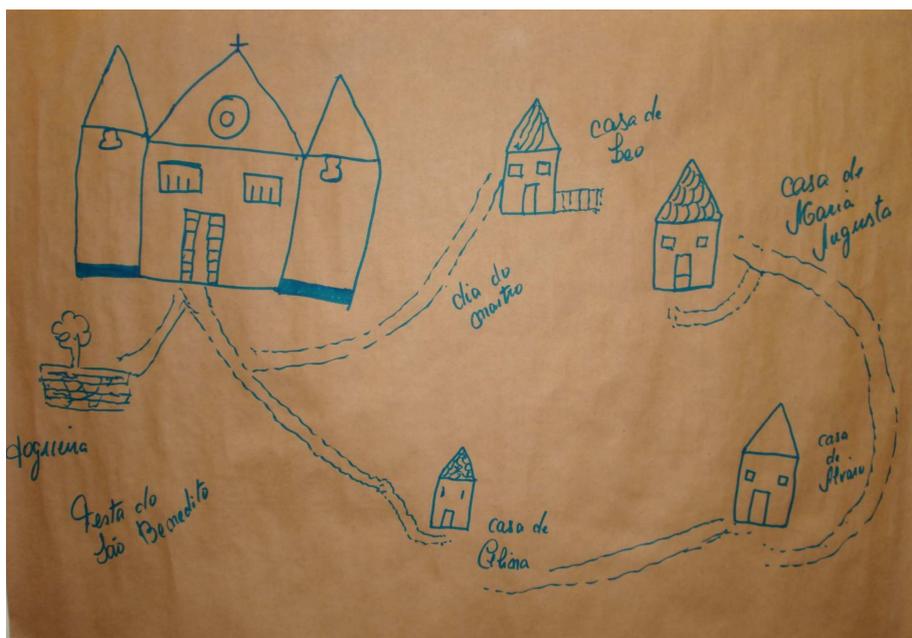


FIGURA 11 – Croqui da Festa de São Benedito confeccionado com a predominância de mulheres em Minas Novas.

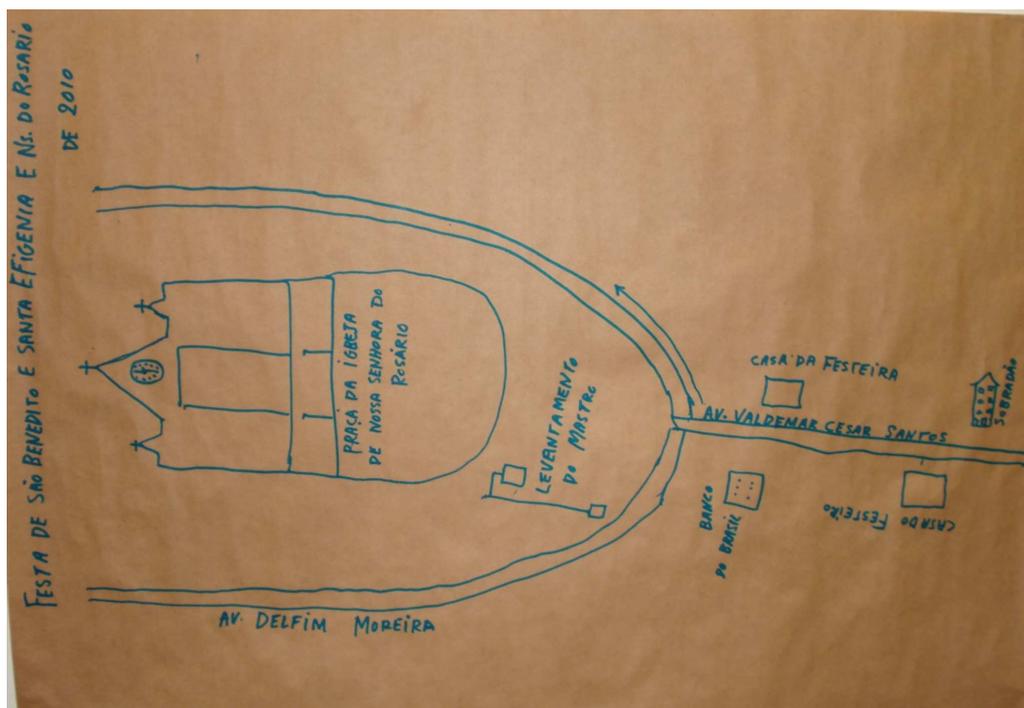


FIGURA 12 – Croqui da Festa de São Benedito confeccionado com a predominância de homens em Minas Novas.

4.4 - Entre dramas e tramas: os lugares festivos do Congado

Os corpos negros em movimento pelos espaços das cidades mineiras reavivam temporalidades e espacialidades constituídas a partir do encontro da trajetória de povos com distintos projetos de vida, valores religiosos, pretensões econômicas e experiências estéticas. Provenientes de diferentes geografias, estes povos se reconstruíram em terras do Novo Mundo ao mesmo tempo em que construíram novas direções para este território em constituição. Povos africanos, ibéricos e indígenas, ao se tensionarem, ensejaram a história do Brasil. Em função disso, seja na rua das pequenas ou das grandes cidades, nos vilarejos ou nas metrópoles de Minas Gerais, na contemporaneidade festejos étnico-religiosos teatralizam ritualisticamente estas diferentes origens e trajetórias. Ao instituir estes lugares festivos, remanescentes destes povos recriam também biografias espaciais⁵⁵, que permanentemente lembram que o regozijo e a alegria marcantes dos cultos festejam na verdade a decomposição da realidade instaurada para refazê-la em novos moldes.

É este o caso dos grupos de Congado com os quais estabeleci encontros. Nas vivências que comungamos, pude mais proximamente conhecer suas composições espaciais, que organizadas por corpos festejantes, dão vida e concretude a projetos políticos de reconhecimento cultural, simbólico e social à trajetória de um segmento populacional historicamente submetido por outros. É assim, que a partir da etnogeografia que elaborei, busquei *negritar* as maneiras como os corpos dos congadeiros e congadeiras, nos momentos festivos, assumem a condição de símbolos, que entram em ação para criar reações envolvidas no contra-projeto de reestruturar os mecanismos repressores responsáveis por delimitar rigidamente as oportunidades de vida dos negros e negras brasileiros, recorrentemente concebidos como povos portadores de uma “frágil humanidade” e detentores de espaços que não possuem densidade nem importância.

