

ENSAIANDO A CORPOREIDADE: CORPO E ESPAÇO COMO FUNDAMENTOS DA IDENTIDADE

Patrício Pereira Alves de Sousa
Mestrando pelo Programa de Pós Graduação em Geografia Instituto de Geociências – Universidade Federal de Minas Gerais

1 – Introdução

(...) 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. (Vilém Flusser, 1998, p. 96)

Este texto se propõe a ser um ensaio, uma experimentação. Penso que esta seja a alternati-

va viável quando nos deparamos com uma questão na realidade e não encontramos suficientes argumentos científicos para problematizá-la. Com isso não quero dizer que este texto se constitua num rascunho, mas antes numa tentativa de organização de reflexões a respeito de uma noção ainda pouquíssimo trabalhada na geografia: a de corporeidade.

Parto de um problema já expresso por intelectuais em outros campos do saber. Paul Conner-ton (1999) chama atenção para o reducionismo criado pela ciência ao eleger a hermenêutica como única ou hegemônica possibilidade de interpretação de fatos e eventos. A supremacia da lingüística dentro das ciências humanas 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 pouca 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 por muitas vezes se constituem somente em expressões fugazes, em contextos que a espacialidade é estabelecida unicamente pela presença corporal, como uma dança ou ritual.

É neste sentido que este texto 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, um texto conclusivo ou definidor de uma categoria. Almeja antes ser um texto fecundante, contribuindo para a edificação de mais argumentos para constituição de uma idéia 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 im-

*Ensaio a corporeidade:
corpo e espaço
como fundamentos
da identidade*

proviso; alternativa vislumbrável para quando as definições nos parecem escassas ou evasivas. Outra característica do ensaio que me estimula sobremaneira pela escolha do estilo é sua imprevisibilidade, que em sua aparente imprecisão talvez seja a mais exata possibilidade de configuração do novo.

O que modestamente pretendo com o presente texto é, pois, problematizar o corpo e o espaço como conceitos importantes para a compreensão do debate contemporâneo sobre a construção das identidades sociais. Proponho 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 à idéia de identidade, qual seja: diferença e identificação. As reflexões que constituem o ensaio se baseiam numa pesquisa realizada junto a um grupo de Congado, ritual festivo de coroamento de reis negros que se constitui numa das mais importantes expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileira presentes em Minas Gerais e que possui espaço e corpo como elementos fundamentais de sua composição.

2 – Do corpo e do espaço às práticas de corporeidade

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 que não foram 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 de-

terminações 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 idéia 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 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), 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 relegada a um status de receptáculo de for-

ças. 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 (2006), 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 de espaço, trazendo para a teoria social a definição desta dimensão como um sistema indissociável de objetos e ações, portanto, um produto social. Este 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 idéia de um conceito verdadeiramente ligado às práticas humanas.

Esta breve reflexão sobre as concepções de corpo e espaço não pretendem, entretanto, ser um debruçamento aprofundado sobre estes conceitos. A intenção de situar minimamente estas noções foi a de introduzir a idéia de corporeidade como um parâmetro possível para debate das intersecções 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, baseado nas proposições de Yu-Fu Tuan (1983), 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 es-

pacial é nitidamente relacionada à idéia 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, p. 101) é ilustrativo desta idéia 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 idéia 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.

Outras correntes teóricas também defendem esta postura de que corpo e espaço estabelecem por vezes uma inseparabilidade, que quando se interceptam geram uma realidade terceira, que pode ser entendido em termos de uma corporeidade. É o que propõe, por exemplo, Félix Guattari (1998) ao sugerir uma abordagem fenomenológica do espaço e do corpo vivido.

Antes, porém, de nos aprofundarmos em nossas sugestões sobre as práticas de corporeidade temos de melhor nos situar no debate contemporâneo que se estabelece sobre as práticas corporais e das práticas espaciais.

Connerton (1999) 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

*Esaiando a corporeidade:
corpo e espaço
como fundamentos
da identidade*

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 liga 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 muito 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 terminam 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 posicionam 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 maneira, 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, a existência de um mundo material necessita de um sujeito corpóreo, que por sua vez só se sente um sujeito corpóreo porque pode experimentar 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 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 idéia 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 nos apoiamos para mais diretamente discutir a questão a que nos propomos neste texto, qual seja, a de pensar como as práticas de corporeidade se constituem como um dos elementos instauradores das identidades.

