



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO-SENSU EM EDUCAÇÃO FÍSICA

AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DAS PRÁTICAS CORPORAIS NA COMUNIDADE  
KALUNGA-GO

Marcos Paulo de Oliveira Santos

BRASÍLIA  
2011

**AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DAS PRÁTICAS CORPORAIS NA  
COMUNIDADE KALUNGA – GO**

**MARCOS PAULO DE OLIVEIRA SANTOS**

**Dissertação apresentada à Faculdade de  
Educação Física da Universidade de Brasília,  
como requisito parcial para obtenção do grau  
de Mestre em Educação Física.**

**ORIENTADORA: PROF<sup>a</sup>. DR<sup>a</sup>. DULCE MARIA FILGUEIRA DE ALMEIDA.**

**AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DAS PRÁTICAS CORPORAIS NA  
COMUNIDADE KALUNGA-GO**

Banca examinadora:

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Dulce Maria Filgueira de Almeida  
(Orientadora – FEF/UnB)

Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuk  
(Membro Externo – DAN/UnB)

Prof. Dr. Joaze Bernardino Costa  
(Membro Externo – SOL/UnB)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ingrid Dittrich Wiggers  
(Suplente – FEF/UnB)

Brasília, julho de 2011.

*“Vale a pena lembrar que, embora haja uma vasta diferença entre nós no que diz respeito aos fragmentos que conhecemos, somos todos iguais no infinito da nossa ignorância.”*

Karl Popper.

*"Não fiz o melhor, mas fiz tudo para que o melhor fosse feito. Não sou o que deveria ser, mas não sou o que era antes"*

Martin Luther King.

## AGRADECIMENTOS

A *Kátia Rodrigues de Oliveira* e *Luana de Oliveira Santos*, pelos incentivos durante toda minha vida acadêmica, mas, sobretudo, pelo amor incondicional!

A senhora *Domingas Pereira Torres* pelo apoio incomensurável nessa caminhada, pela paciência e, especialmente, pela amizade.

Aos diletos amigos *Nélliton*, *Renata Torres*, *Mariângela*, meus confidentes, sem os quais a vida perderia o brilho.

A *Eliane – Liloca* – pelos momentos inolvidáveis ao seu lado...

Agradeço o carinho e a gentileza com que fui recebido pelo senhor *Sirilo dos Santos Rosa* e a senhora *Ester Fernandes de Castro*.

Meus sinceros agradecimentos a *Rui Faquini*, excelente fotógrafo, por ter cedido belíssimas imagens da comunidade Kalunga.

E, *last, but not least*, a todos/as os/as amigos/as e familiares que me acompanharam nessa árdua caminhada em busca do aperfeiçoamento.

## SUMÁRIO

Lista de Figuras .....	vii
Resumo .....	ix
Abstract .....	x
1. Introdução .....	01
2. Procedimentos Metodológicos .....	04
2.1. Objetivo Geral .....	04
2.2. Objetivos Específicos .....	04
2.3. Justificativa e Relevância do Estudo .....	05
2.4. Traços Metodológicos .....	05
2.5. Questões Éticas .....	09
3. Fundamentação Teórica .....	10
4. A escravidão, o quilombo e a condição ontológica da pessoa negra .....	28
5. O caso Kalunga .....	39
6. Mergulhando no campo .....	48
6.1. A Religiosidade .....	64
6.2. Espelho, espelho meu .....	81
7. Considerações Finais .....	93
8. Referências .....	97

Brasília, julho de 2011.

## LISTA DE FIGURAS

1. Figura 01: Foto da Região .....	48
2. Figura 1.1: Foto da Região .....	49
3. Figura 1.2: Propaganda do Governo Federal .....	51
4. Figura 1.3: Casa no Engenho II .....	52
5. Figura 1.4: Campo de futebol no centro da comunidade .....	52
6. Figura 1.5: Senhor Sirilo e o pesquisador .....	54
7. Figura 1.6: Choupana – Vão das Almas .....	56
8. Figura 1.7: Choupana – Vão das Almas .....	56
9. Figura 1.8: Limpeza de utensílios .....	57
10. Figura 1.9: Criança Kalunga banhando-se no rio .....	58
11. Figura 2: Sujeira espalhada pelo Vão das Almas .....	59
12. Figura 2.1: Cartaz infantil para preservação do meio ambiente .....	59
13. Figura 2.2: Lixeira para preservação do meio ambiente .....	60
14. Figura 2.3: Jovem na mesa de bilhar .....	61
15. Figura 2.4: Criança na bicicleta .....	61
16. Figura 2.5: Criança com arma de brinquedo .....	63
17. Figura 2.6: Capela .....	64
18. Figura 2.7: Santos do Altar .....	65
19. Figura 2.8: Interior da Capela .....	65
20. Figura 2.9: Mulheres Kalungas adornando o lugar .....	66
21. Figura 3: Império .....	67
22. Figura 3.1: Império (movimentos do Alferes) .....	68
23. Figura 3.2: Império (movimentos interrompidos devido à forte poeira) .....	68
24. Figura 3.3: Imperador dentro da Capela .....	69
25. Figura 3.4: Jovem soltando fogos .....	71
26. Figura 3.5: Jovem dançando forró com uma senhora .....	71
27. Figura 3.6: Banda de forró .....	72
28. Figura 3.7: Músico (forró) .....	74
29. Figura 3.8: Mulheres dançando Sussa .....	76
30. Figura 3.9: Mulheres dançando Sussa .....	76
31. Figura 4: Sussa – Foto de Rui Faquini .....	77

32. Figura 4.1: Mulheres dançando a sussa .....	79
33. Figura 4.2: Jovens analisando as danças registradas .....	85
34. Figura 4.3: Jovens analisando as danças registradas .....	85
35. Figura 4.4: Kalungas se auto-analisando .....	87
36. Figura 4.5: Kalungas se auto-analisando .....	87
37. Figura 4.6: Caixas de Som .....	88
38. Figura 4.7: Músico com a sanfona .....	90
39. Figura 4.8: Músico com pandeiro .....	90
40. Figura 4.9: Músico com zabumba .....	90



## RESUMO

Pretendeu-se no decurso do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade de Brasília (UnB) analisar as representações sociais das práticas corporais em comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombos do estado de Goiás. Nesse sentido, a investigação, de cunho qualitativo, teve por delineamento um estudo de caso da comunidade Kalunga e por procedimento de pesquisa a etnografia. A escolha da pesquisa etnográfica motivou-se pela complexidade do fenômeno a ser analisado, ou seja, a dança sussa. A construção do caminho metódico deu-se da seguinte maneira: (a) levantamento bibliográfico; (b) trabalho de campo e (c) análise e interpretação dos dados obtidos. À guisa de conclusão, observou-se um hibridismo cultural, porque o objeto em análise foi redimensionado. Isto é, buscou-se a dança sussa e encontrou-se outra manifestação corporal, o forró. Os jovens foram os protagonistas dessa ressignificação; foram os responsáveis por demarcar a relação entre a tradição e a modernidade.

Palavras-chave: quilombo; Kalunga; sussa; forró; hibridismo cultural.

## **ABSTRACT**

It was intended during the Postgraduate Program in Physical Education at the University of Brasilia (UNB) to analyze the social representations of bodily practices in maroon communities or quilombola in the state of Goiás. This way, the research, in a qualitative character, was to design a case study of community Kalunga and as a search procedure, ethnography. The choice of ethnographic research was motivated by the complexity of the phenomenon to be analyzed, that is, dance Sussa. The construction of the methodical way was as follows: (a) bibliographical survey, (b) field work and (c) analysis and interpretation of data. In conclusion, there was a cultural hybridity, because the object in question has been resized. This is aimed to dance Sussa and another bodily manifestation was met, the forró. Young people were the protagonists of this redefinition. They were responsible for demarcating the relationship between tradition and modernity.

Keywords: Quilombo; Kalunga; Sussa, forró, cultural hybridity.

## 1. Introdução

O presente estudo tem por objeto as representações sociais das práticas corporais em populações afro-brasileiras remanescentes de quilombo do estado de Goiás. Para a análise, tem-se em consideração a polissemia corporal presente em comunidades quilombolas, como inventário sociocultural dessas populações.

Neste âmbito, a dança – como parte da polissemia corporal –, constitui um fenômeno rico de estudo, porque – conforme a compreensão de Siqueira (2006) –, consegue transparecer os variados significados de uma determinada comunidade, mormente, da população negra, que tem ao largo da história contribuído sobremaneira com a cultura brasileira, por intermédio da língua, alimentação, religiões, entre outros.

Para tal desiderato, pretende-se observar o contexto existente na comunidade quilombola Kalunga, situada ao norte de Goiás.

Optou-se por essa comunidade por causa de um sem-número de fatores, entretanto, dois são primordiais: a localização geográfica, uma vez que está situada no estado de Goiás, facilitando o deslocamento do pesquisador ao campo empírico; e, a singular condição de tal comunidade, que tenta resguardar suas tradições e configura-se como uma das mais relevantes da região Centro Oeste.

A pesquisa, portanto, tem por delineamento um estudo de caso da comunidade supracitada e como técnica ou procedimento de pesquisa a etnografia. Cabe salientar, outrossim, que o presente trabalho representa o forte desejo de se aprofundar e melhor compreender a cultura afro-brasileira tradicional, somando-se a trabalhos importantes já existentes na área, mas cujos recortes são diversos ao que ora se propõe e, ao mesmo tempo, trazer contribuições teóricas ao campo acadêmico da Educação Física, em sua vertente com as Ciências Sociais. Também ressaltam-se que há poucos estudos sobre o tema, particularmente, aqueles que se centram sobre o inventário das práticas corporais das comunidades tradicionais.

Muitos recortes sequer tangenciam a questão. E a seguir, a guisa de estado da arte, apresentam-se alguns estudos, para se compreender qual tem sido o *olhar* sobre os quilombolas.

Souza Almeida (2005), por exemplo, em seu trabalho intitulado *Ilusão e realidade em Ivaporunduva: a televisão na cultura quilombola. Análise a partir da Folkmídia* propõe-se a compreender a influência dos meios de comunicação de massa sobre a comunidade

quilombola de Ivaporunduva, sua análise recai sobre a televisão, historicamente forjada vilã. A autora analisou todo o processo de chegada desses traços de modernidade (energia elétrica, televisão, Internet) àquela comunidade. E percebeu que a televisão faz parte inexorável daquela realidade que se ressignifica diante desses aspectos exógenos. A influência desse meio de comunicação é de maior impacto sobre os jovens e há, conseqüentemente, um receio dos mais velhos, que preconizam a necessidade de se manterem as tradições. Essa análise abre a possibilidade de se afirmar que essa influência pode se espriar também nas práticas corporais daquela comunidade, visto que a televisão veicula inúmeras manifestações corporais, comportamentais, entre outros.

O estudo supracitado é importante, porque ressalta esses aspectos da modernidade que permeiam uma comunidade tradicional. Todavia, o corpo é negligenciado ou visto de maneira marginal ou em pontilhado, conforme termo cunhado por Le Breton (2009). E o que se pretende nessa dissertação é realizar uma sociologia do corpo.

Outro estudo enriquecedor e que auxilia na compreensão dessa temática é o proposto por Junior (2010), que faz uma análise da dança e do verso utilizado nas práticas corporais dos Kalungas. Para ele, há um sincretismo ou a conjugação do catolicismo e de religiões africanas que se fazem sentir nas manifestações culturais daquele povo. Seu trabalho será analisado mais adiante nessa dissertação e foi um dos poucos encontrados em que o enfoque recaiu nas práticas corporais, aliás, denominadas por ele de práticas performáticas.

Por fim, o estudo de Siqueira (2006) empreendeu uma reflexão sobre o contexto Kalunga, mormente, os aspectos festivos e as modificações sociais e culturais ensejadas pela modernidade. Calcada na memória das mulheres mais velhas daquela comunidade, a autora fez uma análise sobre as mudanças ocorridas no cenário e os conflitos inter-geracionais. Além disso, seu trabalho é profícuo para o que se pretende nesse estudo, porque são analisadas a sussa e o forró e os elementos que os configuram; com seus múltiplos significados para aquela comunidade.