Por isso fiz a opção de realizar uma análise dramática dos festejos. Ao empreender um estudo etnogeográfico das celebrações do Congado como dramas sociais que instauram lugares festivos, pude dimensionar que estas manifestações acabam por criar elementos que atuam na realização da ficção política e na construção de heterotopias. Dessa maneira, neste último capítulo e em todo o restante da dissertação, procurei apontar textualmente fatos e reflexões que expressam a maneira como os rituais de reelaboração do culto a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito por aspectos de uma celebração mística de matrizes africanas, acabam por criar uma reversão simbólica dos lugares dos negros e

⁵⁵ Para uma análise do lugar festivo como uma instância de biografia espacial, ver Sousa (2010).

negras que, ao reexaminarem através da festa o histórico de sua constituição como sujeitos subalternos, convertem-se em agentes transformadores das condições e dos lugares a que foram submetidos. Neste sentido, compartilho com Gomes e Pereira (2000[1988], p. 456) da compreensão de que

O homem [e a mulher] sem referências no passado dificilmente se sente habilitado para olhar para o futuro. Na vivência dos antepassados estão dispostas as matrizes que se recombina e se enriquecem para dar ao homem [e à mulher] do presente uma identidade e um senso de orientação no mundo. A resistência dos ancestrais escravizados existe para o negro [e para a negra] contemporâneo como ponto vivo da liberdade a ser resgatada.

Amparado por esta concepção, propus inúmeras vezes que os corpos marcados por questões de gênero e de etnia/raça, ao festejarem nos Congados, se colocam em condições de drama social, onde podem refletir sobre os processos que construíram suas materialidades e ensaiar novas possibilidades de realidades corpóreas. A abordagem dramática possibilitou, então, um exame dos lugares que se colocam em trama, uma discussão dos espaços que se constituem como instrumentos políticos e culturais para que corpos transgressores se encontrem, se desestabilizem e se recomponham nos momentos da festa.

Dessa maneira, compreendo tal como Robert Benfort e Scott Hunt (1992) que a abordagem da sociedade a partir do drama possibilita uma profunda e consistente análise que permite a interpretação das maneiras como protagonistas e antagonistas competem em determinadas situações de conflito e tensão. O drama social que os agrupamentos constituem atua, nesta medida, como uma possibilidade coletiva de mobilizar as margens do poder e alterar as relações por ele condicionadas. O lugar festivo se constitui, nesse sentido, num elemento fundamental do drama. É através do espaço que os grupos podem comunicar o poder que exercem e desafiar as relações de poder já instauradas na realidade social. O movimento coletivo pelo espaço faz com que grupos sejam mobilizados, com que outras coletividades sejam comunicadas das pautas de luta de alguns agrupamentos e ainda que as relações opressoras de poder fomentadas por grupos hegemônicos sejam afetadas.

A análise sobre as corporeidades de gênero e negritude nos lugares festivos do Congado foi elaborada, pois, a partir da perspectiva da transformação, por um viés dos processos contingenciais. Derivaram desta orientação, inclusive, meus exercícios de buscar pensar as festas e os lugares como instâncias extrovertidas, que ao se colocarem em situação de comunicação e fronteira com outros lugares e eventos festivos deixam emergir

seus dramas e tramas. Minhas interpretações de que os lugares festivos do Congado são instrumentos através dos quais populações negras e também mulheres podem se reconstruir como sujeitos baseou-se, dessa maneira, na crença de que fissuras podem ser produzidas nas estruturas impostas para os sujeitos. Este trabalho se constituiu, destarte, numa análise antiestrutural (TURNER, 1974[1969]), interessada em identificar mais elementos que possam sustentar proposições de que a realidade socioespacial jamais estará totalmente composta e engessada por forças superestruturais que determinarão todas as suas possibilidades.

Neste sentido, busquei caminhar por vieses que conduzissem ao apontamento das possibilidades da criação de novas realidades corpóreas para os sujeitos a partir da reconfiguração de seus lugares, no sentido mais geográfico do termo. A análise empreendida concebeu, então, que os sujeitos são portadores de agência, que apesar de estarem inseridos em estruturas com eficazes mecanismos de repressão, normatividade e assujeitamento, crê também na possibilidade de que os sujeitos sejam produtores de si, e por isso estejam num permanente *devenir*. A reflexão de Tânia Navarro-Swain a respeito das heterotopias feministas e das possibilidades da recriação de si e dos seus espaços pelos próprios sujeitos condensa bem esta ideia que sustentei:

O que importa, sobretudo, nesta criação constante de mim, é a quebra contínua do *assujeitamento* às representações do “eu”. A re-citação das normas e estereótipos aqui é invertida: em lugar de sofrê-la, ao re-criar os moldes e as imagens ancoradas no social, eu invento novos mundos, canto estrofes desconhecidas, escapo à pesada materialidade que me vem do exterior e quer me fixar; escapo assim, também das emboscadas montadas por mim mesma, nas quais me deixo enclausurar. O espaço de “mim” é a trajetória que instituo e me carrega em pontilhados, onde cada momento é diferente do outro e tem a duração de um suspiro. (NAVARRO-SWAIN, 1993, p. 10)

Acredito que a ideia exposta pela autora é aquela que também é expressa em todos os momentos da festa, ao ser veiculada por seus elementos rituais que insistem na desconstrução das condições subalternas tanto do sujeito negro quanto das mulheres que compõem os grupos. Fato é, porém, que, apesar de toda a eficácia da festa na desconstrução das posições subalternas destes sujeitos e da produção de reversões simbólicas que se perpetuam mesmo depois de encerrados os festejos, os negros e as negras das realidades analisadas continuam ocupando condições subordinadas dentro da cruel estrutura social e racial brasileira. O aspecto que quis chamar atenção na pesquisa foi, entretanto, que esforços para construção de mais fissuras nesta estrutura têm sido empreendidos. Seria fantasioso colocar um ponto final nesta pesquisa sugerindo que o

Congado já conseguiu atingir um *status* de total importância dentro dos contextos analisados a ponto de reverter absolutamente a posição desprivilegiada do negro ou subalterna das mulheres. O que busquei ressaltar de fato foi que, nestes contextos, representações inesperadas do “humano” e, portanto, novas imagens “do negro”, “da mulher” e “das mulheres negras” têm sido produzidas a partir do apontamento dos descontentamentos destes sujeitos com os processos de exclusão, submissão e abjeção a que têm sido impelidos há séculos. Seria incorreto não ressaltar, porém, todas as “batalhas” já conquistadas por estes sujeitos, “pelejas” que atestam a eficácia dos lugares festivos do Congado na construção de espaços outros de produção de realidades gendradas e matizadas pela negritude. O que a convivência com os grupos me fez vislumbrar foi, portanto, que muitos são os motivos para se acreditar na continuidade da festa como elemento de ficção política e de heterotopias. Mais do que uma pesquisa de antiestrutura gostaria de terminar este texto salientando, então, que *senti* esta investigação como um trabalho de esperança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Nada é permanente, exceto a mudança”.