3 – Alteridade e práticas de corporeidade

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 idéia de identidade se marca pela compreensão de que existe uma diferença que permite o balizamento daquilo que é distinto para se estabelecer o que é igual. Nesta seção buscamos discutir como esta idéia de diferença, que possibilita a existência de uma identidade, se fundamenta em grande medida a partir de aspectos da corporeidade.

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 idéia é de que as práticas

corporais é 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 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, 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 idéias acima expostas. As favelas são uma forma de construção de uma identidade representada, o imaginário coletivo vem sendo cada vez mais levado a classificar as favelas 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 de torcidas de futebol; são maneiras de marcação de identidades a partir da tentativa de criação de um sistema simbólico baseado em práticas corporais comuns e com asseguramento de espaços apropriados e territorialmente delimitados para suas atividades.

Para avançarmos neste caminho de reflexões temos, entretanto, que indagar 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

*Esaiando a corporeidade:
corpo e espaço
como fundamentos
da identidade*

seu caráter identitário. A alteridade explica, pois, porque somos diferentes dos outros, e não somente que somos diferentes do outro.

4 – Identidade e práticas de corporeidade

Estabelecida esta noção de alteridade e elucidada sua importância 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 idéia 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-políticos que acabaram por ressignificar as idéias 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.

O debate sobre as identidades sociais e coletivas ganharam a partir disso novo fôlego de problematização e investimento intelectual, que re floresceu 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 idéia 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 idéia de identidade passa ter a necessidade de ser bem definida. As instabilidades e as incertezas são paradoxalmente, ou não, o que fazem com que indaguemos neste momento sobre nossa constituição enquanto sujeitos.

Woodward (2000) ao se propor a conceituar a identidade traz alguns elementos fundamentais envolvidos na questão. Examinemo-os. Para a autora a idéia 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 idéias de parentesco consanguíneo; ou de natureza social, baseando-se numa versão essencialista da história e do passado.

Como já enunciado na seção anterior, 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 de 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 cola 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 de classe e de gênero. A negociação é, em função disto, um dos supostos da identidade. Assumir certa identidade num momento pode ser mais interessante do que assumir outras. Se admitir como católica pode ser mais importante do que se distinguir enquanto mulher em determinadas situações. É esta uma prática por vezes necessária que se negociada não leva sujeitos ou grupos a uma incoerência em suas vidas.

A estas proposições de Woodward podemos elencar outras questões envolvidas diretamente nos processos de constituição da identida-

de. 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 multinacionais 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 re-apropriação destas terras pelos grupos que primeiramente a lavraram e nelas construíram seus referenciais sócio-culturais 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 corpo-

reidade também são possíveis, podemos citar como processos inseridos neste mesmo contexto as lutas de grupos indígenas que perdem seus territórios para atividades mineradoras ou de homossexuais que se unem em atividades reivindicativas pela possibilidade 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 idéia 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 foi 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 científicos de grande influência no pensamento contemporâneo, que acabaram por tornar corrente a idéia de que pouco há de unificação nos diversos indivíduos que se distribuem pelo planeta e dos elementos que o formam – idéia 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 entendimento sobre o 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 permite 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 descentra-

*Esaiando a corporeidade:
corpo e espaço
como fundamentos
da identidade*

mento do sujeito foram as descobertas de Freud sobre o inconsciente, ao mostrar que o sujeito racional proposto pelo cartesianismo não é tão coerente, conseqüente 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 lingüística este autor contribuiu significativamente para mostrar que como sujeitos somos formados por processos mais gerais. Nossas utilizações individuais do sistema lingüístico, que é algo essencialmente coletivo, corroboram com esta idéia.

Foucault, por sua vez, a partir de suas teorias sobre o poder disciplinar, trouxe à ciência a noção de que nossos corpos são produzidos por poderes presentes nas diversas instâncias sociais; de que nossos corpos assumem determinadas práticas em função dos poderes discursivos que constituem e disciplinam as relações – a noção de corpos dóceis. Desta maneira, Foucault mostra em mais um sistema de idéias como os sujeitos se produzem relacionamente, a partir do choque de poderes diversos.

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 se prega.

Estes cinco “sistemas de idéias” 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 idéia de identidade, tem de ser debatido a partir disso. A questão a se colocar é: que mudanças na corporeidade levaram a uma crise identitária dos sujeitos contemporâneos?