Ratifica-se que são poucos os estudos, pelo menos no levantamento empreendido, que versam sobre o corpo no cenário Kalunga. Assim, para se compreender a sociologia do corpo a que se propõe esse trabalho, optou-se pelo seguinte roteiro (para compreensão do leitor): (i) o tópico 2 – **Procedimentos metodológicos** –, situa o caminho que foi percorrido para se compreender em profundidade o objeto. Nele são explanados os objetivos da pesquisa, a justificativa de tal execução, bem como os procedimentos propriamente ditos, no que tange às técnicas e aos aspectos éticos; (ii) o tópico 3 – **Fundamentação teórica** –, traz à baila o

estado da arte. Nele, calcado em importantes autores, são apontados os motivos pelos quais se pretende realizar uma sociologia do corpo; (iii) o tópico 4 – **A escravidão, o quilombo e a condição ontológica da pessoa negra** –, visa traçar um caminho histórico da condição do sujeito negro no Brasil. Essa discussão é relevante, porque os quilombos são majoritariamente representados por esses sujeitos, portanto, conhecer o seu contexto histórico, social, cultural, entre outros e, apresentá-los ao leitor não é inadequado ou uma atitude prolixa como se poderia imaginar. É relevante, em suma, porque auxilia na compreensão dessa sociologia do corpo que se pretende fazer; (iv) no tópico 5 – **O caso Kalunga** –, afunila-se ainda mais a discussão. As características, os costumes, as idiossincrasias do grupo são analisadas; o tópico 6 – **Mergulhando no campo** –, é o corolário da pesquisa. É o relato do campo empírico. É a narrativa *ipso facto* do que foi vivenciado e a discussão sobre tais experiências; por fim, apresenta-se ainda o tópico 7 – **Considerações Finais** – no qual são relatadas as conclusões da pesquisa; os seus desdobramentos que podem ensejar futuras análises. Essa dissertação estrutura-se desse modo, ou seja, parte-se de uma totalidade ou ampla visão e se estreita análise ou tenta-se compreender o particular com o desiderato de melhor compreender o objeto. A seguir, é esmiuçado o caminho pelo qual se seguiu para se atingir essa meta.

## **2. Procedimentos metodológicos**

Com base no exposto, a questão que norteará a presente investigação é a seguinte: como são construídas as representações sociais das práticas corporais em populações afro-descendentes remanescentes de quilombo? Como se constitui a polissemia corporal no contexto da população quilombola, considerando a comunidade Kalunga – GO?

Outras questões indutoras estão implícitas nesses questionamentos centrais, ou seja, será que ocorre uma seleção (dos hemisférios direito e/ou esquerdo, conforme proposto por Hertz, 1980) na dança tradicional efetuada em comunidade quilombola ou remanescente de quilombo? Será que tais danças são pautadas pela religiosidade que permeia essas comunidades afro-brasileiras?

### **2.1. Objetivo geral**

Analisar as formas de representações das práticas corporais em comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombos no estado de Goiás, considerando a polissemia corporal que as configuram no âmbito da dança.

### **2.2. Objetivos específicos**

Com base na identificação e registro, pretende-se:

- Descrever as manifestações corporais da dança sussa, seus traços representativos, identificar seus atores sociais, os símbolos principais, o *lócus* de realização e seu intercâmbio ou não com ritos sagrados;
- Analisar em que medida a dança sussa – elemento que possibilita a identificação dos traços fundamentais presente na polissemia corporal da comunidade Kalunga – constitui um movimento de resistência cultural na dicotômica e tensa relação entre a tradição e a modernidade, procurando verificar a presença ou não de elementos sincréticos em sua manifestação.

### **2.3. Justificativa e relevância do estudo**

A área acadêmica da Educação Física possui um forte vínculo com as ciências biomédicas, que são pautadas pelo pensamento cartesiano. Desta maneira, o método científico empregado e ainda com marcante influência para a análise do objeto corpo é aquele em que o todo se subdivide em várias partes e o cientista tenta controlar as variáveis oriundas desse processo.

Todavia, com base na compreensão de Mauss (2003) de fato social total e, por conseguinte, das técnicas corporais, notadamente, da Antropologia, a concepção de ser humano na modernidade redimensionou-se e analisá-lo apenas por um viés biológico/fisiológico tornou-se insuficiente. A partir desse prisma, eclodiram inúmeros estudos acerca do objeto corpo no campo teórico das Ciências Sociais, porém, a área acadêmica da Educação Física ficou ainda à margem de tal processo pelo pouco diálogo estabelecido com as Ciências Sociais ou pelo atavismo de seus pesquisadores às *hard sciences*.

Com base nos pressupostos metodológicos das Ciências Sociais, reconhecendo que há pontos de intersecção entre a Educação Física e as Ciências Sociais, quais sejam, os jogos, as brincadeiras, as danças, o esporte e, por fim, calcado por um arcabouço teórico construído a partir do pensamento dos autores das duas áreas, esse estudo ganha em importância, porque tem por objetivo analisar as práticas corporais e suas representações junto à comunidade quilombola Kalunga que tem um processo histórico de formação bastante peculiar, constituindo-se em profícuo objeto de investigação.

### **2.4. Traços metodológicos**

Pretendeu-se no decurso do Programa de Pós-Graduação (mestrado) em Educação Física da Universidade de Brasília (UnB) analisar as formas de representações das práticas corporais em comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombos no estado de Goiás, considerando a polissemia corporal que as configuram no âmbito da dança.

Assim sendo, a pesquisa, de cunho qualitativo, teve por delineamento um estudo de caso da comunidade Kalunga, utilizando-se como procedimento de pesquisa a etnografia.

De acordo Oliveira (1998) o trabalho do antropólogo ou a faina do cientista social requer três etapas de um mesmo processo, indissociáveis: o olhar, o ouvir e o escrever. A

primeira etapa, o olhar, diz respeito ao modo como se compreende o objeto de análise. A maneira pela qual se percebe e analisa o objeto está intimamente vinculada ao arcabouço teórico construído ao longo do percurso acadêmico, em outras palavras, o objeto que se olha “não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade” (OLIVEIRA, 1998: 19).

Faz-se mister, portanto, que o olhar seja disciplinado com o precípua objetivo de tornar a “refração” a menor possível. É certo que se vê o que foi disciplinado para se ver, mas não se pode olvidar que a “refração” exacerbada prejudica a análise do objeto, pode-se cair também no engodo de estereotipar o objeto ou saturá-lo de determinações deletérias que acabam por criar uma ciência que reforça diferenças e exclusões<sup>1</sup>.

Ainda nesse caminho, pode-se trazer à baila o olhar antropológico compreendido por Daolio, que “é justamente esse movimento de olhar para o outro e olhar para si mesmo através do outro” (DAOLIO, 2009: 25). Com esse exercício o pesquisador ou cientista social é capaz de compreender e analisar uma dada cultura, sem negligenciar o princípio da alteridade, que é justamente o cuidado em não ter uma postura etnocêntrica ou maniqueísta (bom, ruim, evoluído, inferior), mas respeitar e entender uma cultura como parte relevante da família humana.

Outra etapa cognitiva importante na pesquisa social e que estrutura e sofisticada o olhar, é o ouvir. Em verdade, o ato de ouvir é um complemento do olhar e possui as mesmas condições dele. O ouvir também “está preparado para eliminar todos os ruídos que lhe pareçam insignificantes” (OLIVEIRA, 1998: 21).

Por fim, como corolário das duas ações cognitivas supracitadas, tem-se o ato de escrever. Trata-se do momento de maior complexidade para o cientista social, porque estando aqui (*being here*), em seu gabinete, distante do *locus* da pesquisa (*being there*), no processo de textualização ele fundamenta a sua observação, coloca vidas dentro do texto, reescreve-o constantemente, filtra-o. Outrossim, existe uma autonomia do pesquisador no momento de construção do seu texto, que não é desvinculada dos dados coletados. Tudo depende da visão ou do trato com que esses dados são analisados. Em síntese, há uma quase simultaneidade

---

<sup>1</sup> Um caso clássico que causou bastante celeuma foi o de James Watson, co-descobridor da estrutura da dupla hélice do DNA e laureado com o Nobel de Medicina em 1962. Atribui-se a ele um discurso perturbador ao jornal britânico *The Sunday Times*, em 2007. Em sua visão, os negros seriam inferiores intelectualmente aos brancos. Watson desconsiderou os múltiplos fatores históricos, políticos, econômicos, entre outros, que tornaram (e tornam) a qualidade de vida da população negra péssima. Deste modo, o seu olhar foi disciplinado para significar uma “realidade” (para ele os genes explicam quase tudo), mas a falta de uma leitura crítica de mundo tornou a sua análise totalmente descontextualizada; seu comentário bastante infeliz. Posteriormente, ele teve que se retratar junto à comunidade internacional. Eis o motivo pelo qual se deve ter cuidado com o olhar, o ouvir e o escrever como exarados por Roberto Cardoso de Oliveira.



entre o pensamento e o ato de escrever, que faz com que o pesquisador busque articular o olhar e o ouvir – do trabalho de campo –, com a elaboração do texto (OLIVEIRA, 1998). Assim, antes de se chegar a um aspecto formal, o texto é escrito e reescrito diversas vezes.

Com base nessa compreensão, optou-se pela construção de um caminho metódico calcado na pesquisa etnográfica, tendo como recorte as representações sociais das práticas corporais em sociedades afro-descendentes, particularmente, a comunidade Kalunga, situada na região nordeste de Goiás (localizada, geograficamente, entre os municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre). A escolha da pesquisa etnográfica deve-se pelo grau de complexidade do fenômeno a ser investigado, o que demandou do pesquisador a permanência/vivência com um grupo por um período de tempo. Nesse âmbito, a trajetória da pesquisa se constituiu por meio de fases como forma de facilitar o processo de construção do método:

- a) Levantamento bibliográfico em que se construiu um apanhado geral sobre o estado da arte, consultando-se, prioritariamente, trabalhos de teses e dissertações sobre o tema investigado, com base no banco de teses da Capes/IBICT.
- b) O segundo momento da pesquisa diz respeito ao campo propriamente dito. Com a intenção de identificar as representações sociais das práticas corporais, foi feito o registro fotográfico e de imagem dos momentos festivos e cotidianos do grupo, procurando-se concentrar no uso do corpo como linguagem/técnica corporal, com base na noção de instrumento (MAUSS, 2003). Ao passo que ocorreram tais registros (fotográfico e de filmagens) também foi realizada a observação direta, realizando-se apontamentos, anotações em diário de campo. Estes instrumentos combinados possibilitaram a análise minuciosa da polissemia corporal em foco, tendo-se em conta a noção de que a técnica corporal é um ato tradicional e eficaz (MAUSS, 2003). Ainda foram feitas entrevistas com líderes comunitários, pessoas mais velhas, jovens, entre outras. A identificação dos sujeitos entrevistados, (entrevistas gravadas com roteiro flexível), deu-se durante a realização do trabalho de campo, o que será explicitado mais adiante.
- c) Com base nos dados obtidos durante o trabalho de campo propriamente dito foi realizada a análise. Os procedimentos de análise partiram das transcrições das entrevistas, dos registros do diário de campo e da averiguação das imagens. Pretendeu-se realizar uma interpretação dos sentidos das imagens colhidas, tomando-se por base

as falas dos sujeitos entrevistados, bem como a interpretação do “dito” acerca da imagem. Para tanto, após a filmagem e o registro fotográfico, as imagens/fotografias foram apresentadas aos participantes da pesquisa, que foram inquiridos acerca da prática corporal. O objetivo – neste caso – era o de reconstruir a prática com base na fala do sujeito sobre sua ação, assim, as categorias centrais que subsidiaram as representações sociais foram melhor compreendidas.

The goal is not simply to present the ‘indigenous view’, nor to invade voyeuristically the consciousness of their individuals, but to see social behavior, and indeed culture, as a continuous process of interpretation and re-invention (MacDougall, 1998: 95).

Os recursos audiovisuais são importantíssimos para os estudos etnográficos. São meios através dos quais o pesquisador registra fenômenos, muitas vezes, imperceptíveis quando se está *in loco* (de posse apenas do caderno de campo).

Prass (2008) estabelece que,

Além disso, do ponto de vista metodológico, o uso constante da câmera em campo é, para além dos diários, também uma forma de escrita dessa visualidade, dessa experiência, dessas memórias dos momentos vividos em campo que extrapolam a própria imagem fixada pela câmera (PRASS, 2008: 06).

Por fim, esses dados analisados foram confrontados com as contribuições teóricas construídas para o estado da arte, bem como com os autores que configuraram o quadro teórico.

Faz-se mister ponderar que a postura acadêmica adotada nessa investigação é semelhante a do *artesão intelectual*, no sentido de Mills (2008). Ou seja, longe de se adotar uma postura iconoclasta, o campo empírico serve de base para

(...) diminuir a discordância e dúvidas acerca dos fatos, e assim tornar discussões mais frutíferas ao basear todos os lados de maneira mais substantiva. Fatos disciplinam a razão; mas a razão é vanguarda em qualquer campo do saber (MILLS, 2009, p. 33).

O pensamento desse autor condenava a instrumentalização das Ciências Sociais. Caudatário desse pensamento pretende-se seguir os impositivos do método, sem, contudo, descurar do papel de artesão dessa empreitada<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Nesse particular, vivenciando esse papel de artesão intelectual, tive oportunidade de fazer alguns registros da comunidade e criar um CD com as respectivas imagens. Elas serviram para a análise e, também, para se preservar a memória e a cultura corporal da comunidade Kalunga.