Heráclito

Duas seriam as possibilidades de epígrafe para estas últimas considerações. A primeira, utilizada, aponta para um aspecto que durante toda a dissertação busquei sustentar: o caráter constante da mudança. A segunda epígrafe, também de Heráclito, seria a de que ninguém banha-se mais de uma vez em um mesmo rio, dado as águas deste estarem em permanente renovação, na mesma medida em que o ser que nelas se banha está, também, em permanente *devir*. Qualquer das duas epígrafes comunicaria o mesmo pensamento: esta pesquisa não poderá ser reproduzida.

Ainda na introdução deste trabalho procurei ressaltar que eu jamais tive por intenção oferecer resultados de pesquisa aos moldes de *postulados* ou *tratados*. Ao longo do texto busquei tecer reflexões que se alinhassem com esse princípio, por isso meus esforços terem sido sempre interpretativos. As estratégias adotadas para este empreendimento estiveram baseadas nos exercícios de situacionalidade e posicionalidade. Esta é, portanto, uma pesquisa baseada nos encontros; e encontros não podem ser reproduzidos, os arranjos de espaço e tempo que se interceptam para produzir os momentos e as eventualidades que constituem os instantes são únicos. Não concebo, dessa maneira, que outras pessoas, ao entrarem em contato com os sujeitos e os lugares que estudei, alcançarão as mesmas conclusões. Por isso me alinho com uma perspectiva pós-colonial de ciência. Diferentemente do positivismo, compreendo que é pouco provável que sujeitos diferentes, com os “mesmos” instrumentos de pesquisa, estudando *pessoas* dos “mesmos” lugares, teriam conclusões idênticas.

Evidentemente, essa minha concepção não reclama uma autoridade da experiência. Não pretendo sugerir que porque estive *lá*, em campo, tornei-me uma autoridade em determinado assunto, capaz de definir os sentidos da vida de outras pessoas e qual sua essência ou verdade mais profunda. É justamente para me posicionar contrariamente a esse tipo de conclusão que busco explicitar nestas considerações finais que todos os resultados alcançados estão baseados em interpretações, que, como tais, são parciais, datadas e atravessadas por concepções teórico-metodológicas, orientações políticas e posicionamentos de sujeito. Penso que isso pode não ser tão fatal quanto se anuncia. Minhas reflexões sobre a viagem buscaram negritar justamente sobre essa vertente de pensamento. É fato que nos fazemos presentes em nossas pesquisas, embora por vezes possamos buscar transparência perante seus resultados. Como acredito na inseparabilidade entre forma e conteúdo, trilhei minha trajetória buscando construir um texto que pudesse, guardadas suas limitações, estar alinhavado com os encontros que estabeleci e com a

maneira como procedi minhas atividades de campo, minhas iniciações a teorias e meus encontros intelectuais.

A partir dessa perspectiva posso apontar, então, algumas considerações que considero relevantes sobre a pesquisa. A primeira delas e talvez a mais importante encontra-se em consonância com o pensamento que acabei de esboçar. Os grupos de Congado estudados, assim como os sujeitos que o compõem, estão em permanente mudança. Essas coletividades conseguem interceptar de uma maneira bastante interessante o movimento de transformação que a realidade social, temporal e espacial fatalmente gera sobre a vida das pessoas, com tentativas de conservação de alguns elementos culturais, simbólicos e memoriais. Dessa maneira, os grupos conseguem encontrar um bom trânsito entre aquelas categorias que problematizei no primeiro capítulo desta dissertação. Sem causar grandes incoerências para suas vidas e sem atentar de forma desestruturante sobre as tradições sob as quais se assentam, congadeiros e congadeiras de Minas Novas e de São José do Triunfo conseguem estabelecer negociações internas de gênero e instaurar tensões étnico-raciais nos contextos em que estão inseridos, de maneira a renovarem suas histórias, geografias e constituições. Todas essas ações são capitaneadas por elementos do sagrado fundamentados na religião. Os grupos possuem, dessa maneira, uma série de instrumentos que os permitem conjugar de maneira fluida e dinâmica as categorias da mudança e da desestabilização de sistemas (medidas antiestruturais) às categorias baseadas na permanência e conservação, aquelas baseadas nos elementos do sagrado e de cunho religioso. O espaço, tomado como aquela esfera que permite ao grupo uma vida em coletividade, é o principal instrumento mobilizado para realizar os alinhamentos entre essas categorias. Ao produzirem um lugar festivo durante as celebrações do Congado, os grupos e seus diferentes segmentos internos conseguem reverter condições de subjugação ao mesmo tempo em que conservam a tradição de um festejo de cunho religioso e místico que se estende ao longo de séculos.

Outra das interpretações que a pesquisa permitiu estabelecer foi que a produção de corporeidades, a partir da elaboração de um lugar festivo para os grupos de Congado, atua de maneira eficaz na constituição de reversões simbólicas responsáveis por criar outras possibilidades de vida corpórea para sujeitos marcados por questões étnico-raciais e de gênero. A festa, como elemento que permite um acesso ao novo, ao ser analisada a partir da perspectiva do drama social, permitiu interessantes visualizações sobre as maneiras como a ficção política e as heterotopias se estabelecem. O lugar festivo, enquanto espelho no qual os grupos e sujeitos podem se olharem, se repensarem e se reconstruírem, ao ser

vinculado com o caráter transformador e contingente dos elementos da ficção política e das heterotopias permitiu compreender que os teatros sagrados do Congado desempenham a função não somente de ‘re-apresentação’ de atos, mas fundamentalmente de instauração de processos que alteram as formas de estabelecimento das relações. Por estarem calcados num passado memorial, os grupos, ao instaurarem dramas sociais, reexaminam as condições de submissão a que foram impostos, ao mesmo tempo em que destroem produtivamente a realidade, para no momento seguinte recompor com novos sentidos a vida cotidiana. Mais do que uma inelutável reprodução da ordem, a festa pôde ser compreendida na pesquisa, dessa maneira, como uma forma de recomposição da sociedade e, também, das estruturas espaciais.

Nessa medida, o estudo comparado dos espaços festivos se constituiu como uma importante perspectiva analítica. O estudo comparado se apresentou como interessante instrumento metodológico porque permitiu que uma análise baseada em aspectos não essencialistas fosse realizada, ao mostrar que embora alguns grupos negros ou agrupamentos de mulheres possuam histórias semelhantes, esses e essas não fornecem as mesmas respostas aos processos aos quais são submetidos. Uma das possibilidades de pensamento a respeito das corporeidades festivas foi dada, então, por essa perspectiva comparada, que apontou que os dois espaços festivos analisados se comportam como instâncias a partir das quais os corpos, ao entrarem em contato no/com o espaço, podem reconstruir os sentidos de sua existência e sua própria materialidade. O estudo comparado, nesse sentido, se apresentou como interessante recurso para a análise contextual, situacional e posicionada dos sujeitos e dos lugares.