Acreditamos 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 idéia 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, 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 idéia de corporeidade é a de pensar que somos sujeitos desterritorializados, corpos estranhos a qualquer espaço que se proponha estável. Sujeitos, desta maneira, sem lugar. Rogério Haesbaert (2001) diz que a noção de desterritorialização pode ser associada à idéia de desenraizamento e ao enfraquecimento das identidades territorializadas. 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)

Uma 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 a supressão ou aniquilamento. O que os exemplos das formas de re-arranjo 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 mais imprescindíveis para um determinado contexto ou momento. Podemos pensar, desta maneira, que nossa corporeidade pode constantemente reterritorializar corporal e espacialmente nossos sentimentos de pertença. Como exemplo disso podemos sugerir o sistema simbólico de um lugar que se instaura em outros espaços, como fazem os estrangeiros que se reterritorializam em outros países usando de referenciais que se reportam aos que utilizavam antes de se tornarem estrangeiros.

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 idéia de corporeidade à de identidade.

6 – Corpo e espaço no Congado Mineiro: a constituição de corporeidades na Festa de Nossa Senhora do Rosário em São José do Triunfo.

Nessa seção analisarei a noção de corporeidade a partir de uma pesquisa realizada junto à Irmandade de Negros de Nossa Senhora do Rosário de São José do Triunfo, distrito situado na cidade de Viçosa (MG). O foco da pesquisa esteve em problematizar a constituição de espaços festivos a partir do tensionamento entre sujeitos sociais marcados por questões étnico-raciais e de gênero, estas últimas entendidas como discursos gerados para e a partir dos corpos que, por serem tão reiterados, passam a se constituir como a verdade, tomadas mesmo como naturais, para os corpos (FOUCAULT, 1988). Dessa maneira, busquei na pesquisa compreender como a consolidação das espacialidades a partir dos movimentos dos corpos se dá por qualificações do espaço

por marcadores de gênero e também de etnia. A investigação realizada forneceu elementos que permitem sugerir que corpo e espaço se intercambiam e se correlacionam a partir das reiterações que marcam diferenças e confirmam desigualdades socialmente construídas entre sujeitos, dotando o espaço de elementos de gênero e etnia/raça. O espaço escolhido para análise na pesquisa foi o festivo, por acreditarmos que este agrega uma série de práticas reiterativas das posturas dos sujeitos participantes de uma coletividade, instaurando a festa como evento construtor de identidades a partir dos aspectos de pedagogização exercidos por rituais que possuem um caráter disciplinador e normativo. Passemos à análise.

Os rituais de coroamento de reis negros, ou Congado, constituem-se numa das mais importantes expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileira presentes em Minas Gerais. O Reinado consiste num ciclo anual de homenagens a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão e envolve a realização de novenas, levantamento de mastros, procissões, cortejos, coroações de reis e rainhas, cumprimento de promessas, leilões, cantos, danças e banquetes coletivos. O Congado tem suas origens relacionadas às interseções estabelecidas entre o catolicismo europeu, as manifestações festivas negro-africanas e a religiosidade popular brasileira; logo se constitui num híbrido luso-afro-brasileiro. (MARTINS, 2002)

De acordo com Glaura Lucas (2002), o culto e a devoção a Nossa Senhora do Rosário entre os negros tiveram início já há longo período, data do final do século XV, quando o continente africano conheceu ampla expansão do catolicismo em função da colonização. No Brasil, estes elementos estiveram presentes desde a chegada forçada do negro nesta terra. Esta devoção ganhou corpo no Brasil com as políticas de catequese da coroa portuguesa, que estimulava o culto a santos católicos. Santos negros, como São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão, ganharam aí muita popularidade.

As irmandades de negros foram espaços onde grupos se reuniam para celebrar seus santos.

*Esaiando a corporeidade:
corpo e espaço
como fundamentos
da identidade*

A coroa portuguesa pouco preocupou-se em coibir tais práticas, uma vez que estas estavam de acordo com os cultos católicos e serviam de mecanismo para o controle de escravos. Os negros aproveitavam destes espaços para vivenciar sua cultura e se reencontrar simbolicamente, através das festas, com sua terra e povos de origem. Após a abolição da escravidão, as festas religiosas de devoção aos santos negros continuaram com o mesmo fervor. O Congado marca, portanto, um processo de cruzamento cultural estabelecido, através da violência física e simbólica, entre a cultura portuguesa e a africana em terras brasileiras.