## **2.5. Questões éticas**

Com base na resolução nº 196 de 10 de outubro de 1996, o presente trabalho somente pôde ser efetuado com anuência dos sujeitos da pesquisa e/ou de seu representante legal, livre de vícios (simulação, fraude ou erro), dependência, subordinação ou intimidação, após explicação completa e pormenorizada sobre a natureza da pesquisa, seus objetivos, métodos, benefícios previstos, potenciais riscos e o incômodo que esta possa acarretar, formulada em um termo de consentimento, autorizando a participação voluntária na pesquisa.

Após o contato inicial com a liderança da comunidade Kalunga, bem como os procedimentos legais firmados junto ao Comitê de Ética em Pesquisa, do Instituto de Ciências Humanas, da Universidade de Brasília, a pesquisa foi aprovada e seus desdobramentos estão nos capítulos a seguir.

### 3. Fundamentação teórica

O caminho histórico de ilações sobre o corpo advém da Antiguidade Clássica. E, realizar uma leitura diacrônica desse longo cenário não constitui uma análise fácil e, sobretudo, fidedigna, já que o corpo está imbricado de uma análise biológica, bem como simbólica, e, uma série de feixes significativos que possibilitam uma constante releitura. São numerosos os caminhos a serem percorridos sobre esse objeto. “Realizar uma história do corpo é um trabalho tão vasto e arriscado quanto aquele de escrever uma história da vida” (SANT’ANNA, 2001: 03). Desvelá-lo, em suma, constitui uma verdadeira tarefa de Sísifo<sup>3</sup>.

Destarte, deve-se considerar que ao longo da história da humanidade vários fatores fizeram com que o corpo se tornasse um objeto de difícil apreensão e, por essa razão, uma abordagem calcada nas Ciências Sociais merece prudência e discernimento, a fim de não se fazer uma mixórdia (LE BRETON, 2009). Trata-se, em suma, de uma sociologia do corpo ainda em desenvolvimento, nada obstante as valiosas contribuições de diversos pesquisadores<sup>4</sup>.

Eivado de um sem-número de signos que o caracterizam nas lógicas sociais e culturais, o corpo transcende a concepção de mera ferramenta e constitui-se em um “vetor semântico pelo qual a evidência com o mundo é construída” (LE BRETON, 2009: 07).

Porém, nem sempre foi assim. Segundo Le Breton e, tendo por recorte histórico o surgimento das Ciências Sociais, no século XIX, o corpo teve três distintas abordagens que podem ser assim compreendidas: uma *sociologia implícita do corpo*, momento em que os estudos ou análises se diluíam; havia outros fatores mais relevantes do que a dimensão corporal; uma *sociologia em pontilhado*, que ensejou consistentes elementos de estudo sobre o corpo, todavia, esses elementos não foram sistematizados e, por fim, uma *sociologia do corpo*, que se inclinou mais especificamente sobre o objeto corpo e estabeleceu as lógicas que nele subjazem (LE BRETON, 2009).

Ainda sob a égide do pensamento desse autor, a *sociologia implícita do corpo* teve sua gênese com as Ciências Sociais em formação no século XIX. Nesse prisma, “o homem é visto como uma emanção do meio social e cultural” (Ibidem, 2009: 16). Nessa perspectiva, as

---

<sup>3</sup> Segundo a mitologia grega, foi um mortal que foi condenado por Zeus ao trabalho pernóstico e cansativo de rolar uma imensa pedra ao cume de um monte e, lá chegando, a pedra voltava a cair para a base. Forçando-o a recomençar a trajetória novamente.

<sup>4</sup> Não é o escopo desse estudo fazer um prolixo percurso sobre as múltiplas acepções do corpo na cultura ocidental em diversos momentos históricos. Inúmeros pesquisadores já o fizeram com maior propriedade. Consultar: Courbin, Courtine & Vigarello (2008a, 2008b, 2008c).

análises recaíram, sobretudo, nas condições miseráveis de vida dos trabalhadores no seio da Revolução Industrial. Embora já houvesse uma concepção de *classe* oriunda da civilização romana, foi a partir do século XIX que Karl Marx a aprofundou, “trazendo à baila aquele que seria o ponto central na discussão sobre a estratificação social: a luta de classes” (MEDINA, 1990: 60).

Desta maneira, evidenciar a miséria física e moral; as péssimas condições de trabalho, bem como os baixos salários; o mundo reificado, etc., foram os apontamentos da obra marxista, sem se deter no objeto corpo propriamente dito. Daí a afirmação de Le Breton de uma sociologia implícita, porque o corpo não é visto apenas como algo biológico, mas, também, marcado pelas interações sociais, notadamente as explorações do mundo do trabalho alienado. Em outras palavras, ao analisar as relações sociais do trabalho, Marx indiretamente relevou os corpos coisificados.

Ainda dentro da lógica da sociologia implícita do corpo, no mesmo período histórico, porém, contrário aos aspectos abordados na obra marxista, havia um modo de pensar e de submeter o corpo

(...) à primazia do biológico, (mais ainda, de um imaginário biológico) as diferenças sociais e culturais, de naturalizar as diferenças de condição justificando-as por observações ‘científicas’: o peso do cérebro, o ângulo facial, a fisionomia, a frenologia, o índice cefálico, etc. O corpo é atormentado por essa imaginação abundante. Procura-se por meio de numerosas medidas as provas irrefutáveis do pertencimento a uma ‘raça’: os sinais manifestos na pele, da ‘degenerescência’ ou da criminalidade. De imediato, o destino do homem se inscreve na conformação morfológica; a ‘inferioridade’ das populações destinadas à colonização ou já colonizadas por ‘raças’ mais ‘evoluídas’; justifica-se o destino das populações trabalhadoras por alguma forma de debilidade (LE BRETON, 2009: 17).

Sob o prisma dessa *biologização*, o corpo passa a delatar o que é o ser humano; quais são as suas idiosincrasias. É a partir desse momento que as teorias racistas ganham volume; é no discurso dessa ciência nefasta que se justifica a ação da força sobre uma civilização dita “inferior”.

O corpo traz em sua intimidade a realidade do sujeito, assim, ele não pode se esconder, porque é uma manifestação que não se altera (características fenotípicas); não se pode escolher seu destino. O corpo destina o que se deve ser e qual o lugar do sujeito no tecido social.

Em contrapartida, os sociólogos se opuseram à dimensão meramente biológica do corpo. Reduzir o ser humano a tal aspecto seria desconsiderar as lógicas sociais e culturais. Portanto, era imprescindível ressignificar o corpo. Para tal desiderato, Durkheim (1974)

cunhou a concepção de *fato social*, que “é algo dotado de vida própria, externo aos membros da sociedade e que exerce sobre seus corações e mentes uma autoridade que os leva a agir, a pensar e a sentir de determinadas maneiras” (QUINTANEIRO *et.al.*, 2009: 69).

*Mutatis mutandis*, a visão durkheimiana – embora com viés mais social do corpo – também o deixou de modo implícito, porque sua organicidade era de competência da medicina, da biologia. Para Le Breton (2009) esse quadro começou a se modificar, primordialmente, com dois autores Hertz e Mauss<sup>5</sup>, que são enquadrados por ele na *sociologia em pontilhado*, já que a antropologia física – que relacionava as qualidades do sujeito aos aspectos morfológicos – começava a ruir. Assim, os estudos acadêmicos dos autores supracitados demonstravam que o ser humano em verdade era o protagonista da construção social do seu corpo.

Logo, o ser humano “não é o produto do corpo, [mas] produz ele mesmo as qualidades do corpo na interação com os outros e na imersão no campo simbólico. A corporeidade é socialmente construída” (LE BRETON, 2009: 19). Mas, ainda assim, o objeto corpo não era fulcro das análises desenvolvidas; era, apenas, tangenciado (daí a expressão *sociologia em pontilhado*). As problemáticas exógenas tinham maior volume nas análises, embora o corpo começasse a ser questionado, problematizado.

A partir dessa idéia, para efeitos de melhor concatenação do raciocínio aqui proposto, pode-se situar o sociólogo francês, Robert Hertz, na *sociologia em pontilhado*, já que ele efetuou um relevante estudo etnográfico tendo por referência o próprio corpo humano e os símbolos nele subjacentes e os relacionou às características e manifestações das diversas culturas. Constando que o corpo carrega significados culturais e serve de representação nas estratificações sociais.

Nessa ótica, ele

(...) observa que as razões fisiológicas são secundárias em relação ao obstáculo cultural constituído pelas representações: sempre negativas quando associadas à esquerda e sempre positivas quando se trata da direita. A oposição não é somente física, mas também moral. (...) O fisiológico está aqui subordinado à simbólica social (LE BRETON, 2009: 20).

O estudo de Hertz (1980) enfatizou que a preponderância da mão direita sobre a esquerda não seria exequível não fossem o reforço e as influências estranhas ao organismo,

---

<sup>5</sup> A abordagem que se segue de ambos os autores pode parecer prolixa, todavia, tal atitude é proposital, uma vez que Hertz e Mauss dão suporte relevante à construção teórica do presente estudo. Para situar o leitor, acrescentam-se ainda os seguintes dados biográficos: Robert Hertz (1881-1915), sociólogo francês. Marcel Mauss (1872-1950), antropólogo e sociólogo francês. Considerado o pai da etnologia francesa.

consubstanciadas na *educação* e no *fato social*, este último proposto por Durkheim (1974). Tanto que quando um ser humano se vê privado de um membro, sua capacidade de se adaptar, utilizando-se de outro membro, desenvolve-se rapidamente, fruto natural de sua dimensão fisiológica, mas, também, da sua interação social.

“Para a mão direita vão as honras, as designações lisonjeiras, as prerrogativas: ela age, ordena e toma. A mão esquerda, ao contrário, é desprezada e reduzida ao papel de uma humildade auxiliar: sozinha nada pode fazer; ela ajuda, ela apóia, ela segura” (HERTZ, 1980: 100). Deste modo, a relação e o significado que se dão ao lado direito e ao esquerdo do corpo humano na sociedade são bastante vastos e paradoxais, de tal maneira que, o lado direito é concebido como algo puro, sublime, divino e o esquerdo, como impuro, mortal, negativo. Essas qualificações dos segmentos corporais não são casuais, nem se tratam de concepções “naturais”, ao contrário, são originadas pela interação social e a educação herdada de cada indivíduo.

Há, obviamente, uma conexão importante entre o hemisfério esquerdo do cérebro com a mão direita e vice-versa. E Hertz reconhece que essas conexões influenciam nos movimentos corporais e não podem ser desconsideradas. Em resposta aos radicais de sua época que ignoravam quaisquer influências biológicas e ligavam tudo ao social e às pressões exógenas ao indivíduo, ele respondeu enfático que embora seja insuficiente, a influência orgânica não pode ser negligenciada. Logo, “não é razão para que se negue dogmaticamente” (HERTZ, 1980: 101).

Segundo ele,

Não existe necessidade de negar a existência de tendências orgânicas para a assimetria, mas, fora os casos excepcionais, a vaga disposição para a dexteridade, que parece estar espalhada por toda a espécie humana, não seria suficiente para fazer surgir a preponderância absoluta da mão direita se isto não fosse reforçado e fixado pelas influências estranhas ao organismo (HERTZ, 1980: 102).

Diante dessa predileção da mão direita sobre a esquerda e não negligenciando o fator biológico que influencia tal comportamento, o autor se questiona: “Não recomendaria a razão que se tentasse corrigir a fraqueza da menos favorecida por meio da educação?” (HERTZ, 1980: 102). Ora, se a mão direita recebe constantemente uma educação ou qualquer estímulo externo mais intenso e eficaz, por que o mesmo não ocorre com a mão esquerda, considerada “incapaz” e cujo treinamento se torna frustrado?

Para demonstrar que essa predileção não é natural, Hertz (1980) estabelece que existem casos em que um indivíduo se vê privado do membro direito e, pouco tempo depois, adapta-se ao meio em que vive utilizando-se do membro contrário, o esquerdo. E é capaz de realizar atividades que antes não conseguia. O ser humano é adaptável as mais significativas condições. Acontece, porém, que as pressões exógenas ao indivíduo o fazem “castrar-se” para ser aceito socialmente. A desteridade é o ideal a ser alcançado, carrega uma conotação positiva. E aqueles que não se enquadram nesse contexto são alijados. “Os sentimentos de um canhoto, numa sociedade atrasada, são análogos àqueles de um homem não circuncisado em sociedades nas quais a circuncisão é lei” (HERTZ, 1980: 103).