A utilização da etnogeografia como instrumental metodológico permitiu importantes encaminhamentos para a pesquisa. A convivência realizada junto aos grupos em seus momentos festivos e da vida ordinária possibilitou que eu acessasse alguns dos elementos estruturantes que indicavam para importantes elementos inter-relacionados com as composições de gênero que os grupos formulam e as tensões étnico-raciais das quais eles participam. As entrevistas junto à população envolvente alargaram esse quadro de compreensão, ao permitir que um entendimento sobre a inserção local dos grupos fosse objetivamente realizado. O DRP, como instrumental dialógico utilizado para compreender as maneiras como os grupos e os diferentes sujeitos compreendem, representam, qualificam, usam e produzem seus lugares, foi ainda outro dos elementos metodológicos da pesquisa que permitiu que aspectos da composição e organização dos grupos fosse estabelecido. Dessa maneira, compreendo que os instrumentais metodológicos da pesquisa

foram bastante adequados para sua realização, sobretudo por estarem em consonância com as reflexões teóricas que estabeleci.

A interpretação geral que a investigação possibilitou foi, então, a de que processos normativos fazem com que corpos, através de suas marcações étnico-raciais e de gênero, se constituam, de fato, como qualificadores do espaço geográfico a partir da formulação de lugares festivos. Nesse processo, espaços produzidos por corpos ilegítimos, sem *status* de importância, designados como espaços que não pesam, acabam tendo seus conteúdos reconstruídos. A partir de lugares heterotópicos corpos desmaterializados podem tornar-se corpos densos, que se convertem de corpos transgressores para assimiláveis, de sujeitos liminares para realidades corpóreas possíveis. Congadeiros e congadeiras podem ser compreendidos então como sujeitos envolvidos num processo de reconstrução de sua própria história e geografias. Embora os festejantes do Congado sejam alvo de diversas práticas de assujeitamento, são também agentes responsáveis pela construção de suas vidas. Ao colocarem seus corpos em drama, tramas de lugar são constituídas. Contra-projetos de insurgência atuam, então, como movimentos antiestruturais e de reversão simbólica, onde o novo é ensaiado e a materialidade do real é alimentada pelo fulgor da contingência.

Apontei diversas vezes durante o texto sobre o caráter lacunar deste estudo. Uma das preocupações centrais de minhas ponderações foi mesmo a de indicar como questões de relevância sobre os grupos que estudei não puderam ser consideradas. Evidentemente, tais questões não deixaram de ser analisadas com mais profundidade por serem consideradas de menor relevância. A necessidade de maior atenção para alguns dos aspectos da pesquisa é que inviabilizou a análise de outras questões que pude identificar como sendo latentes nos grupos e resguardadoras de importantes aspectos sobre eles. A vinculação dos Congados com a formação espaço-cultural da mesorregião em que se inserem, suas conexões com um modo de vida rural em razão de seu estabelecimento em áreas onde o agrário possui grande força e também a geografia histórica do grupo são questões para as quais me despertei durante a pesquisa, mas que pela necessidade de aprofundamento dos aspectos que elegi como mais preponderantes não pude pormenorizadamente me atentar. Entretanto, embora essas e outras questões não estejam analisadas com o cuidado que mereceriam, sua identificação foi importante para que eu estabelecesse muitas das conexões teóricas que apresentei. Essas questões guardam, porém, um potencial para outras pesquisas junto aos grupos e seus lugares.

Iniciei estas considerações finais chamando atenção para o fato de que esta pesquisa não poderia ser reproduzida. Não explicito, porém, que eu não estava indicando que outras pessoas não poderiam encontrar em outros momentos os mesmos resultados de pesquisa. A questão maior é a de que, mesmo eu, se tivesse a oportunidade de refazê-la, com as mesmas questões e com as mesmas teorias e metodologias, não poderia encontrar resultados idênticos. O grupo já não é o mesmo, assim como eu também não. Mas o mais importante de tudo é que os grupos já não são os mesmos para mim, nem eu o mesmo para os grupos. Após a longa convivência e o longo debruçamento sobre a temática já começo a enxergá-la de outras formas. Esta pesquisa não possui, pois, um ponto final. Essas últimas considerações se estabelecem, antes, como uma anunciação de pausas para novas reflexões. Não concebo obviamente, porém, que a pesquisa aqui registrada não possua alcances ou que já “nasça” obsoleta. Minha insistência é apenas a de que ela seja lida como uma interpretação. Minhas mais sinceras expectativas são, então, as de que os leitores e leitoras que a acessarem estabeleçam com ela alguns encontros.

A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem não misturam. Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância. De cada vivimento que eu real tive, de alegria forte ou pesar, cada vez daquele hoje vejo como eu era diferente pessoa. Sucedido desgovernado. Assim eu acho, assim é que eu conto.

(Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas)

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diáspora: viver entre-territórios. E entre culturas? In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (orgs.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 175-195

_____. Uma Leitura Etnogeográfica do Brasil Sertanejo. In: SERPA, Ângelo. (Org.). **Espaços Culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EdUFBA, 2008. p. 313-336.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à brasileira**: sentidos do festejar no país que 'não é sério'. 354 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Departamento de Antropologia. FFLCH/Universidade de São Paulo, 1998.

AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. Literatura de explorações e aventuras: as "viagens extraordinárias" de Júlio Verne. **Sociedade & Natureza**, v. 20, p. 107-119, 2008.

_____. Topofilia, Topofobia e Topocídio em Minas Gerais. In: DEL RIO, Vicente; OLIVEIRA, Lívia de. **Percepção Ambiental**. A experiência brasileira. 2. ed. São Carlos: EdUFSCar/StudioNobel, 1999. p. 139-152

ANDRADE, Carlos Drummond. O Homem; as viagens. In: _____. **Carlos Drummond de Andrade**: Poesia e Prosa. Rio de Janeiro: Aguilar, 1992. p. 382-383.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. Geografia, territórios étnicos e quilombos. In: BRASIL. **Tempos de Lutas**: As Ações Afirmativas no Contexto Brasileiro. Brasília-DF: SECAD_MEC, 2006. p. 81-103.

_____. O Espaço Geográfico dos Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil. **Terra Livre**, n. 17, p. 139-154, 2001.

_____. Distribuição Espacial das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Brasil. **Humanidades**, Brasília, v. 1, n. 47, p. 87-98, 1999.

AZERÊDO, Sandra Maria da Mata. Encrenca de gênero nas teorizações em psicologia. **Estudos Feministas**, v. 18, n. 01, p. 175-188, jan./abr. 2010.

_____. Teorizando sobre gênero e relações raciais. **Estudos Feministas**, número especial, p. 203-216, 2 sem., 1994.

_____. Relações entre empregadas e patroas: reflexões sobre o feminismo em países multirraciais. In: BRUSCHINI, Cristina; COSTA, Albertina. (Orgs.). **Rebeldia e submissão**: estudos sobre condição feminina. São Paulo: Vértice, 1989. p. 195-220.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARLETTO, Marisa; SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Memória e Espacialidade na Festa do Rosário. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL CULTURA E IDENTIDADES, 3., 2007, Goiânia. **Anais...** Goiânia: UFG. p. 1-8. (CD-rom)

BARROS, Manoel de. Uma Didática da Invenção. In: BARROS, Manoel de. **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010.