Neste cenário, o sagrado se constituiu num importante instrumento de resistência cultural. O encontro entre o negro escravizado no Brasil com seus ancestrais, e com outros aspectos de seu sistema de valores, pôde ser realizado de maneira dissimulada, a fim de não gerar repressão do rígido sistema punitivo colonial.

Num complexo sistema de rituais, que envolve a coroação de reis e rainhas negros/as, a constituição de uma espacialidade mítica que dá forma material à narrativa de origem das festas do Congado e de celebração aos seus santos (o que envolve a constituição de paisagens sonoras, memoriais e sensitivas), os festejos negros atravessaram séculos resistindo às formas de subjugação e criando mecanismos para manter vivo os sistemas culturais destes povos.

Marina Mello e Souza (2001) completa esta conceituação do Congado ressaltando que a coroação de reis ou capitães foi o mecanismo encontrado pelos negros escravos na América portuguesa para criação de uma coesão social e identitária. Como estes negros eram provenientes de diferentes regiões da África, suas diferenças étnicas e culturais eram muitíssimas. A formulação de práticas rituais e de mecanismos sociais se fez necessária para criar um sentimento de pertencimento comum entre os diferentes povos que sofreram diáspora para terras brasileiras. As festas das irmandades dos “homens pretos” no Brasil criavam, desde a chegada dos africanos no Brasil, além de identidade para os negros que forçadamente dividiam espaço no Brasil,

uma ligação com seu passado de além-mar.

Já a partir de meados do século XIX, as manifestações do Congado deixaram paulatinamente de ter aceitação por parte das elites portuguesas instauradas em território brasileiro, a Igreja passou a ter maior controle e coibição sobre a religiosidade popular e o Estado imperial não mais queria ter sua figura associada ao passado colonial do país. Esta postura de não aceitação do catolicismo popular perdurou até o final do século XIX, 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. Dessa maneira, as coroações de reis negros em seus diversos rituais que se espalham e se territorializam por todo o país, encerram muito da complexidade cultural do Brasil. Os Congados carregam a expressão dos tensionamentos de importantes segmentos étnicos que construíram o território brasileiro como nação, expondo os processos conflitivos 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 escravidão. Os batuques negros se constituem na atualidade 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 denunciar e germinar sementes para mudança das formas de exclusão e subjugação do negro.

Em estudo realizado junto à Irmandade de Negros de Nossa Senhora do Rosário de São José do Triunfo (SOUZA, 2008) pude notar como é relevante a dimensão espacial dentro dos eventos festivos do Congado e como as espacialidades festivas se organizam em consonância com as negociações dos sujeitos que se formulam/confirmam em sua dinâmica. A pesquisa empírica e as reflexões teóricas sobre a festa apontaram a corporeidade como uma noção que muito

pode contribuir para o entendimento das espacialidades dos festejos populares no Brasil.

A Irmandade de Negros de Nossa Senhora do Rosário de São José do Triunfo, distrito localizado na cidade de Viçosa, está estabelecida na mesorregião da Zona da Mata Mineira, porção espacial do estado de Minas Gerais que teve as origens de sua economia orientadas principalmente para a agropecuária, possuindo em função disso, nos dias atuais, grandes traços desta economia agrária e dos modos de vida rural. Lamas et. al. (2008) explicam que esta mesorregião teve grande importância na história do Brasil, por se estabelecer como a região provedora de 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 grande relação com as áreas auríferas de Ouro Preto e Mariana, municípios que tiveram sua opulência sustentada pela exploração de minas de ouro.

Maria do Carmo Paniago (1990) salienta que a ocupação da microrregião de Viçosa por populações negras efetivou-se pelas emigrações provenientes das decadentes minas de ouro de Mariana e Ouro Preto na segunda metade do século XVIII, movimento que trazia consigo os escravos que trabalhavam nas minas. O estabelecimento dos antigos empresários auríferos em Viçosa e adjacências, ainda segundo Paniago, efetivou-se pela formação de fazendas com a base econômica orientada para a pecuária e as lavouras de café. O distrito de São José do Triunfo figurou neste cenário como importante território para a fixação de negros. Segundo pesquisa realizada pelo Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero – NIEG/UFV¹, alguns poucos moradores antigos 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’.

Paniago (1990) ressalta ainda que a população negra que se fixou na região de Viçosa é de origem do grupo Bantu, população negra formada por inúmeras tribos do grupo Ango-

la-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 do Bantu, sobretudo nos distritos de São José do Triunfo e de Cachoeira de Santa Cruz.