Para o autor (1980) a polaridade existente na sociedade é um reflexo da dualidade religiosa. Nas organizações sociais “primitivas” existia um dualismo fulcral: o sagrado e o profano. Os clãs, pautados nesse dualismo, acabavam desempenhando funções específicas e conseguiam sobreviver. Porque os interditos sociais de um determinado grupo, não o eram de outro. E vice-versa. Assim, o dualismo foi fundamental para a existência das organizações primitivas. Com o desenvolvimento das sociedades, esse dualismo foi suplantado por uma hierarquia social rígida caracterizada por castas, classes sociais etc., cuja pirâmide social é representada por nobres, puros, sagrados, por trabalhos superiores, ao passo que a base piramidal é representada por impuros, trabalhados braçais e inferiores etc.

Com base nessa tese, Hertz considera o universo dividido em duas partes contrastantes: “(...) coisas, seres e poderes atraem ou se repelem mutuamente, incluem ou se excluem mutuamente, dependendo do fato de gravitarem em direção a um ou outro dos pólos” (HERTZ, 1980: 106).

Em consequência disso, o sagrado é revestido de um poder que se consubstancia em saúde, em coragem nas intempéries ou nas guerras, habilidade na atuação profissional etc., o profano, em contrapartida, é portador de uma carga de energias “funestas que oprimem, diminuem e danificam os indivíduos” (Ibidem, 1980: 107).

Em sua análise dos Maori, Hertz (1980) constatou que o elemento masculino é vinculado ao sagrado, ao puro, ao viril; ao elemento feminino estão vinculadas as questões impuras, os feitiços e bruxarias. Naquela comunidade, portanto, há uma clara diferenciação de gêneros. Embora, redimensionando a situação para outros contextos, ele assevera que “em geral o homem é sagrado, a mulher é profana” (HERTZ, 1980: 107).



Essa abordagem, se ampliada para outras culturas, torna-se relevante na medida em que nas comunidades quilombolas, a dança é predominantemente feminina e, nesse caso, seria uma prática corporal profana; ao homem, caberia as práticas corporais vinculadas ao sagrado.

Hertz (1980) observa que dentro da cultura Maori o fenômeno se redimensiona e adquire outras conotações. Acredita-se, por exemplo, que todas as influências positivas adentram o corpo pelo lado direito. Ao passo que a morte teria abertura pelo lado esquerdo. Na relação conjugal mesmo, o uso de amuletos, anéis e outros são necessários para a proteção das influências negativas e não é casual a utilização desses artefatos na mão esquerda. Quando se utiliza o anel no terceiro dedo da mão esquerda é com o intuito de manter quaisquer influências deletérias distantes e assegurar o relacionamento estabelecido.

A dicotômica questão se amplia para as regiões espaciais. A direita representando o alto e a esquerda relacionada ao subterrâneo. O mundo, assim como o corpo humano, está dividido em um eixo principal que em uma parte está fulgente, em outra parte está escuro. Nas principais pinturas do Último Testamento, não casualmente, se encontra “a mão direita do Senhor que aponta a abóbada sublime para o eleito, enquanto a sua mão esquerda mostra aos condenados as mandíbulas abertas do inferno prontas para enguli-los” (HERTZ, 1980: 112). Ainda com base nessa análise, o autor (1980) estabelece que nas representações cristãs o sol ilumina a região à direita da cruz, a lua à esquerda, onde estava o ladrão pecador. Numa outra vertente, Deus retirou a costela do lado esquerdo de Adão para a criação de Eva, que seria um ser fraco e passivo por natureza.

Com essas argumentações e muitas outras, o autor diz que “direito e esquerdo se estendem além dos limites de nosso corpo e abarcam o universo” (HERTZ, 1980: 113). Ora, até mesmo na linguagem a diferenciação se faz sentir claramente nos estudos filológicos. “Existe um contraste impressionante entre as palavras que designam os dois lados na maioria das línguas indo-européias” (HERTZ, 1980: 109). Para ele, as palavras não foram bem explicadas ou tiveram suas origens duvidosas com o intuito de esconder seus verdadeiros significados, constituindo um flagrante caso de antífrase, talvez por causa do sentimento de aversão por parte dos filólogos. Tentavam-se suavizar o significado, já que não podiam abolir o mal. Percebe-se, portanto, uma forte influência religiosa na vida social comum, ou ainda, “(...) os ecos enfraquecidos de designações e emoções religiosas que por muitos séculos estiveram ligadas aos dois lados de nosso corpo” (Ibidem, 1980: 111).

Hertz (1980) tem a mesma concepção maussiana de corpo, considerando-o como um instrumento para a ação humana em um dado contexto. Embora tenham significados bem

delimitados, a esquerda representando algo negativo e a direita algo positivo, as mãos nada mais são que “instrumentos com os quais o homem age sobre os seres e coisas que o circundam” (HERTZ, 1980: 115). Por essa razão, a educação recai sobre a direita, para que o “negativo” não ganhe força. Trata-se, portanto, de uma seleção social.

Hertz (1980) conclui em seu estudo que a vida em sociedade envolve práticas que estão intimamente relacionadas aos fenômenos religiosos. Ora, as concepções de mundo são originadas ou têm forte influência do pensamento religioso; os processos de dominação e os conflitos armados têm um fundo religioso, entre outros exemplos. De onde se segue que a influência religiosa pauta também as práticas corporais. Deste modo, a predileção de um lado (direito) e a repulsa por outro (esquerdo), longe de ser algo natural e pouco relevante, é oriundo de uma construção social. Porém,

Se a coação de um ideal foi capaz por muitos séculos de fazer o homem um ser unilateral, fisiologicamente mutilado, uma comunidade liberada e perspicaz se empenhará em desenvolver melhor as energias adormecidas no seu lado esquerdo e no nosso hemisfério cerebral direito, e em assegurar por um treino apropriado, um desenvolvimento mais harmonioso do organismo (HERTZ, 1980: 125).

Assim sendo, segundo Hertz (1980), à luz dos conhecimentos adquiridos, o tabu relacionado ao lado esquerdo não faz mais sentido, porque isso torna o ser humano mutilado fisiologicamente. Embora seja difícil de ser desconstruído, esse tabu pode ser rompido por meio da educação. Diante de tal idéia, cabe também a inquietante pergunta: no que diz respeito à dança, a educação corporal no quilombo pauta-se pela preeminência de um lado sobre outro?

Marcel Mauss, por seu turno, centra suas preocupações com o corpo, calcado na noção de técnica corporal. Como se observa pelo o que se segue: “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo” (MAUSS, 2003: 407).

Assim, além dessa contribuição inicial dada por ele, pela leitura depreendida, o corpo maussiano não é meramente um instrumento, porque é também de sua autoria a definição de *fato social total*, o que redimensiona a questão. Nessa apreensão, Mauss (2003) também pode ser considerado como um autor que empreendeu os primeiros esforços para a construção da sociologia do corpo, isto é, conforme Le Breton (2009), uma sociologia em pontilhado.

Assim, o corpo em Mauss ganhou um sentido maior com o acréscimo da concepção de *fato social total*, porque o analisando sob um tríplice aspecto, o pesquisador adquire um maior leque de significados para ser considerado, quando da investigação empírica.

Ele cunhou também a noção de técnicas corporais, que são "(...) as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo" (MAUSS, 2003: 401).

Ademais, sua compreensão de *técnica* é expressa como:

(...) um ato *tradicional eficaz* (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em quê o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral (MAUSS, 2003: 407).

Assim sendo, após estudar um artigo sobre técnicas de nado, lançado na *British Encyclopedia* de 1902, Mauss observou na sua própria geração que as técnicas do nado modificavam-se. E que, depois de adquirido o hábito, era difícil desvencilhar-se dele. O ato de engolir água e de cuspi-la, por exemplo, não fazia parte do contexto das pessoas mais novas que aprendiam a nadar. Porém, essa mesma técnica foi aprendida por Mauss e sua geração, o que fez com que ele afirmasse: "era estúpido, mas, enfim, ainda faço esse gesto: não consigo desembaraçar-se de minha técnica" (MAUSS, 2003: 402).

A técnica corporal não é fácil de ser desconstruída. Daí a necessidade de uma alteridade cultural, muitas vezes negligenciada pela sociedade que impõe uma educação (e reforça estereótipos) que acabam por marcar os indivíduos, mormente nas aulas tradicionais de Educação Física Escolar. *Mutatis mutandis*, Mauss assevera que "cada sociedade tem seus hábitos próprios" (MAUSS, 2003: 403) e que o aprendizado de uma nova técnica corporal ocorre lentamente.

Durante a guerra ele teve ensejo de corroborar a sua afirmativa ao constatar que tropas inglesas não sabiam utilizar as pás francesas para cavar; ou ainda, a infantaria britânica – que tendo obtido êxito com grupos franceses e pedindo autorização para utilizar os instrumentos musicais franceses –, não obteve um resultado satisfatório durante a marcha, porque tal movimento era executado com características próprias, entretanto, ritmada à francesa, em franca desarmonia.

Em outro contexto, Mauss percebeu que pelo andar reconhece-se a posição social de um indivíduo. "A posição dos braços e das mãos enquanto se anda é uma idiossincrasia

social, e não simplesmente um produto de não sei que arranjos e mecanismos puramente individuais, quase inteiramente psíquicos” (MAUSS, 2003: 404).

Assim, foi verificado que as moças francesas andavam à maneira das americanas, graças à influência do cinema norte-americano que começava a se difundir em sua cultura. De onde se segue que há uma educação também do andar. Ele sintetiza: "Em suma, talvez não exista 'maneira natural' no adulto" (MAUSS, 2003: 405) porque os movimentos corporais, as técnicas que o subjazem são capazes de delimitar o papel social de um indivíduo.

O mesmo ocorre com as posições das mãos, que podem denotar um comportamento polido ou inconveniente no momento das refeições. E podem dizer também a qual cultura pertence a criança, se francesa ou inglesa, por exemplo. Ele ainda destacou a técnica de correr por ele aprendida em 1860, que segundo se preconizava, deveria correr com os punhos colados ao corpo, "movimento completamente contraditório a todos os movimentos da corrida" (MAUSS, 2003: 404). Ele só compreendeu que havia uma "melhor" técnica, quando avistou corredores profissionais no ano de 1890. Deste modo, para uma análise de uma técnica corporal não basta classificá-la em correta ou errada; restringir a análise a uma interpretação maniqueísta; é necessário ter um tríplice ponto de vista, a do "homem total" (MAUSS, 2003: 405), que se circunscreve nos eixos: biológico, psicológico e social (*fato social total*).

Quanto aos princípios de classificação das técnicas do corpo, Mauss (2003) estabelece que há uma divisão quanto aos sexos, quanto as idades, em relação ao rendimento e, por fim, a transmissão da forma das técnicas.

Quanto à divisão entre os sexos, ele preconiza que há uma sociedade dos homens e outra das mulheres. Nessa visão polarizada, aqueles que se submetessem aos ensinamentos de determinadas técnicas corporais teriam dificuldades, porque não corresponderiam aos ensinamentos aprendidos no seu gênero. Ele cita como exemplo a dificuldade da mulher em fechar o punho para efetuar um soco, o homem fecha com o polegar para fora, ela com o polegar para dentro. O que geraria bastantes dificuldades, segundo ele, para aprender a outra técnica.

No que tange à variação das técnicas corporais com as idades, ele se choca com a incapacidade do adulto de sua época se agachar, ao passo que a criança realiza tal técnica corporal com extrema destreza. Ele considera mesmo um retrocesso, uma inferioridade da sua civilização não realizar esse movimento. Em sua experiência na guerra, ele constatou que os

australianos agachavam-se, descansavam nessa posição, ao passo que ele deveria ficar em pé, porque não pertencia a sua cultura o hábito de se agachar para descansar no *front*.

Uma terceira classificação pode ser percebida e diz respeito ao rendimento. À maneira de uma máquina, o adestramento corporal suscita um rendimento humano, a busca por excelência e eficácia do movimento. O que mais tarde será a obsessão dos esportes de alto-rendimento e o parâmetro de análises de certas disciplinas como a biomecânica, a cinesiologia etc.

Por fim, na transmissão da forma das técnicas, Mauss assevera que o ensino das técnicas é primordial e pode ser classificado quanto à natureza da educação e do adestramento. E que constitui um vasto campo de análise a “educação física de todas as idades e dos dois sexos” (MAUSS, 2003: 411).

Em seu trabalho, Mauss (2003) ainda apresenta um esboço biográfico das técnicas do corpo. Trata-se de uma classificação diferente, mas que tem por pauta a vida das pessoas em qualquer sociedade.