BEAUVOIR, Simone. Introdução. In: _____. **O Segundo Sexo – Fatos e Mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980a[1949].

_____. Infância. In: _____. **O Segundo Sexo – A Experiência Vivida**. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1980b[1949]. p. 9-66

BENFORD, Robert D.; HUNT, Scott A. Dramaturgy and Social Movements: the social construction and communication of power. **Sociological Inquiry**, Austin, v. 62, n. 1, February 1992.

BENJAMIN, Roberto. Festas da Afro-descendência. In: SILVA, René Marc da Costa. **Cultura Popular e Educação: salto para o futuro**. Brasília: MEC/SEED, 2008. p. 241-245

BHABHA, Homi K. O pós-colonial e o pós-moderno. In: _____. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.

BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: _____. **Antropologia Cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005[1896]. p. 25-39

BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

BORGES, Jorge Luis. **O Aleph**. 6 ed. Porto Alegre: Globo, 1986[1949].

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 133-184, jul./dez. 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Viver um tempo, habitar um espaço: a visita de um antropólogo à geografia. In: _____. **"No rancho fundo": espaços e tempos no mundo rural**. Uberlândia: EdUFU, 2009. p. 15-31

BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, Jan. 2002[1998]. [Entrevista concedida à Baukje Prinse Irene Costera Meyjer]

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001[1993]. p. 151-172

_____. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 11, p. 11-42, 1998.

_____. Passing queering: o desafio psicanalítico de Nella Larsen. **Bodies that matter – on the discursive limits of “sex”**. New York, London: Routledge, 1993. p. 167-185 e 274-277. [Tradução livre de Sandra Maria da Mata Azerêdo]

_____. Sujeito do sexo/gênero/desejo. In: _____. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003[1991]. p. 15-75

BUTTNER, Anne. Apreendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, A. (org). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982[1976]. p. 165-193.

CALVINO, Ítalo. **Seis propostas para o próximo milênio**: lições americanas. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990[1988].

_____. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990[1972].

CANCLINI, Néstor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p.13-37, 1996.

CARLOS, Ana Fani Alessandrini. **O Lugar no/do Mundo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CHAMBRERS, Robert; GUIJT, Irene. DRP: depois de cinco anos, como estamos agora? **Revista Bosques, Árvores e Comunidades Rurais**. Quito, n. 26, p. 04-15, mar. 1995.

CHELOTTI, Marcelo Cervo. Apontamentos sobre o trabalho de campo: a contribuição da antropologia para proposições geográficas. **Mirante**, v. 2, p. 01-15, 2007.

CLAVAL, Paul. Conclusion. In: CLAVAL, Paul; SINGARAVELOU (Orgs). **Ethnographies**. Paris: L'Harmattan, 1995. p. 363-370.

_____. Champ et perspectives de la géographie culturelle. **Géographie et cultures**, Paris, n.1, p. 7-38, 1992.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 3 ed. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2008. p. 17-58

_____. Culturas viajantes. In: ARANTES, Antônio A. (org). **O espaço da diferença**. Campinas: Papyrus, 2000. p. 51-79

_____. Notes on travel and theory. **Inscriptions**, v. 5, p. 177-178, 1989.

COMITÉ ÉDITORIAL “GÉOGRAPHIE ET CUTLURES”. Géographie et cultures, ou la culture dans tous ses espaces. **Géographie et cultures**, Paris, n.1, p. 3-5, 1992.

CONNERTON, Paul. Práticas Corporais. In: _____. **Como as sociedades recordam**. 2 ed. Oeiras: Celta, 1999[1989]. p. 83-119

COSGROVE, Denis. Em Direção a uma Geografia Cultural Radical: problemas da teoria. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007[1983] . p. 103-134

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. p. 01-16

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. O Ofício de Etnólogo; ou, como ter ‘Anthropological Blues’. In: NUNES, Edson (Org.). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35

DE DAVID, César. Trabalho de campo: limites e contribuições para a pesquisa geográfica. **Geouerj**, Rio de Janeiro, n. 11, p.19-24, jan./jul. 2002.

DEFERT, Daniel. “Hétérotopie”: tribulations d’un concept entre Venise, Berlin et Los Angeles. In: FOUCAULT, Michel. **Les corps utopique, les hétérotopies**. Paris: Nouvelles Editions Ligne, 2009[1997]. p. 37-61

DEFFONTAINES, Pierre. **Géographie et religions**. Paris: Gallimard, 1948.

DEUS, José Antônio Souza - Etnogeografia e Dinâmica da “Fronteira”: Novas Territorialidades Indígenas e Sustentabilidade Cultural dos Povos Aruak das *Rain-Forests* na Amazônia Ocidental. In: ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 12, Montevideu, 2009. **Anais...** Montevideu, 2009. p. 1-16.

_____. Linhas interpretativas e debates atuais no âmbito da Geografia Cultural, universal e brasileira. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, v. 15, p. 45-59, 2 sem., 2005.

_____. **Territorialidade e cultura dos povos indígenas (Áreas Norte-Amazônica e Juruá-Purus)**. 297 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em Geografia, Rio de Janeiro, 2003.

_____. **Os Impactos Sócio-Ambientais da Mineração e a Resistência Cultural e Territorial das Nações Indígenas**. 170 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Rio de Janeiro, 1986.

DIAS, Paulo. *A outra festa negra*. : JANCSÓ, Itsván; KANTOR, Íris. **Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec/Edusp/FAPESP/ Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 859-888

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1989[1912].

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Fortaleza: Edições UFCE; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983[1974].

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005[2000].

EDITORIAL COMMITTEE. Preface. **Inscriptions**, v. 5, p. V-VII, 1989.

ESCOBAR, Arturo. O Lugar da Natureza e a Natureza do Lugar: globalização ou Pós-Desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 133-168.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2005[1976].

FARIA, Andréa Alice da Cunha. **O uso do diagnóstico rural participativo em processos de desenvolvimento local**: um estudo de caso. 111 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) - Departamento de Economia Rural, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2000.

FARIA, Andréa Alice da Cunha; FERREIRA NETO, Paulo Sérgio. **Ferramentas do Diálogo**: qualificando os usos da técnica de DRP, Diagnóstico Rural Participativo. 2 ed. Brasília: MMA; IEB, 2006.

FERRAZ, Cláudio Benito O. Pesquisa de Campo em Geografia – um olhar/pensar sobre a paisagem. **Ciência Geográfica**, Bauru, v. 11, n. 3, p. 200-210, set./dez. 2005.