Na pesquisa por mim realizada junto ao Congado de São José do Triunfo diversos aspectos foram analisados. A questão central da investigação foi a busca de entendimento de como os Festejos do Rosário cumprem a função de manter na memória do grupo social dela participante o processo de constituição do espaço e tempo social no lugar analisado. Neste ensaio chamarei atenção para um dos aspectos identificados na festa que grande relação estabelece com a noção de corporeidade: a construção de identidades socioespaciais e a problematização do gênero e da etnia como dimensões de tensionamentos espaciais dos sujeitos e como marcadores socioespaciais da diferença.

A Festa do Rosário é realizada em São José do Triunfo desde a década de 1930. Neste quase um século de existência, este grupo de Congado mantém a masculinidade como elemento estruturador da festa. Contrariamente a outros grupos de Congo que são compostos tanto por homens quanto por mulheres, a banda de Congado de São José do Triunfo só admite a presença de homens em sua constituição. Um controle dos corpos é aí nitidamente estabelecido. A mulher, também pertencente à Irmandade de negros do distrito, só participa da festa em seus aspectos não visíveis, estando geralmente confinada no interior de cozinhas, cômodos de costura e em espaços de ornamentação da igreja. Embora esteja integrada à formulação intelectual da festa, não está presente nos espaços mais públicos de celebração ou nos espaços de poder considerados de maior hierarquia. Podemos sugerir, portanto, que uma forma de constituição identitária da masculinidade é elaborada a partir da banda de Congado, que elege um tipo de corpo acei-

¹ Trabalho de Extensão sobre Saúde Reprodutiva Feminina, realizado pelo NIEG – Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero/UFV – em 2000, junto aos agentes comunitários de saúde do PSF (Programa Saúde da família) e da população feminina de São José do Triunfo, distrito de Viçosa-MG.

² *As associações entre masculinidade e o corpo do homem ou a feminilidade e o corpo da mulher não são feitas diretamente em nossa pesquisa. Consideramos 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 estabelecido. No grupo em análise entendemos que a configuração simbólica da festa é masculina 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 idéia consultar SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e real dade, Porto de Alegre, v.*

to (corpo do homem como significação masculina que configura um nós) e um outro tipo como não pertencente ao espaço da festa (o corpo da mulher como expressão da feminilidade que se constitui num *outro*)². Uma normatividade de gênero age, neste contexto, na produção de uma periferização, onde aspectos do feminino são segregados do espaço festivo.

As identidades étnicas, por sua vez, se estabelecem no grupo através da marcação das singularidades que o formam. Pude constatar que o grupo se enxerga enquanto singularidade a partir de suas particularidades ante as demais etnias existentes no Brasil, ante aos povos de histórias distintas que conformam a cidade de Viçosa e o distrito de São José do Triunfo, e pelas expressões culturais que os dá status político diferenciado religiosamente. 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 primeiras décadas do século XX, ao ter sido negada pelo poder religioso e público local o grupo foi paulatinamente sendo empurrado para as bordas da cidade e tendo todos os seus aspectos simbólicos expurgados da área central. Igrejas do Rosário foram derubadas e objetos relacionados à festa foram sendo dispersados por vários cantos da cidade. Dessa forma, outra maneira de controle dos corpos foi configurada nos tensionamentos de poder que estabelecem a negação do corpo e das espacialidades negras como aspectos visíveis na constituição do espaço da cidade.

Foi a partir destes dois tipos de eleição do corpo como elemento instituidor do espaço festivo que pude compreender o processo de constituição da corporeidade nos festejos do Congado de São José do Triunfo e perceber como esta noção está diretamente relacionada à instituição de identidades. A festa se constitui num momento de convivência social muito significativo para a produção de identidades sociais, já que ela ao trabalhar a memória coletiva dos sujeitos e coletividades celebrantes institui fronteiras entre aqueles que são estranhos e aqueles que são assimilados

dentro de um espaço e tempo festivos. Como produção e produtora da realidade social, a festa é uma reveladora dos tensionamentos e conflitos sociais na batalha simbólica pela instauração de um nós em contraposição a outros: por esta fronteira social se marcaria a identidade. No estudo realizado compreendi que a festa de São José do Triunfo instaura sua corporeidade marcando que o grupo de Congado se reconhece como negro e masculino, produzindo fronteiras socioespaciais ao celebrar estes aspectos identitários e se distanciar daquilo com que se confronta ao produzir o sentimento de pertença. O não-negro e o não-masculino são aqui os outros que permitem a instauração de um nós, que se estabelece a partir do corpo e se confirmam no espaço.