Ele analisa desde a técnica do nascimento e da obstetrícia, que eram pouco conhecidos em seu tempo e de ampla complexidade às diversas fases do indivíduo: análise do período infantil (o período de amamentação, por exemplo) e os impactos das práticas corporais nessa fase; investigação da fase adolescente, que para Mauss, é o momento de maior decisão, porque os adolescentes “aprendem definitivamente as técnicas do corpo que conservarão durante toda a sua idade adulta” (MAUSS, 2003: 414). Ele divide as técnicas corporais que envolvem a fase adulta em diversas etapas: as técnicas do sono (o sono, a vigília, o repouso e a atividade); as técnicas da atividade, do movimento (andar, corrida, dança, salto, escalar, descida, nado, movimentos de força); as técnicas de cuidados do corpo (esfregar, lavar, ensaboar); as técnicas do consumo (beber, comer); as técnicas de reprodução (posições sexuais) e as técnicas de medicação, do anormal (massagens etc.). São longas enumerações que merecem reflexão nos estudos etnográficos e que certamente ajudam a ampliar o conceito de corpo.

Para ele, a educação do corpo deve ter um fim em si mesmo; uma utilidade. “Creio que a educação fundamental das técnicas que vimos consiste em fazer adaptar o corpo a seu uso” (Ibidem, 2003: 421). Esse uso é exequível utilizando-se a concepção de homem total, para não tornar o corpo apenas uma ferramenta utilitarista. Mas, compreendendo-o como um objeto de muitos significados. As contribuições de Hertz e Mauss nas concepções de corpo

foram dar-lhe um viés também simbólico e/ou semântico, desta maneira, o pensamento meramente biológico das *hard sciences* sofreu uma primeira *débâcle*.

Ainda dentro da divisão proposta por Le Breton (2009), a última instância seria a *sociologia do corpo*, entendida como aquela que delimita e problematiza com maior ênfase o objeto corpo. Essa área do campo científico tornou-se mais evidente, sobretudo, com os legados de Mauss (2003) e Hertz (1980) aqui já apresentados e principais precursores das discussões sobre o corpo.

A temática corporal transcendeu a abordagem biomédica então vigente e, passou a ser objeto de construção simbólica a partir da década de 70, do século passado. Essa perspectiva ampliou as bases biofisiológicas e interpretou o corpo a partir do olhar social (JODELET, 1984 *apud* ALMEIDA, 2009). Assim, outros autores pesquisaram sobre o objeto corpo no ramo da Sociologia e se detiveram nas técnicas corporais propriamente ditas. Para qualificar a abordagem do presente trabalho, alguns autores foram consultados com o desiderato de se melhor compreender a noção de técnicas corporais por eles abordadas.

Medeiros de Almeida (2008: 11) afirma que “os padrões culturais determinam o modo de o indivíduo enxergar o mundo que o cerca”, não obstante a nítida compreensão de que dentro de uma comunidade social, um indivíduo não necessariamente absorve todos os símbolos e códigos que a representam, uma vez que a participação dele é sempre limitada. Todavia, existem influências exógenas que passam a ser codificadas e/ou filtradas por um indivíduo para a manifestação ou não dentro do grupo a que pertence. Assim, o sujeito não consegue aprender e apreender todos os elementos de sua cultura, porém, faz-se necessário que tenha um mínimo de conhecimentos e vivências que o possibilitem uma interação e um convívio dentro de uma dada comunidade. Desta maneira, a diversidade cultural possibilita que cada comunidade social se diferencie da outra pela sua idiossincrasia, consubstanciada em valores e símbolos próprios.

Diante disso, no mundo hodierno, as mudanças ou influências culturais são inevitáveis, até mesmo naquelas culturas em que o contato com o outro se dá de modo ameno. Os seres humanos são os protagonistas de suas culturas; modificam-na a todo instante. É certo também que essas mudanças podem ocorrer de modo consciente, quando há uma participação ativa dos atores sociais dentro de uma cultura ou, por vezes, ocorre de modo tácito e não muito claro (inconsciente), porque as trocas simbólicas se dão de maneira sutil e a mudança ocorre paulatinamente.

Antes de dar prosseguimento à abordagem de Medeiros de Almeida (2008), torna-se relevante a tentativa de compreender o conceito de cultura (que não é um conceito fechado), já que “uma compreensão exata [dele] significa a compreensão da própria natureza humana, tema perene da incansável reflexão humana” (LARAIA, 2009: 63).

Laraia (2009) em suas reflexões sobre o conceito de cultura reitera que o comportamento do ser humano não deve ser explicado por meio das diversidades somatológicas ou mesológicas, uma vez que essas abordagens são insuficientes para esclarecer os muitos pontos que subjazem a vida humana.

O determinismo biológico, por exemplo, pautou durante muito tempo as relações sociais. Essa corrente era revestida de um discurso pseudocientífico, que possibilitou o surgimento de teorias racistas e eugênicas, como o nazismo. Ainda hoje se fazem sentir as heranças dessa corrente, porque muitas pessoas acreditam que “os brasileiros herdaram a preguiça dos negros, a imprevidência dos índios e a luxúria dos portugueses” (LARAIA, 2009: 17).

Desta maneira, Laraia diz:

A espécie humana se diferencia anatômica e fisiologicamente através do dimorfismo sexual, mas é falso que as diferenças de comportamento existentes entre pessoas de sexos diferentes sejam determinadas biologicamente. A verificação de qualquer sistema de divisão sexual do trabalho mostra que ele é determinado culturalmente e não em função de uma racionalidade biológica (LARAIA, 2009: 19).

Além dos múltiplos determinantes culturais, as condutas dos sujeitos dependem de um aprendizado adquirido em suas respectivas culturas, o que é denominado de endoculturação. Assim, as diferenças existentes entre um jovem do sexo masculino e uma moça não estão relacionadas aos hormônios que os caracterizam, mas na educação por eles apreendida (LARAIA, 2009). De tal sorte que é ela a responsável pelos papéis representados na sociedade.

Outro ponto, não menos importante, comentado por Laraia diz respeito ao determinismo geográfico que estabelece que “as diferenças do ambiente físico condicionam a diversidade cultural” (LARAIA, 2009: 21). Essa corrente de pensamento foi refutada, porque não há casualidade sobre o meio ambiente. Ao contrário, a cultura que realiza uma seleção sobre o meio; ela quem configura o meio. De tal maneira que é possível afirmar que “a grande qualidade da espécie humana foi a de romper com suas próprias limitações” (LARAIA, 2009: 24).

Para esse autor, em princípio, o termo cultura designava os aspectos espirituais de uma comunidade e foi cunhado por Edward Tylor. Com o passar do tempo e o desenvolvimento do pensamento científico, o termo cultura foi se ressignificando e Tylor demonstrou que tal noção pode ser objeto de pesquisa sistematizada, porque é um fenômeno natural “que tem causas e regularidades, permitindo um estudo objetivo e uma análise capazes de proporcionar a formulação de leis sobre o processo cultural e a evolução” (TYLOR, 1871 *apud* LARAIA, 2009). O único problema na análise de Tylor, segundo Laraia, foi o fato de “não reconhecer os múltiplos caminhos da cultura” (LARAIA, 2009: 34).

Mas, esse estudioso (2009) assevera que se deve relativizar o momento histórico de Tylor e levar em consideração o seu *background* intelectual, uma vez que ele vivia sob a perspectiva do evolucionismo darwiniano (unilinear). Deste modo, além de ampliar o conceito de cultura, o seu mérito foi romper com os pesquisadores de gabinete e não aceitar os relatos de forma passiva; tácita. E sempre questionar a veracidade das evidências.

É a partir de Franz Boas (1896) que o conceito de cultura se amplia e ele desenvolve o particularismo histórico, ou seja, cada cultura com base nos múltiplos eventos históricos vivenciados traça seu próprio caminho, que obviamente não será o mesmo num outro contexto e grupo social.

Alfred Kroeber (1949), por sua vez, tenta separar o orgânico do cultural e, embora as funções vitais, a alimentação, o sono, as relações sexuais, entre outros, sejam atividades universais, elas ocorrem de modo distinto em cada cultura. Essa gama de atividades comuns na humanidade, que se apresenta de modo distinto em cada cultura, faz com que o ser humano seja predominantemente cultural (LARAIA, 2009). Desta maneira, suas ações das mais simples às mais complexas são resultados de uma educação e, sobretudo, de uma interação social estabelecida dentro de uma dada cultura (processo de acumulação). O ser humano, em suma, é fruto de um meio cultural.

“Os seus comportamentos não são biologicamente determinados. A sua herança genética nada tem a ver com as suas ações e pensamentos, pois todos os seus atos dependem inteiramente de um processo de aprendizado” (LARAIA, 2009: 38). Aqui, podem-se encontrar argumentos suficientes para ratificar o preceito da existência de uma educação do corpo, como havia observado anteriormente Marcel Mauss (2003).

Desta maneira, “o modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de



uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura” (LARAIA, 2009: 68).

É por essa razão que Medeiros de Almeida (2008) chama atenção para o processo de ocidentalização das diferentes culturas, mormente aquelas sociedades chamadas tradicionais. Segundo esse autor, a civilização ocidental e globalizada intervém, direta ou indiretamente, na vida das populações, alterando seu *modus vivendi*; seu *modus faciendi*. Assim, “as ideologias e padrões culturais particulares são recriados e ressurgem com outros significados” (MEDEIROS DE ALMEIDA, 2008: 15).

Em análise ao contexto das populações indígenas, o autor estabelece que

Mesmo nos casos em que as sociedades tradicionais procuram reafirmar suas singularidades, existem intercâmbios de atores sociais e, por conseguinte, de padrões e valores socioculturais que contribuem para modificá-las. O aspecto econômico interfere de tal modo nas relações sociais existentes em uma sociedade global que, independente de suas vontades, os homens encontram-se interligados na sociedade contemporânea, vivendo um processo de integração à cultura mundializada (MEDEIROS DE ALMEIDA, 2008: 17).

Assim sendo, para o autor, torna-se improfícuo o processo de resistência das sociedades tradicionais, uma vez que elas são influenciadas pela cultura globalizada e, mesmo contra a vontade de seus atores sociais, eles acabam por se interligarem ao contexto mundial e ressignificarem suas próprias culturas. Ora, aqui se pode retomar o apontamento exarado por Laraia de que as culturas das sociedades simples dão “uma impressão de estaticidade” (LARAIA, 2009: 94). Mas, esse mesmo autor assevera que o processo é dinâmico. E as mudanças ocorridas nas sociedades podem dar-se de duas maneiras: uma interna, oriunda dos processos de mudança no interior do próprio sistema cultural, e outra opção, que é o resultado dos fatores exógenos que perpassam aquele sistema cultural (LARAIA, 2009).

Calcado nesse pensamento, Medeiros de Almeida (2008) assevera que o mesmo processo ocorre no bojo da cultura esportiva. E, sendo assim, “tal fato ocorre devido ao próprio desenvolvimento das sociedades ocidentais modernas, em que o princípio do rendimento permeia o conjunto de todas as ações humanas” (MEDEIROS DE ALMEIDA, 2008: 34). Ora, na esteira desse pensamento, o autor ressalta que a essência do jogo no esporte passa a ser a competição, que se molda ao desenvolvimento e interesses do sistema capitalista da sociedade global. Desta maneira, o esporte e os símbolos que o subjazem passaram a ser instrumentos de dominação por parte do Estado, mas, sobretudo, ferramentas para a manutenção da reprodução da força de trabalho, bem como para suavizar as tensões sociais que caracterizam as sociedades.

Com isso, os movimentos corporais nos jogos esportivos, baseados na racionalidade técnica, passam a ser padronizados, já que se vive em uma sociedade global em que as diferenças culturais não são respeitadas ou em outras palavras, muitas vezes são ignoradas as experiências corporais subjetivas dos indivíduos. Portanto, nesse contexto global, as técnicas corporais devem ser bem executadas, padronizadas e ter uma funcionalidade (RODRIGUES, 1999).

Similar compreensão, contudo, remetendo-se a contexto distinto, é apresentada por Almeida (2009) no que tange às representações do corpo feminino. Essa autora faz uma análise das representações sociais do corpo feminino na modernidade, compreendendo que o viés meramente psicopatológico não é suficiente para interpretar as práticas dirigidas ao corpo reificado.

A análise da autora pode contribuir com o estudo que se pretende empreender pelo fato de que, de acordo com Siqueira (2006), nas sociedades quilombolas, a mulher e, por conseguinte, a produção social dos seus corpos têm papéis fundamentais na organização social e nos processos de socialização que são interpostos.

Segundo Almeida (2009), corpo é um objeto social, histórica e culturalmente construído porque ele carrega em seu bojo crenças e valores, conhecimentos e representações que pautam a vida cotidiana.