FERREIRA, Luiz Felipe. O lugar festivo: a festa como essência espaço-temporal do lugar. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 7-21, 2003.

_____. Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo. **Território**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 65-83, 2000.

FICKELLER, Paul. Questões fundamentais em geografia da religião. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 7-36, 1999[1947].

FLUSSER, Vilém. Ensaio. In: _____. **Ficções Filosóficas**. São Paulo: EdUSP, 1998. p. 93-97

FONTENELLE, Luiz. Nota introdutória. In: DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Fortaleza: Edições UFCE; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983[1974]. p. 7-20

FOUCAULT, Michel. *Les corps utopique, les hétérotopies*. Paris: Nouvelles Editions Ligne, 2009[1966].

_____. Des espaces autres. In: _____. **Dits et Écrits**, Tome 2 (1954-1988). Paris, Gallimard, 2001[1967]. p. 1571-1581

_____. El sujeto y el poder. **Revista Mexicana de Sociología**, año L, n. 3, p. 3-20, jul./sep. 1998.

_____. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. 17 ed. Petrópolis: Vozes, 1998[1975].

_____. **História da Sexualidade II**: o uso dos prazeres, Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1979[1976].

_____. Sobre a Geografia. In: _____. **Microfísica do Poder**. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992[1979]. p. 153-177

FRANCO, Maria Ciavatta. Quando nós somos o outro: questões teórico-metodológicas sobre os estudos comparados. **Educação & Sociedade**, ano XXI, n. 72, ago. 2000.

FREIRE, Álvaro Pinheiro. **Minas Novas**: sua história, sua gente. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 2002.

GALLAIS, Jean. Alguns aspectos do espaço vivido nas civilizações do mundo tropical. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 07-15, jul./dez. 1998[1976].

GARCIA-RAMON, Maria Dolors. Prefácio. In: SILVA, Joseli Maria (org). **Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades**. Ponta Grossa: Todapalavra, 2009. p. 9-12

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989[1973].

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Negras Raízes Mineiras: Os Arturos**. 2 ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000[1988].

GUERRERO, Patrícia. Vale do Jequitinhonha: a região e seus contrastes. **Expressões Geográficas**, Florianópolis, n. 5, p. 81-100, 2006.

HAESBAERT, Rogério. Território e Região numa "constelação" de conceitos. In: MENDONÇA, Francisco; LOWEN-SAHR, Cicilian; SILVA, Márcia (Orgs.). **Espaço e Tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: Ademadan, 2009. p. 621-634.

_____. Território, cultura e des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny. CÔRREA, Roberto Lobato (ors.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001. p. 115-144

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. [Coletânea de textos do autor que reúne textos publicados entre 1980 e 2000]

HARAWAY, Donna J. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, p. 201-246, 2004[1991].

_____. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. da (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 [1991]. p. 39-129

_____. Raça: doadores universais numa cultura de vampiros. In: _____. **Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Oncomouse™**. New York; London: Routledge, 1997. p. 01-46 [Tradução livre de Sandra Maria da Mata Azerêdo]

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 05-41, p. 1995.

HINTZEN, Percy C. Diáspora, globalização e políticas de identidade. In: SANTOS, Renato Emerson dos. **Diversidade, espaço e ralações raciais: o negro na Geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 53-71

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. *Categorias geográficas: reflexões sobre sua natureza*. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, v. 10, p. 28-33, 2001.

HISSA, Cássio Eduardo Viana; CORGOSINHO, Rosana Rios. *Recortes de Lugar*. **Geografias**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 7-21, 2006.

HOBBSAWN, Eric. *Introdução: a invenção das tradições*. In: _____. **A Invenção das Tradições**. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997[1983]. p. 09-23

HOLZER, Werther. *O Conceito de Lugar na Geografia Cultural-humanista: uma contribuição para a geografia contemporânea*. **GEOgraphia**, Niterói, v. 5, n. 10, p. 113-123, 2003.

_____. *O Lugar na Geografia Humanista*. **Território**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 67-78, 1999.

HOOKS, bell. *Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens*. **Estudos Feministas**, v. 16, n. 03, p. 857-864, set./nov. 2008.

_____. *Paris está em chamas?* In: _____. **Black Looks: race and representation**. Boston: South End Press, 1992. [Tradução livre de Sandra Maria da Mata Azerêdo, p. 1-13]

JODELET, Denise. *A alteridade como produto e processo psicossocial*. In: ARRUDA, A. (org.). **Representando a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 47-67

KAYSER, Bernard. **O geógrafo e a pesquisa de campo**. *AGB/SP*, São Paulo, n.11, p. 25-40, ago. 1985.

LACOSTE, Yves. **A pesquisa e o trabalho de campo: um problema político para pesquisadores**. *AGB/SP*, São Paulo, n.11, p. 01-23, ago. 1985.

LAMAS, Fernando Gaudereto; [SARAIVA, L. F.](#) ; [ALMICO, R. C. S.](#) *A Zona da Mata Mineira: subsídios para uma historiografia*. **Jornal Eletrônico da Faculdade de Economia do Vianna Júnior**, p. 1-20, 2003.

LAQUEUR, Thomas. *Da linguagem e da carne*. In: _____. **Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001[1990].

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. 16. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 62.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1955.

LIMA-GUIMARÃES, Solange Terezinha de. *Paisagens e Ciganos: uma reflexão sobre paisagens de medo, topofilia e topofobia*. In: ALMEIDA, Maria Geralda de ; RATTIS, Alecsandro J. P. (Orgs.). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003. p. 49-69.

_____. **Paisagens & Ciganos**. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, IGCE, Rio Claro, 1997.

LINDÓN, Alicia. *De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas*. **Revista da Anpege**, v.4, p. 03-27, 2008.

- LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006[1988].
- LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.
- MACHADO, Cláudio Heleno. Tráfico interno e concentração de população escrava no principal município cafeeiro da Zona da Mata de Minas Gerais: Juiz de Fora (Segunda metade do século XIX). In: X Seminário sobre a Economia Mineira, 2002, Diamantina. **Anais....** Belo Horizonte : Cedeplar/UFMG, 2002. p. 01-27.
- MAIA, Carlos Eduardo Santos. **Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo – Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional**. 300 f. Tese. (Doutorado em Geografia). Rio de Janeiro, PPGG/UFRJ, 2002.
- _____. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 191-218
- MAIA, Doralice Sátyro. A geografia e o estudo dos costumes e das tradições. **Terra Livre**, n. 16, p. 71-98, 1 sem., 2001.
- _____. Os escritos etnográficos e a geografia: encontros e desencontros. **Geosp**, São Paulo, n. 2, p. 21-29, 1997.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984[1921].
- MATA, Sérgio da. O desencantamento da toponímia. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro EdUERJ, 2005. p. 115-140
- MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia. (Org.). **Performance, exílio, fronteiras, errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2002, v. 1, p. 69-92.
- _____. A oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 61-86
- _____. **Afrografias da Memória: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand. Brasil, 2008[2005].
- _____. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, Antônio (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000[1994]. p. 176-185
- MINH-HA, Trinh. Not You/ Like You. Post-colonial women and the intelocking questions of identity and difference. **Inscriptions**, v. 3-4, p. 71-77, 1988.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Cadernos PENESB**. Rio de Janeiro, n. 5, p. 15-34, 2004.