Os instrumentos metodológicos e as técnicas de pesquisa utilizadas permitiram a construção de uma série de elementos que possibilitam que concebamos a corporeidade como forma de instauração de identidades. Quanto às metodologias de campo, foram utilizadas para a realização da investigação a observação participante, entrevistas semi-estruturadas e técnicas do Diagnóstico Rápido Participativo (DRP). A observação participante constituiu no acompanhamento da preparação das festas e dos eventos festivos, de maneira que foram realizadas descrições densas do evento, a apreensão das referências espaciais dos grupos em análise e o delineamento das tensões entre sujeitos participantes da festa e das simbolizações e conflitos realizados pelo/no lugar.

Estas observações participantes foram descritas em diário de campo, que resultaram em etnogeografias que permitiram, de acordo com a sugestão Ratts (2003) inspirado em Paul Claval, para além da descrição da dinâmica dos sujeitos e grupos envolvidos na pesquisa, a elaboração de descrições interpretativas de lugares e momentos, de espacialidades e temporalidades; dos sítios onde sujeitos e grupos constroem suas existências. Objetivei com isso abarcar as paisagens, os lugares e as territorialidades do Congado, a partir das manifestações dos grupos em diferentes momentos e acontecimentos.

As entrevistas semi-estruturadas com os sujeitos foram elaboradas a partir dos métodos da história oral. Com estas entrevistas, gravadas em sua íntegra, objetivei a apreensão das narrativas memoriais dos grupos investigados a respeito da constituição espaço-temporal das festividades. Para este processo de apreensão das dimensões espaço-temporais, realizei ainda a anotação das letras de músicas entoadas na festa que fazem referências ao espaço das festividades ou às memórias dos espaços de cativo em outros tempos no Brasil e de além-mar que elas trazem.

No trabalho, as técnicas do DRP utilizadas foram o Mapeamento Histórico e a Cami-

FIG 1 - Croqui confeccionado junto aos homens.

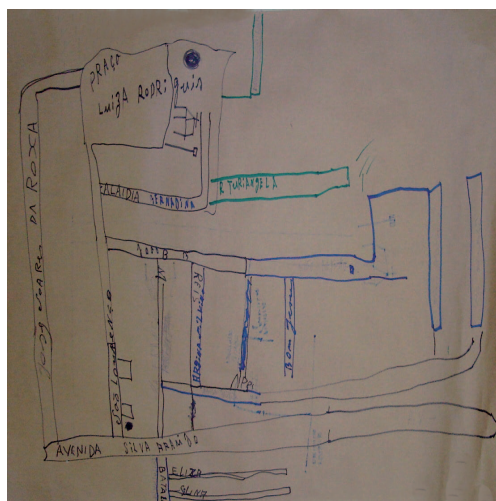
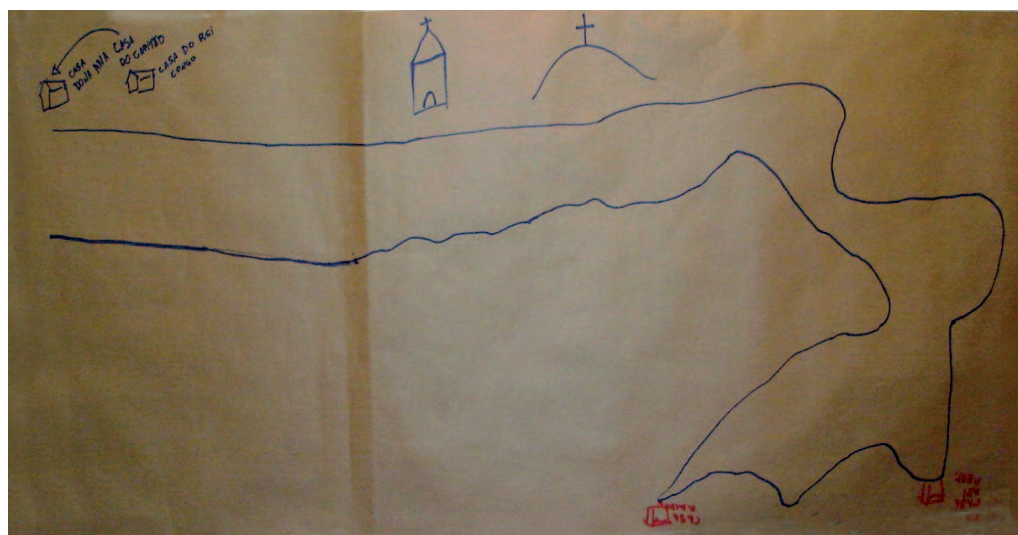
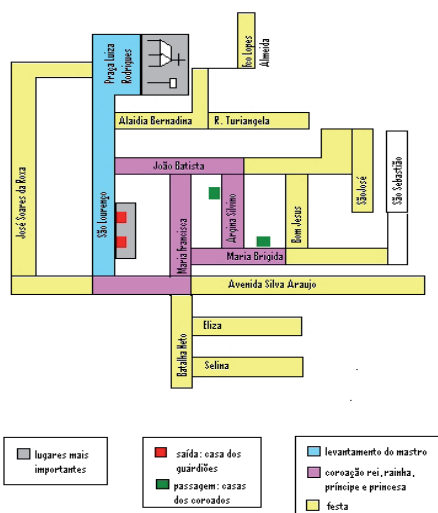