Com base nesse contexto, ela defende que o momento histórico atual caracteriza-se não pela preocupação com o futuro, mas, sim, com o presente. Uma vez que o sujeito busca seus interesses e benefícios, constituindo-se em um ser humano envolto em uma sociedade hedonista, consumista, pusilânime, com altos fluxos de informação (velocidade), resultando da expansão desenfreada dos meios de comunicação de massa. Logo, estabelecem-se nas sociedades ocidentais modernas padrões de beleza que acabam por configurar os corpos, mormente femininos. Aqueles que não se enquadram em tal contexto (obesos, por exemplo) são alijados do convívio social. O que faz com que as pessoas busquem a qualquer preço a construção de um corpo idealizado. Essa busca desenfreada por algo idealizado causa sofrimentos psicossociais nas pessoas, mormente nas mulheres, que ao mesmo tempo em que lograram a liberdade sexual, o direito político e a inserção no mundo do trabalho, viram-se presas às armadilhas da construção corporal delas exigidas (técnicas de embelezamento, distúrbios alimentares graves, técnicas corporais padronizadas do mundo *fitness*, entre outros).

As práticas corporais configuram-se como elementos performáticos simbólicos relevantes para o presente estudo, particularmente, o profícuo campo da dança – que é uma prática de resistência afro-brasileira e está eivada de identidade e sincretismo –, que por sua vez se consubstanciam como mecanismos de resistência cultural (CHAUI, 1996). Para além dessa compreensão, eles se ressignificam no moderno; tornam-se híbridos.

Giddens (1991) aponta que a modernidade pode ser compreendida como um estilo ou costume de vida, ou ainda uma organização social proveniente da Europa desde o século XVII. Essas marcas sociais influenciaram mais ou menos o mundo ulteriormente. Entretanto, apesar de localizada no tempo e numa região geográfica, a modernidade, para esse autor, guarda características ainda pouco desvendadas. Todavia, para ele, a modernidade é essa confluência de continuidades e discontinuidades. Por outro lado, entende-se por hibridação "os processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas" (CANCLINI, 2003: XIX). Logo, para Canclini (2003), a estrutura não pode ser considerada pura, ela sempre agrega elementos exógenos ou cria de si mesma novos aspectos, novos símbolos, adequando-se ao moderno.

Desta maneira, as práticas corporais em comunidades quilombolas são importantes de serem analisadas, porque ao mesmo tempo em que chamam para si a noção de tradição, contraditoriamente, têm também elementos da modernidade intrinsecamente.

Além das noções de corpo e práticas corporais já apresentadas, o presente estudo evoca também as categorias: comunidade e representação social que são importantes para a melhor compreensão do trabalho.

#### A concepção de comunidade para Durham

(...) apresenta-se ora como conceito formal, caracterizando um tipo ou aspecto das relações sociais, ora como conceito histórico-concreto, caracterizando épocas ou formações sociais particulares. Entretanto, em ambos os casos, associam-se à comunidade as características de proximidade espacial, homogeneidade, afetividade, consenso e participação numa totalidade. Em oposição, à sociedade são atribuídas as propriedades da heterogeneidade, interdependência, racionalidade, bem como de luta e confronto (DURHAM, 2004: 222).

O ponto fulcral da dicotomia existente entre comunidade e sociedade, além do supracitado, é que na comunidade o elo existente entre todos é a vivência da mesma cultura ou “o conteúdo total é abarcado por cada indivíduo” (DURHAM, 2004: 223). A autora adenda que não significa harmonia completa, já que em qualquer agregação humana há

conflitos. Mas, tais conflitos desembocam num contexto comum. Na comunidade tem-se a autoridade, na sociedade, ao contrário, existe o domínio<sup>6</sup>.

A autoridade é a representação da forma mais plena possível de algo que existe nos demais membros. Ela está consubstanciada nas competências dos sujeitos, que recebem a incumbência de representar a coletividade. Já o domínio, está calcado nos deveres, normas e obrigações, ademais, quem o exerce não participa do mesmo mundo dos dominados e, ainda, há uma hostilidade latente na sociedade (DURHAM, 2004).

Émile Durkheim (2009), ao teorizar sobre a dimensão religiosa e mágica, cunhou o termo representação social ou representação coletiva para designar não a soma das representações individuais que constituem a sociedade, mas como

(...) as formas coletivas de agir ou pensar têm uma realidade fora dos indivíduos que, em cada momento, conformam-se a elas. São coisas que têm existência própria. O indivíduo as encontra formadas e nada pode fazer para que sejam ou não diferentes do que são (DURKHEIM, 1956, p. XXII apud HERZLICH, 2005: 58).

Conquanto a expressão tenha recebido novas interpretações, mormente a partir de Serge Moscovici (2003), ainda assim o termo durkheimiano reveste-se de uma fecundidade persistente e, por essa razão, é com a sua concepção que o presente estudo será pautado. Cabe salientar que é possível que tal noção de representação social ganhe novas dimensões nas abordagens que se seguirão. Já que

O ‘despertar’ da Sociologia para o potencial heurístico da teoria parece coincidir, em parte, com o momento da entrada em cena das reivindicações por abordagens interdisciplinares, mostrando que a complexidade crescente do social passa a demandar uma maior colaboração entre disciplinas científicas, sobretudo nas Ciências Sociais (PORTO, 2009: 647).

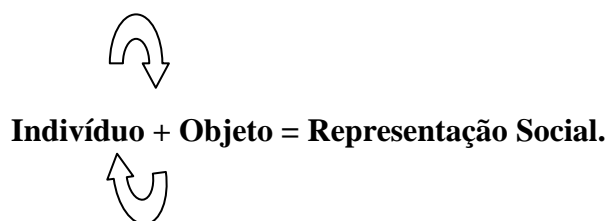
Com o escopo de compreender e dar novos rumos aos problemas epistemológicos da Psicologia Social, Sérgio Moscovici (2003) empreendeu um estudo em que visava analisar como uma noção científica é deslocada do meio dos especialistas para o domínio público em geral. Para tanto, ele amparou-se na proposição durkheimiana - Teoria das Representações Coletivas -, e deu um novo olhar sobre a teoria. Dada a relevância heurística da sua leitura,

---

<sup>6</sup> Para melhor compreensão da relação comunidade e sociedade, ver Durham (2004).

Na tentativa de circunscrever com maior rigor a noção de Representação Coletiva de Durkheim, Moscovici postula que toda representação é composta de figuras e de expressões socializadas. De forma conjunta, uma representação social é a organização de imagens e linguagem, porque ela realça e simboliza atos e situações que se tornam comuns. Devendo ser encaradas de modo ativo, as representações possuem papel de modelar o que é dado do exterior, mediante a relação entre indivíduos e grupos com objetos, sendo os atos e situações constituídos por interações sociais (DOTTA, 2006: 16-17).

Sob esse prisma, não se pode menoscar o papel do indivíduo nessa teoria. Assim, é possível aventar o seguinte esquema:



O indivíduo é detentor de uma idiosincrasia, que não se forja casualmente. O objeto, por sua vez, é portador de significados; está saturado de determinantes. E a representação social, por fim, é esse combinar de interações simbólicas e sociais que se reelaboram ou se ressignificam; que criam e recriam os sujeitos.

Grande parte das relações sociais estabelecidas, objetos produzidos ou consumidos, comunicações trocadas está impregnada de representações sociais, correspondendo, por um lado, às substâncias simbólicas que entram na elaboração, e por outro, à prática que produz a dita substância (Idem, 2006: 18).

O esquema supracitado é apenas uma tentativa de tornar a compreensão epistemológica mais didática. Aliás, “o próprio Moscovici alerta para a dificuldade de apreensão do conceito de representação social em contrapartida à facilidade de apreensão de sua realidade” (Idem, 2006: 18).

Após realizar essas abordagens sobre o objeto corpo e as diversas interpretações inter, multi e transdisciplinares que o subjazem, o presente trabalho opta pelo termo **comunidade Kalunga**, por seguir a concepção apresentada por Durham (2004). Quando o termo for omitido, por uma questão estilística, pede-se a compreensão de que a palavra **comunidade** está implícita (elipse).

Adiante são tratados alguns momentos históricos com o escopo de contextualizar e enriquecer a compreensão das técnicas corporais em comunidades quilombolas.

#### 4. A escravidão, o quilombo e a condição ontológica da pessoa negra<sup>7</sup>

A etimologia da palavra quilombo designa um “acampamento guerreiro na floresta” (LEITE, 2008: 965). O termo tornou-se popular no território nacional em virtude dos múltiplos significados empregados pelas autoridades nas redações de suas leis e documentos, bem como para o negro. Com as constantes insurreições no império o termo quilombo recebeu uma forte carga semântica, designando também resistência; luta; motim. “Quilombo e liberdade são, portanto, contrafaces de uma mesma realidade histórica” (LEITE, 2008: 966).

Desta maneira, existem muitas denominações para o termo quilombo, que também pode ser chamado de mocambo, terra de preto, comunidades remanescentes de quilombos etc., todas elas caracterizam grupos sociais de afro-descendentes que foram trazidos ao Brasil no período colonial, “que resistiram ou, manifestamente, se rebelaram contra o sistema colonial e contra sua condição de cativo, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum passaram a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho adotado pela metrópole” (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2010: s/p). Para Houaiss (2009) índios e brancos marginalizados também configuravam essa organização.

Sob o ponto de vista legal, o termo quilombo ganhou expressividade com o Decreto n.º 4887 de 20 de novembro de 2003. Nele está regulamentada

(...) o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (BRASIL, 2003: s/p).

Esse marco legal é relevante, notadamente no que concerne a dois trechos:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

---

<sup>7</sup> Pedese a compreensão do leitor no que concerne a determinadas palavras ou expressões aqui empregadas. Por vezes, encontrar-se-ão vocábulos ou expressões como “liberto”, “não-branco”, “afro-descendente”, “afro-brasileiro”, “ex-escravo”, entre outros. Embora ciente de que são termos com acepções diferenciadas entre si; aqui são trazidos à baila com uma perspectiva mais ampla. Ou seja, com o sentido de “marcar” ou “reforçar” a diferenciação existente e muitas vezes imposta (ainda hoje) no país às pessoas negras. Não é, portanto, o objetivo do presente estudo discorrer sobre o significado de cada palavra ou expressão. Mas, sim, alertar o leitor de que tais vocábulos ou expressões eram e são utilizados nos mais diferenciados meios (sob ponto de vista histórico, social, político, ideológico, etc.), para diferenciar um grupo étnico de outro. Em suma, modificam-se as palavras, mas a essência permanece. São expressões para marcar um grupo étnico ainda aviltado pelo Estado, porque não têm seus direitos respeitados. Mudam-se as palavras ou expressões, mas elas são faces de uma mesma moeda; de um mesmo grupo facilmente identificável quando se tratam de violências, desrespeitos, marginalização.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade (Idem, 2003: s/p).

Diante disso, faz-se mister uma contextualização dos determinantes históricos para se definir quem tem ou não direito às terras e ao reconhecimento e, também, a autodefinição. Ou seja, a categoria identidade entra como um vetor primordial para esse estudo.

De acordo com Gomes (2005) a palavra usualmente utilizada era *mocambo*, que designava um acampamento militar e “também moradias para a maioria dos falantes das línguas bantu da África Central e Centro-ocidental” (2005: 10). Ainda nessa linha de raciocínio, quando começou a surgir o termo quilombo por volta do século XVII, diz o autor que se referia

a um ritual de iniciação de uma sociedade militar dos guerreiros dos povos imbangalas (chamados também jagas). Tais povos, falantes do quimbundu, realizaram uma expansão pelo interior angolano em territórios dos povos umbundus. E como prática sociopolítica, os imbangalas incorporavam os habitantes das regiões conquistadas por meio de um ritual denominado quilombo. A mesma palavra significava, para algumas sociedades africanas, uma espécie de estaca em formato de forquilha utilizada para construir moradias em acampamentos provisórios. Mesmo se observarmos que na África as palavras quilombos e mocambos tinham diversos significados e no Brasil estes termos aparecem sempre associados à formação de comunidades de fugitivos, podemos ressaltar a ligação entre os significados nos dois lados do Atlântico (2005: 10).

O termo quilombo, ainda segundo o autor, só passou a ser utilizado com a mesma carga semântica de mocambo a partir do século XVIII. Para Gomes (2005) faz-se mister ter um olhar plural sobre a questão, porque os quilombos não representaram a única forma de resistência, existiram outras que serão abordadas mais adiante.

São sobejamente conhecidos os maus-tratos pelos quais os negros têm passado ao largo da história. A formação dos quilombos deu-se em virtude da condição degradante porque passou o negro na sociedade brasileira. “As marcas sociais já se fazem sentir desde o processo de gestação” (MEDINA, 1990: 65). E a estigma social não é de fácil resolução.