_____. **Negritude**: usos e sentidos. São Paulo: Ática, 1986.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. As heterotopias feministas: espaços outros de criação. **Labrys, Estudos Feministas**, v. 3, p. 01-12, jan/jul. 2003.

NORONHA, Vânia. **Os festejos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte**: práticas simbólicas e educativas. 252f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2008.

ONG, Aihwa. Colonialism and Modernity: Feminist re-presentation of women in non-Western Societies. **Inscriptions**, v. 3-4, p. 79-93, 1988.

PANIAGO, Maria do Carmo Tafuri. **Viçosa** - Mudanças sociais e socioculturais; evolução histórica e tendências. Viçosa: Imprensa Universitária, 1990.

PEIRANO, Mariza. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos**, Curitiba, v. 07, p. 9-16, 2006.

_____. **Rituais Ontem e Hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ouro Preto da Palavra**: narrativas de preceito do Congado em Minas Gerais. Belo Horizonte: EdPUCMINAS, 2003.

PEREIRA, Mirlei Fachini Vicente. Contradições de uma cidade científica: Processo de urbanização e especialização territorial em Viçosa - MG. **Caminhos da Geografia**, Uberlândia, v. 18, n. 16, p. 197-206, 2005.

PEREZ, Léa Freitas. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo - por uma antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 15-58

PINO, Angel. 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, Michel. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998[1995].

QUIJANO, Aníbal. O que é esta tal de raça? In: SANTOS, Renato Emerson (org.). **Diversidade, espaço e relações raciais**: o negro na Geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2007[1999]. p. 43-51

QUINN, Bernadette. Changing festival places: insights from Galway. **Social & Cultural Geography**, v. 06, n. 08, April 2005.

RAFFESTIN, Claude. Raças, etnias e poder. In: _____. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993[1980]. p. 130-139

RATTS, Alecsandro J. P. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2009.

_____. As etnias e os outros: as espacialidades dos encontros/confrontos. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 17-18, p. 77-89, 2004.

_____. A geografia entre aldeias e quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro J. P. (orgs.) **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003a. p. 29-48.

_____. Gênero, raça e espaço: trajetórias de mulheres negras. Comunicação apresentada no **XX Encontro Nacional da ANPOCS**, Caxambu-MG, out. 2003b.

_____. **O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em territórios negros**. Tese (doutorado em Antropologia). São Paulo: PPGAS-USP, 2001.

_____. **Fronteiras Invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará**. Dissertação (Mestrado em Geografia). São Paulo, FFLCH-USP, 1996

REIS FILHO, José Tiago. **Ninguém atravessa o arco-íris: um estudo sobre negros**. São Paulo: Annablume, 2000.

RETAILLE, Denis. Ethnogéographie: naturalisation des formes socio-spatiales. In: CLAVAL, Paul; SINGARAVELOU (Orgs). **Ethnogéographies**. Paris: L'Harmattan, 1995. p. 17-38

RIBEIRO, Eduardo Magalhães; GALIZONI, Flávia Maria. Sistemas Agrários, Recursos Naturais e Migrações no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. In: TORRES, Haroldo; COSTA, Heloísa Soares de Moura. (Org.). **População e Meio Ambiente**. São Paulo: SENAC, 2000. p. 163-190

RIBEIRO, Eduardo Magalhães; GALIZONI, Flávia Maria; SILVESTRE, Luiz Henrique; CALIXTO, Juliana Sena; ASSIS, Thiago Rodrigues. Agricultura Familiar, cultura local e políticas públicas: o caso dos lavradores do Alto Jequitinhonha. In: XI Seminário Sobre Economia Mineira, 2004, Diamantina. **Anais...**, 2004.

ROSA, João Guimarães. Uma Estória de Amor. In: _____. **Corpo de Baile** (Sete Novelas). Rio de Janeiro: José Olympio. 1956. p. 137-245

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CÔRREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007[2003]. p. 187-224

ROSENDAHL, Zeny. Geografia da Religião: uma proposição temática. **Geosp**, São Paulo, n.11, p. 9-19, 2002.

SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção. Parte I. **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 41-73, 1997b.

SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção. Parte II. **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p. 103-150, 1997a.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itaitaia; São Paulo: EdUSP, 1975[1830].

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4 ed. São Paulo: EdUSP, 2008[1996].

SANTOS, Rosselvelt José. Pesquisa empírica e trabalho de campo: algumas questões acerca do conhecimento geográfico. **Sociedade e Natureza**, Uberlândia, n. 21-22, p. 111-125, jan./dez. 1999.

SCHWARZ, Lilia Mortiz. Viajantes em meio ao império das festas. In JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec/Edusp/FAPESP, 2001. p. 604-619

SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione da. **Falas de Gênero**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999. p. 21-55.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**, Porto de Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SHOPHER, David. **Geography and religions**. Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1967.

SILVA, Joseli Maria. **Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades**. Ponta Grossa: Todapalavra, 2009.

_____. Amor, paixão e honra como elementos da produção do espaço cotidiano feminino. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 97-109, jan./dez. 2007.

_____. Um ensaio sobre as potencialidades do uso do conceito de gênero na análise geográfica. **Revista de História Regional**, n. 8, v. 1, p. 31-45, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Observação participante e escrita etnográfica. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 285-306.

SOARES, Dalva Maria. **Salve Maria(s): a mulher na tradição do Congado em Belo Horizonte, MG**. 103 f. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica) – Departamento de Economia Doméstica, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2009.

SOARES, Geralda Chaves. Vale do Jequitinhonha: um Vale de muitas culturas. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.5, n. 6, p. 17-22, jul. 2000.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. As geo-grafias da memória: o lugar festivo como biografia espacial. **Ra'e ga**, Curitiba, v. 20, p. 81-93, 2010.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de; BARLETTO, Marisa. Educar é uma Festa! Pedagogia de Sujeitos e Educação Espacial a partir do Lugar Festivo do Congado. In: Encontro Nacional de Geógrafos, 2008, São Paulo. **Anais...**, 2008. p. 01-14.

_____. Identidades, Memória e Espacialidade na Festa do Rosário. **Mercator**, v. 8, n. 17, p. 123-137, set./dez. 2009.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SOUZA, João Valdir Alves de. Fontes para uma reflexão sobre a história do Vale do Jequitinhonha. **UNIMONTES Científica**, Montes Claros, v. 5, n. 2, p. 107-120, 2003.