FIG 3 – Croqui confeccionado junto às mulheres.



nhada Transversal. Para realização do Mapeamento Histórico foram reunidos grupos categorizados a partir de questões geracionais, étnico-raciais e de gênero, de maneira que estes apresentassem e representassem a organização espacial das festas em análise a partir da confecção de cartografias que expusessem suas visões de seus lugares. A Caminhada Transversal consistiu em percorrer junto aos sujeitos participantes do mapeamento o trajeto feito pelos celebrantes das festas. As figuras abaixo se constituem nos mapas sínteses elaborados durante a realização do DRP³.

FIG 2 – Representação esquemática do croqui elaborado junto aos congadeiros.



16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

³ A análise completa da realização das técnicas do Diagnóstico Rápido Participativo junto aos congadeiros e congadeiras de São José do Triunfo, incluindo os mapas inseridos neste artigo, foi apresentada em texto durante o VIII Encontro Nacional da ANPEGE (SOUSA; BARLETTTO, 2009). O texto, que aponta as potencialidades de utilização do DRP pela Geografia e que analisa os resultados de realização de suas técnicas na pesquisa citada no presente artigo, chama atenção para o cartesianismo fundador do croqui realizado pelos homens, que no caso analisado concebe e representa seu lugar a partir de uma racionalidade calcada na distância métrica entre os objetos que constituem o espaço. Já o croqui elaborado pelas mulheres se fundamentou muito mais nas relações de vizinhança e nos elementos de suas histórias de vida para definir as maneiras de representação de seus espaços. Além dos mapas sínteses, foi gravado em imagem e som todo o processo de desenvolvimento do DRP. Este processo, bem como a realização da etnogeografia e das entrevistas na pesquisa, foi descrito em um diário de campo que está disponibilizado no site do grupo de pesquisa Lux Festas, do Instituto de Estudos Sócio-ambientais da Universidade Federal do Goiás: <<http://www.iesa.ufg.br/festaspopulares>>

Esaiando a corporiedade:
corpo e espaço
como fundamentos
da identidade

A pesquisa revelou, dessa maneira, como elementos das festas populares, rituais que articulam muitas das dimensões da vida social, como aspectos econômicos, sociais, culturais e espaço-temporais; podem constituir como quadro importante para análise das relações identitárias de sujeitos com seus lugares. No caso da festa especificamente analisada pela pesquisa foi possível perceber ainda como corpo e espaço são elementos fundamentais para se compreender a constituição dos sentimentos de pertença e alteridade, que faz com que sujeitos e grupos organizem sua experiência social de mundo e se constituam como coletividade.

6 - Considerações Finais

Embora atraente, o trabalho com a idéia 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) podemos sugerir que esta dificuldade se estabelece pela hegemonia ocupada pelas práticas de inscrição e pelos sistemas lingüísticos 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 podemos 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 a de que Clifford Geertz (1989), de estabelecimento de uma descrição densa e interpretativa da realidade a partir da etnografia, nos inspira e nos faz acreditar que a empreitada é possível, instigante e necessária.