Quanto às origens da escravidão no Brasil, Moraes (1998) afirma que, historicamente, há injustiça em dizer que somente Portugal foi responsável pelo tráfico de seres humanos. Para ele, “a mentalidade coletiva da Europa autorizava e sancionava essas negociações relativas à mercadoria humana” (1998: 16). E tais negociações eram reforçadas pelos homens mais notáveis daquele momento histórico (jurisconsultos, teólogos, homens de Estado etc.). O autor também desconstrói a concepção de que os negros eram escravos em seus países e, portanto, só estavam mudando de senhores ao virem ao Brasil.

Mas, ainda assim, é do conhecimento de muitos que os negros africanos eram apartados de suas famílias sem conhecerem a nova terra, eram trancafiados em senzalas, os alimentos eram diferentes de seus hábitos e costumes.

Eles eram divididos em grupos de línguas diferentes para que fossem dificultadas a comunicação e eventual organização de fuga. Eram torturados e ficavam doentes, subnutridos, acuados como bichos, sem acessos a quaisquer tipos de armas e fortemente vigiados.

Ser negro era sinônimo de ser escravo e, igualmente, desprovido de uma essência humana, ou em outras palavras, sua condição ontológica era vilipendiada, usurpada, coisificada, já que é

(...) da essência do racismo a desumanização do oprimido racialmente. Portanto, a recusa ao trabalho escravo foi um dos primeiros atos de luta, não só contra a escravidão, mas também contra o racismo, pois uma das premissas básicas de negação do escravismo, e do próprio racismo que lhe era inerente, era a afirmação do cativo como sujeito humano, por meio do exercício de sua auto-deliberação, renegando o estatuto de ‘coisa’<sup>8</sup> a ele atribuído pelos senhores brancos (SANTOS, 2007: 52).

Deste modo, os negros africanos nunca aceitaram a escravidão de modo tácito. A recusa ao trabalho compulsório não era por motivos banais como a preguiça ou a falta de condições mentais, como pode supor uma análise superficial. Mas, um modo inteligente de se afirmar ser humano e, sobretudo, homem livre (SANTOS, 2007: 52). Era, assim, um manifesto contra a coisificação do corpo; um grito pela liberdade usurpada; uma sublevação intencional.

Para as autoridades, o quilombo correspondia a um núcleo perigoso de resistência e afronta ao império. Para o negro, constituía-se num caminho de liberdade; um espaço onde poderia ter a sua vida restabelecida; a sua condição ontológica respeitada. O Quilombo era o *locus* de práticas fervorosas, constantemente ultrajadas por não se coadunarem com as práticas vigentes da Igreja Católica; era também o ambiente de liberdade, de festas e folguedos, de elaboração de leis, enfim, era o espaço de manifestações culturais. E ao contrário “de interpretações clássicas da historiografia, em nenhuma parte do Brasil os mocambos permaneceram isolados. (...) Mocambos não eram comunidades fixas, isoladas e sem transformação” (GOMES, 2005: 22). O mecanismo de interação (comunicação) entre os diversos segmentos sociais que constituíam os quilombos era complexo. Também, possuíam uma prática econômica para atenderem as suas necessidades, de tal maneira que as lideranças do Império preocupavam-se em manter a ordem e dominar esses núcleos.

---

<sup>8</sup> Grifo meu.



“As legislações coloniais (...) foram fundamentais para reprimir fugitivos, tanto nos limites de áreas semi-urbanizadas e de extração aurífera ou junto às regiões de *plantation* quanto nos sertões, quando tropas punitivas confundiam seus habitantes com índios” (GOMES, 2005:19).

Diante desse panorama, foram muitas as formas de resistência à escravidão. Elas começavam em suas terras e tornavam-se dramáticas durante a travessia oceânica, momento em que as páginas da história marcam de tintas de sangue o desprezo e a vida humilhante porque passaram muitos negros. Seus corpos eram descartados como mercadorias em alto mar<sup>9</sup>. Além das lutas diretas; da formação de quilombos; havia também o suicídio, que era uma forma de se resistir, uma vez que os escravos – sendo mercadorias de um sistema produtivo – ao cometerem o auto-aniquilamento prejudicariam o sistema econômico dos seus senhores. Segundo Rodrigues (2006) o suicídio era uma possibilidade de se desafiar o poder institucionalizado, ou de outro modo, era um contrapoder.

Até o momento foi dissertado os inúmeros fatores que fizeram com que o negro buscasse sua emancipação. Azevedo (2004) reconhece-os. Todavia, alerta aos pesquisadores para o viés bastante comum que é dado a esse momento histórico. Para ela é necessário inverter a leitura historiográfica e compreender que os brancos não foram beneficentes com essa população e únicos idealizadores da abolição. A visão que se tem é a de que o negro foi, na melhor das hipóteses, coadjuvante. Repassam-se nas pesquisas históricas que houve uma passividade desse sujeito na edificação da sua própria histórica. O que não é verdadeiro. Ratifica-se, portanto, o pensamento de Azevedo (2004) que demonstrou *ipso facto* que houve uma sublevação proposital dessa população.

Em dado momento histórico, os negros começaram a não fugir e a assassinar (de forma notável<sup>10</sup>) seus próprios algozes. Assassinar os senhores e feitores foi um stratagema que reforçou a onda negra e o medo branco.

---

<sup>9</sup> Sugere-se a apreciação do filme norte-americano *Amistad*, de 1997, que calcado em fatos verídicos, mostra as condições dos negros no navio *La Amistad*, no século XIX. E, também, o desenrolar jurídico de suas revoltas a bordo.

<sup>10</sup> Segundo Azevedo (2004) o termo *notável* designava aqueles crimes hediondos, que por conta disso, mereciam ser registrados pelas autoridades policiais. Em sua obra a autora expõe inúmeros fatos ou registros históricos de sublevação de diversos escravos. Neles, é possível averiguar o firme propósito de matar os senhores e preferirem as galés. Era, portanto, uma atitude política; já que começava a se espalhar a idéia de autodefesa.

É possível que as relações sempre conflituosas entre senhores e escravos estivessem agora a vivenciar um novo momento histórico, com o espaço da produção tornando-se palco privilegiado das revoltas individuais e coletivas dos negros escravizados. Isto quer dizer que a resistência escrava estaria se concretizando cada vez mais no próprio lugar de trabalho (no eito e no interior das moradias dos senhores), muito mais do que fora dele, tal como nas tradicionais fugas e quilombos (AZEVEDO, 2004: 158).

Matar e resistir eram uma opção de vida. Era preferível ir às galés. E

Longe de significar uma suavização da sorte no sentido material do termo, o escravo condenado às galés continuava a viver em ambientes miseráveis, semelhantes aos das senzalas ou talvez até piores; durante o dia era do mesmo modo obrigado a trabalhos (públicos), com o agravante de trabalhar permanentemente acorrentado aos outros presos, mediante calcetas e golilhas. Porém, ao ingressar nas galés, ele tornava-se membro de uma comunidade *sui generis*, onde pareciam bastante tênues os limites entre dominantes e dominados, ou entre guardas e prisioneiros, no ruidoso espetáculo de sua passagem diária pelas cidades e vilas (Idem, 2004: 170).

Ao fim e ao cabo, a escravidão deixou suas marcas na sociedade brasileira e ainda é bastante abordada como consequência da condição ontológica da pessoa negra. Para Hasenbalg (2005), todavia, a problemática deve ser encarada sob outro prisma. O viés harmônico e, por vezes, demasiado otimista das relações raciais no Brasil (democracia racial) constitui-se uma meia-verdade, uma vez que no país não há “formas extremas e virulentas de racismo” (HASENBALG, 2005: 18). Isso não significa dizer que o mesmo não exista, já que “as pessoas de cor sofrem uma desqualificação peculiar e desvantagens competitivas que provêm de sua condição racial” (HASENBALG, 2005: 20). Pode-se evocar o pensamento de Florestan Fernandes (1965) quanto à *metamorfose do escravo*, que nada mais é que essa exclusão social, ou seja, a estrutura brasileira impede a ascensão de classe dos negros ou mulatos, ou ainda, obsta a plena cidadania dessa população. O mito da democracia racial perdura como um “instrumento ideológico de controle social” (HASENBALG, 2005: 19) para referendar a estrutura vigente, obstaculizando-a de forma a não torná-la uma questão pública.

Para além da escravidão, Hasenbalg desmistifica que o escravismo determinou as relações raciais contemporâneas. Para ele, o racismo e a discriminação são as causas das posições sociais inferiores das pessoas negras na sociedade brasileira contemporânea. Isso torna bastante dificultosa ou restrita a mobilidade social dessa população ainda nos dias hodiernos.

Florestan Fernandes (1965) explica que há barreiras que impedem a inserção do negro no mundo dos brancos. Esses obstáculos ocorrem porque “o sistema de castas foi abolido legalmente. Na prática, porém, a população negra e mulata continuou reduzida a uma

condição análoga à preexistente” (FERNANDES, 106: 2007). Sob o ponto de vista histórico, segundo o autor, a abolição serviu aos interesses dos brancos, que viam seus valores solapados por causa do regime escravocrata. E, por essa razão, fomentaram o movimento de levante contra o sistema. Mas, ainda assim, esse movimento se deu de forma controlada; dentro de certo limite. Ademais, os negros participaram do abolicionismo como *massa de manobra*, já que não puderam afirmar suas necessidades prementes.

Como se não bastasse essa revolução as avessas, ao não se compreenderem como protagonistas de uma insurreição (eram tutelados pelos brancos), os negros perderam a objetividade e a autonomia dos seus reais interesses. Concomitante, com o advento da *revolução burguesa*, eles foram expulsos da cena histórica, porque os fazendeiros, donos do café, prosperaram com o crescimento econômico e optaram pela mão de obra imigrante que estava em franca expansão no país daquele tempo. Deste modo, couberam aos negros os serviços<sup>11</sup> mais penosos e mal remunerados (FERNANDES, 2007).

Outro ponto nevrálgico apontado por esse estudioso, diz respeito à liberdade. Os negros

Supunham que, se eram ‘livres’, podiam trabalhar como, quando e onde preferissem. Tendiam a afastar-se dos encargos do trabalho quando dispunham de recursos suficientes para se manterem em ociosidade temporária; e, em particular, mostravam-se muito ociosos diante de admoestações, advertências ou reprimendas. Alegando que ‘eram livres’ (ou que ‘o tempo de escravidão já acabou’), pretendiam uma autonomia que se chocava, fundamentalmente, com o regime de trabalho assalariado (FERNANDES, 109: 2007).

Essa problemática, segundo o autor, passaria com o tempo. Porém, devido à intransigência dos empregadores e o volume espantoso de imigrantes que buscavam trabalho, preferiu-se eles em detrimento daqueles. A liberdade, para os negros, era algo inalienável. Ao se verem na sociedade urbano-industrial e venderem suas forças de trabalho, acreditavam que estavam vendendo a si mesmos, por esse motivo houve um desajuste social e estrutural aliado as piores oportunidades de serviços para eles e as péssimas remunerações. Assim, passaram a configurar a periferia do sistema de produção e tiveram papéis sociais confinados (FERNANDES, 2007).

Chauí (1996), por sua vez, estabelece que a sociedade brasileira se caracteriza pelas

---

<sup>11</sup> Esse fato recebeu um nome peculiar: *serviço de negro*. Ainda hoje vigente no imaginário social, caracteriza os trabalhos brutos, penosos, degradantes e extremamente mal remunerados. Ver Florestan Fernandes, 2007.

(...) diferenças e assimetrias sociais e pessoais [que] são imediatamente transformadas em desigualdades, e estas, em relações de hierarquia, mando e obediência (...). Os indivíduos se distribuem imediatamente em superiores e inferiores, ainda que alguém superior numa relação possa tornar-se inferior em outra, dependendo dos códigos de hierarquização que regem as relações sociais e pessoais. Todas as relações tomam a forma da dependência, da tutela, da concessão, da autoridade e do favor, fazendo da violência simbólica a regra da vida social e cultural. Violência tanto maior porque invisível sob o paternalismo e o clientelismo, considerados naturais e, por vezes, exaltados como qualidades positivas do ‘caráter nacional’ (CHAUI, 1996: 54).

Até mesmo na conformação espacial-geográfica há profundas diferenças: o “centro” designando a população de alto poder aquisitivo e a “periferia” relacionada à população mais carente. Mas, Chaui (1996) alerta que essa classificação não é meramente espacial, mas também social. Já que nos “bairros afastados (...) estão ausentes todos os serviços básicos (luz, água, esgoto, calçamento, transporte, escola, posto de atendimento médico), situação, aliás, encontrada no ‘centro’, isto é, nos bolsões de pobreza, as favelas” (CHAUI, 1996: 58).