SOUZA, Marina de Mello. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.

_____. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANCSÓ, Itsván; KANTOR, Íris. **Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec/Edusp/FAPESP/ Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 249-260.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Pesquisa de Campo em Geografia. **GEOgraphia**, Niterói, v. 7, p. 92-99, jul. 2002.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983[1977].

Turner, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: _____. **Dramas campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: EdUFF, 2008[1971]. p. 19-53

_____. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974[1969].

VALEDA DA SILVA, Susana Maria. Geografia e Gênero/ Geografia Feminista – O que é isto? **Boletim Gaúcho de Geografia**, n. 23, p. 105-110, março de 1998.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felipe. Sobre espaço público e heterotopia. **Geosul**, Florianópolis, v. 14, n. 48, p. 07-26, jul./dez. 2009.

VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. In: _____. (org.) **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social**. 5 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1985[1974]. p. 11-28

VELLOSO, André; MATOS, Ralfo Edmundo da Silva. A rede de cidades do Vale do Jequitinhonha nos séculos XVII e XIX. **Geonomos**, Belo Horizonte, v. 6, p. 49-60, 1998.

VERNE, Julio. **Viagem ao Centro da Terra**. São Paulo: Ática, 1994[1864].

VISWESWARAN, Kamala. Defining feminist ethnography. **Inscriptions**, v. 3-4, p. 27-44, 1988.

VON SIMSOM, Olga Rodrigues de Moraes. **Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento**: o exemplo do Centro de Memória da Unicamp. Disponível em: <http://www.ufpa.br/nupe/artigo1.htm> Acesso em: 28 maio 2010

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 36-82

WOODWARD, Kathryn. 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

Filmografia:

LIVINGSTON, Jennie. **Paris is burn**. Los Angeles: Off White Productions, 1992.

TENDLER, Silvio. **Encontro com Milton Santos ou: O mundo global visto do lado de cá**. Rio de Janeiro: Caliban, 2006. 87 min

APÊNDICE A – Questionário de percepção da dinâmica e inserção dos Grupos de Congado nas cidades de Minas Novas e Viçosa.

Local/data da entrevista:

Escolaridade:

Profissão:

Sexo:

Idade:

Cor/etnia (declarada): (aparente):

Naturalidade:

Tempo de moradia em Minas Novas/Viçosa:

Religião:

- 1) Você conhece alguma festividade religiosa que acontece em Minas Novas? Quais?
- 2) Você participa(ou) de alguma destas festas? Como/em que medida? Por quê?
- 3) Você sabe quem são os organizadores destas festividades?
- 4) Você tem conhecimento sobre o que é o Congado? (Em caso negativo perguntar sobre a Festa do Rosário e de São Benedito)
- 5) Você tem conhecimento sobre a existência do Congado em Minas Novas/Viçosa? Poderia me dizer algumas coisas sobre a história da festa aqui na cidade? (Atentar para o fato de ser ou não participante).
- 6) Quem são os participantes do Congado e quando/em quais momentos ele acontece? Quem a organiza?
- 7) O Congado está ligado a que religião?
- 8) Na sua percepção, qual a cor ou etnia predominante das pessoas de Minas Novas/Viçosa? Você sabe o porquê disso?
- 9) Você sabe se o Congado/Festa do Rosário e São Benedito tem alguma relação com pessoas de alguma cor ou etnia mais diretamente? Sabe o porquê disso?

apêndice B: Grupos de Congado de São



Composição da Banda de Congo de São José do Triunfo durante ensaio, destaque para o caráter periférico das mulheres que acompanham o festejo.



Grupo de congadeiros durante ensaio em São José do Triunfo.



Congadeiros em deslocamento pelas ruas do distrito durante a Festa do Rosário em São José do Triunfo.

Benedito e de São José do Triunfo (Fotos)



Composição do Grupo de Congado de São Benedito, destaque para a separação do grupo em dois segmentos, um majoritariamente de homens e outro de mulheres.



Grupo de Congado durante a Festa de São Benedito em Minas Novas.



Grupo de Congado em deslocamento pelas ruas de Minas Novas durante a Festa do Rosário.



Grupo de congadeiros em cortejo em São José do Triunfo durante alvorada.



Participação do Grupo de Congado de São Benedito na Festa do Rosário em Minas Novas.



Grupo de congadeiros de São José do Triunfo em constituição do teatro sagrado da Festa do Rosário.



Bandeira abrindo o percurso para congadeiros e congadeiras durante a Festa do Rosário em Minas Novas.



Performance ritual dos congadeiros em São José do Triunfo.



Congadeira durante dança do Grupo de Congado de São Benedito.



Grupo de congadeiros em procissão em São José do Triunfo.



Missa durante a Festa do Rosário em Minas Novas.



Missa Conga em São José do Triunfo.



Retirada da imagem de N. S. do Rosário do Rio Fanado em Minas Novas.



Procissão com a imagem de Nossa Senhora do Rosário em São José do Triunfo.



Procissão com a imagem de São Benedito em Minas Novas.



Mulheres em preparação da refeição para acompanhantes da Festa do Rosário em S. J. do Triunfo durante os momentos de festejo dos homens.



Festejo do Congado de São Benedito em Minas Novas, com destaque para o trânsito do homem que deixa os instrumentistas para dançar junto às mulheres.



Grupo de Congado de São José do Triunfo, com destaque para as bandeireiras, únicas mulheres que compõe a Banda de Congo.



Grupo de Congado de Minas Novas, com destaque para mulheres instrumentistas.



Ensaio da Banda de Congo em São José do Triunfo. Participação exclusiva de homens.



Congadeira que no Grupo de São Benedito “migrou” da função de dançadora para a de tocadora de caixa.



Coroação do Reinado Festeiro durante a Missa Conga em São José do Triunfo.



Busca dos Reis Festeiros durante a Festa de São Benedito em Minas Novas.



Cortejo do Império Negro pelas ruas do distrito de São José do Triunfo.



Império Negro em cortejo pelas ruas da cidade de Minas Novas durante a Festa de São Benedito.



Altar com santos negros e Nossa Senhora do Rosário para realização da ladainha da “Festa de 12 pra 13” em São José do Triunfo.



Igreja do Rosário frequentada por fiéis durante a Festa do Rosário em Minas Novas.



Mapeamento Histórico realizado junto aos congadeiros de São José do Triunfo.



Mapeamento Histórico realizado junto aos congadeiros em Minas Novas.



Caminhada Transversal realizada junto aos congadeiros de São José do Triunfo.



Caminhada Transversal realizada junto aos homens membros do Congado de São Benedito pelo Rio Fanado, em Minas Novas.



Mapeamento Histórico realizado junto às congadeiras de São José do Triunfo.



Caminhada Transversal realizada junto aos congadeiros pelas ruas de Minas Novas.