7 - Referências Bibliográficas:

- BUTLER, J. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"**. In: LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-172.
- BUTLER, J. **Sujeito do sexo/gênero/desejo**. In: _____. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 15-75.
- CONNERTON, P. **Práticas Corporais**. In: _____. *Como as sociedades recordam*. 2 ed. Oeiras: Celta, 1999. p. 83-119
- DIAS, P. A "outra" festa negra. In: JANC-SÓ, I.; KANTOR, I. (orgs). **Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec/Edusp/FAPESP/ Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 859-888
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 17 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FLUSSER, V. **Ensaio**. In: _____. *Ficções Filosóficas*. São Paulo: EdUSP, 1998. p. 93-97
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GUATTARI, F. **Espaço e corporeidade**. In: _____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1998. p. 153-165
- HAESBAERT, R. **Território, cultura e des-territorialização**. In: ROSENDAHL, Z., CÔRREA, R. L. (orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 115-144
- HALL, S. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HARAWAY, D.. **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. p. 39-129

HISSA, C. E. V. **A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006.

JODELET, D. **A alteridade como produto e processo psicossocial**. In: AR-RUDA, A. (org.). Representando a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 47-67

LAMAS, F. G.; SARAIVA, L. F.; ALMICO, R. C. S. **A Zona da Mata Mineira: Subsídios para uma historiografia**. Disponível em: <www.abphe.org.br/congresso2003/Textos/Abphe_2003_09.pdf>, acesso em 08 maio 2008.

LINDÓN, A. De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías cualitativas. Revista da ANPEGE, v. 4, p. 03-27, 2008.

LUCAS, G. Congado: O Reinado de Nossa Senhora do Rosário. In: _____. Os sons do Rosário: o Congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002. p.43-74

MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar**. In: ARBEX, M.; RAVETTI, G. (Org.). Performance, exílio, fronteiras, errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2002. p. 69-92.

MELLO E SOUZA, M. **História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX**. In: JANC-SÓ, I.; KANTOR, I. (orgs.). Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Hucitec/Edusp/FAPESP/ Imprensa Oficial do Estado, 2001. p. 249-260

PANIAGO, M. do C. T. **Viçosa - Mudanças sociais e socioculturais; evolução histórica e tendências**. Viçosa: Imprensa Universitária, 1990.

PINO, A. **A categoria de “espaço” em psicologia**. In: MIGUEL, A.; ZAMBO-NI, E. (orgs.). Representações do espaço: multidisciplinaridade na educação. Campinas: Autores associados, 1996. p. 51-68

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

RATTS, A. J.P. **A geografia entre aldeias e quilombos: territórios etnicamente diferenciados**. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. J.P. (orgs.) Geografia: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003. p. 29-48.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4 ed. São Paulo: EdUSP, 2006.

SOUSA, P. P. A. de. **As Geo-grafias da Memória: gênero e etnia 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.

SOUSA, P. P. A. de ; BARLETTO, M. **O Diagnóstico Rápido Participativo (DRP) como Instrumento Metodológico para Abordagem da Dimensão Cultural do Espaço**. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE, VIII, 2009, Curitiba. Anais... Curitiba: ANPEGE, 2009. p. 01-15

TUAN, Y. F. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

WOODWARD, K. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, T. T. (org). Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 07-72

RESUMO

Este texto propõe problematizar corpo e espaço como conceitos importantes para compreensão do debate contemporâneo sobre identidades sociais. Propomos que estas duas dimensões, quando se interceptam e passam a constituir a corporeidade, fundamentam grande parte dos supostos de criação do par que dá suporte à idéia de identidade: diferença e identificação. As reflexões que constituem o ensaio se baseiam numa pesquisa realizada junto a um grupo de Congado, ritual festivo

Esaiando a corporeidade: corpo e espaço como fundamentos da identidade

de coroamento de reis negros presente em Minas Gerais que possui espaço e corpo como elementos fundamentais de sua composição.

PALAVRAS-CHAVE: Corporeidade; identidade; Congado.

RÉSUMÉ

Ce text vise à examiner le corps et l'espace

comme des concepts importants pour comprendre le débat contemporain sur les identités sociales. Nous proposons que ces deux dimensions, quand elles se coupent et deviennent la corporéité, constituent une grande partie de la paire qui soutient l'idée d'identité: différence et l'identification. Les réflexions sont basées sur un recherche auprès d'un groupe du Congado, rituel festif du couronnement des rois noire situé en Minas Gerais qui dispose l'espace et le corps comme éléments fondamentaux de sa composition. MOTS CLÉS : Corporéité ; identités ; Congado.