Nessa perspectiva, os negros nessa sociedade tão desigual

(...) são considerados infantis, ignorantes, raça inferior e perigosos, representados pela cultura letrada branca na imagem de Arlequim, e assim definidos numa inscrição gravada na Escola de Polícia de São Paulo: ‘Um negro parado é suspeito; correndo, é culpado’<sup>12</sup> (CHAUI, 1996: 56).

Acrescenta-se ainda que durante um período histórico ainda recente um trabalhador rural ou urbano era considerado ignorante e perigoso. Deste modo, a polícia estava autorizada a pará-lo quando lhe aprouvesse e solicitá-lo a carteira profissional, para averiguar a sua situação e manter a ordem.

“(...) se [fosse] negro, além da carteira de trabalho, a polícia [estava] autorizada a examinar-lhe as mãos para verificar se apresentam ‘sinais de trabalho’ e a prendê-lo, caso não [encontrasse] os supostos ‘sinais’” (CHAUI, 1996: 57). Ora, numa sociedade em que mesmo após a abolição ainda perduram tais condições sociais para a população negra demonstra que o pensamento de Hasenbalg (2005) está correto, porque a herança da escravidão, a relação senhor-escravo e o tipo de colonização ibérica não foram as únicas responsáveis por essa condição ontológica degradante. Mas, como se vê, outros fatores sociais impuseram a condição da pessoa negra na sociedade brasileira, já que ela carrega inexoravelmente o estigma da suspeita, da culpa, da incriminação constantes.

---

<sup>12</sup> Se o negro é uma pessoa idônea, logo se pronuncia a seguinte frase também profundamente racista: “Aqui temos um negro de alma branca”.

Ainda tendo por pano de fundo o cenário nacional, que é bastante complexo, cabe salientar como era visto o corpo da população negra. Sob as influências dos ideais burgueses da Revolução Francesa e também sob as inspirações das profundas transformações no mundo causadas pela Revolução Industrial, o discurso do projeto de modernidade do Brasil era calcado, sobretudo, na área biomédica, que historicamente foi ressignificada pelas abordagens de Mauss (2003), Hertz (1980) e outros como já apresentados no início desse trabalho. Acontece que tal pensamento biomédico perdurou por um considerável período no Brasil e exarava a eugenia da nação como condição *sine qua non* para o seu desenvolvimento; em outros termos, o atraso da nação era oriundo da sua genealogia, de sua formação étnico-cultural (notadamente, índios e negros) que necessitavam ser embranquecidos, “purificados”.

Vigorou por um longo período a política adrede pensada de “melhoria da raça”, para o conseqüente desenvolvimento da nação. O ideal de corpo híbrido, genuinamente brasileiro, adveio do período romântico e teve forte impacto nos primeiros anos de República. Era a marca de brasilidade, mas quanto mais branco o corpo, melhor seria para a imagem do país ao exterior. A teoria higienista – sob um forte discurso biomédico e com ações que visavam precaver a insalubridade que existia na época –, de certo modo reforçou o racismo e o vilipêndio ao corpo do negro, que almejava melhores condições de vida cidadina.

As secreções corporais eram vistas como substâncias imundas que necessitavam ser domesticadas. O suor, que no imaginário coletivo simboliza a dignificação do ser humano e o trabalho probo, para o corpo do negro era considerado repulsivo. Mais um motivo para ser alijado da sociedade. Nem o vocábulo era o mesmo, designava-se o suor do negro de “budum”, que era um termo

pejorativo que, de um lado, procura rotular genericamente a falta de higienização do corpo civilizado e, de outro, expressa uma visão racista, avaliando de forma negativa o corpo do negro<sup>13</sup>, pois o “budum” é o odor forte, específico do negro, segundo o imaginário brasileiro (QUEIROZ, 2000: 80).

Assim, as marcas corporais não permitiam uma vida digna no mundo do trabalho e sobremaneira nas interações sociais, já que no imaginário brasileiro o negro era visto como algo inferior, que exsudava substâncias repugnantes.

Deste modo, era impostergável a miscigenação como medida de salubridade ao país que necessitava se desenvolver. Com a vinda de estrangeiros de países desenvolvidos para o Brasil essa faina seria exequível, já que o padrão de beleza e superioridade estava embutido

---

<sup>13</sup> Grifo meu.

em seus corpos. E, no contato com os brasileiros, o “produto” seria uma sociedade mais evolvida.

Segundo Queiroz (2000) é possível fazer uma leitura do corpo relacionando-o ao posicionamento geográfico dos países. No imaginário social, as nações do norte, desenvolvidas, privilegiam a parte superior do corpo. Essas partes anatomicamente correspondem à cabeça, lócus da inteligência; ao tórax, que teria por sede, dentre outros, o coração; os seios, como símbolos máximos da maternidade; e os membros superiores, referentes às mãos, importantes instrumentos do trabalho e de diversas conquistas da civilização. O baixo corporal, por sua vez, corresponde aos países em desenvolvimento, como o Brasil, e representam no imaginário social as partes ambíguas: as genitálias, que podem servir como meios de reprodução, mas, também, de promiscuidade ou erotização; as nádegas, símbolo de “preferência nacional”, todavia, pode significar algo pejorativo, como a expressão: “bundão”, relativo ao grotesco, ao homem “mole” etc.

Sob esse prisma, criou-se um conflito (que perdura até os dias atuais) de ideal feminino. O arquétipo feminino para a nação brasileira (por que não dizer mundial?) corresponde a uma mulher delgada, loira, de olhos azuis e de seios e nádegas fartos. Desta maneira, a mulher negra (denominada pelo referido autor de Vênus negra) é vista como o *lócus* da erotização e promiscuidade. Não é sem motivo que as mulheres negras desde o período colonial eram vistas como “tentadoras”, símbolos de satisfação dos desejos eróticos e que despertavam a libido dos grandes latifundiários. Culminando no nascimento dos filhos bastardos e na ira das “damas” das Casas-Grandes. Segundo o autor, o comportamento hodierno da mulher negra é de reprochar ou lamentar a busca do parceiro negro pelo arquétipo de mulher vigente. Ou, de outro modo, ela tenta forjar a semelhança o máximo possível da mulher branca (Vênus Platinada) e seus ideais de beleza<sup>14</sup> para ser aceita (QUEIROZ, 2000).

Essa dualidade (forjar-se branca ou reprochar o arquétipo vigente) em verdade causa uma fissura na cultura negra. Ora, construir-se à Vênus Platinada é em última instância uma mutilação social. Encontra-se em Souza (1983), em um estudo clássico das temáticas raciais, a demonstração *ipso facto* de que essas violências implícitas e, muitas vezes explícitas, imprimiram na ontogênese da pessoa negra os sentimentos de culpa e inferioridade e a necessidade de se apoiar na estética branca. Estética essa, muito bem construída como instrumento ideológico de segregação racial. Assim, é posto o ideal de belo, bom e evoluído que se remete ao branco. As antíteses desses vocábulos são para as pessoas negras. Até

---

<sup>14</sup> Para maior compreensão das teorias comentadas: verticalidade e horizontalidade; superior e inferior; Vênus platinada *versus* Vênus negra, entre outros, ver Queiroz, 2000.

mesmo nos dicionários, que são construções sociais e que sintetizam os significados e significantes<sup>15</sup> de uma sociedade, o que é negro remete ao negativo, sujo e inferior. Destarte, Souza (1983) estabelece que há uma ferida narcísica na pessoa negra na sociedade de classes. Tal ponto se deve, além das multivariadas violências, pela mimese engendrada pela pessoa negra, que debalde tenta “matar” a sua origem/identidade para conseguir traços brancos.

Complementando o proposto por Queiroz (2000), a diferenciação geográfica não reside apenas no corpo, mas também em fatores históricos, sociais, políticos, culturais, entre outros, subjacentes a ele e que são necessários de serem analisados para uma melhor compreensão das relações raciais estabelecidas no Brasil. Nesse sentido, a proposição de Freyre (1992) reforçou o mito que ainda hoje perdura na cultura nacional. Para ele, o que houve no país foi um *equilíbrio dos antagonismos*, sendo a figura do mulato a concretização desse paraíso; ou o produto entre o branco (tirânico, mandatário, déspota, desenvolvido) e o negro (atrasado, escravo, subdesenvolvido). Para ele, o mulato é sinônimo de equilíbrio; é sinônimo de brasilidade. Não se faz aqui uma acusação ao importante intelectual brasileiro, porém, com o advento de sua obra houve um reforço nos discursos “científicos” da época. Isso, inexoravelmente, contribuiu para o fortalecimento do mito da democracia racial.

O mito da democracia racial não nasceu em 1933, com a publicação de Casa-Grande & Senzala, mas ganhou, através dessa obra, sistematização e status científico — para os critérios de cientificidade da época. Tal mito tem o seu nascimento quando se estabelece uma ordem, pelo menos do ponto de vista do direito, livre e minimamente igualitária. Assim, tanto a Abolição quanto a proclamação da República foram condições indispensáveis para o estabelecimento do referido mito, sem esses dois acontecimentos não se poderia falar em igualdade entre brancos e negros no Brasil (BERNARDINO, 2002: 251).

Não obstante esses dois elementos históricos (Abolição e Proclamação da República), a difusão do mito ensejou alguns desdobramentos que até hoje se fazem sentir na sociedade brasileira. O primeiro deles, segundo Bernardino (2002: 254), diz respeito “a crença de que não existem raças no Brasil”. Esse pressuposto reforça o ufanismo e tenta passar a imagem de país modelo às outras nações onde ainda vigoram o racismo. No Brasil perdura a imagem de nação misturada; miscigenada; logo, é impossível encontrar a “essência” nos arcanos da genética, (já que três raças primeiras deram origem a esse ser híbrido).

---

<sup>15</sup> Além disso, há ainda no imaginário coletivo expressões do tipo: “Negro de alma branca”; “Um negro parado é suspeito, correndo é ladrão!”; “Amanhã é dia de branco” e tantas outras extremamente racistas. Ou ainda comportamentos do tipo: utilizar pregador de roupa para afinar o nariz; alisar o cabelo, entre outros.

Entretanto, essa recusa de reconhecer raças no Brasil é uma recusa estratégica que ocorre somente em momentos de conceder eventuais benefícios àqueles que são identificados como membros do grupo de menor status. A não separação de raças do ponto de vista biológico tampouco significa que elas não estejam separadas, do ponto de vista social, da concessão de privilégios e distribuição de punições morais, econômicas e judiciais (Idem, 2002: 255).

O segundo desdobramento do mito da democracia racial diz respeito à classificação pela cor, ao invés da raça. Trata-se de outro engodo, porque a auto-percepção em branco ou preto são figuras de linguagem. Essa taxionomia multicolorida, peculiar do Brasil, em verdade é um eufemismo. E só existe porque há uma ideologia que a reforça (GUIMARÃES, 1999). Ora, não é difícil perceber que por detrás da classificação branca, preta, parda, encontram-se barreiras sociais preponderantes.

E o terceiro ponto, segundo Bernardino (2002), é não se falar da raça negra. O termo raça para esse autor não é no sentido biológico, mas uma categoria sociológica. Ora, reconhecê-la e discuti-la, para aqueles que reforçam o mito da democracia racial, é bastante perigoso, uma vez que vigora a não existência de raças no Brasil.

Assim, o mito da democracia racial e o ideal de embranquecimento deram origem a uma realidade social em que a discussão sobre a situação da população negra foi identificada como indesejável e, até mesmo, perigosa. A recusa de reconhecer a realidade da categoria raça, tanto num sentido analítico quanto de intervenção pública, fez do regime de relações raciais brasileiro um dos mais nefastos e estáveis do mundo ocidental (BERNARDINO, 2002: 256).

É essa aparente dificuldade em reconhecer tal população que reforça a desigualdade existente no país. O curioso é que o reconhecimento é difícil no momento de se distribuir os benefícios a esse segmento populacional, todavia, quando o discurso ou as ações são punitivas é bastante fácil identificar quem é ou não é negro no Brasil (Idem, 2002).

Sem perder o foco da análise, ou seja, continuar a caminhada do global para o específico, pretende-se nas páginas seguintes, averiguar o contexto Kalunga; desnudá-lo. Para melhor compreendê-lo, alguns autores foram pesquisados e analisados.



## 5. O caso Kalunga

Segundo Junior (2008) o termo Kalunga, de gênese africana, possui vários significados: pode ser um determinado local na margem do Rio Paranã; ou ainda uma planta de mesma denominação da região; também, uma variante da língua Bantu e que faz referência ao mar; ou traz a noção de morte, já que os escravos queriam dar a impressão aos senhores que eles tinham morrido nas serras e vãos.

Siqueira (2006), calcada na comunidade Kalunga, foca sua investigação na etnomusicologia da população negra e faz uma análise da memória, primordialmente, das mulheres das gerações mais velhas. Para a autora, a memória se constitui em uma referência fulcral, porque está além das simples recordações do passado, já que reconstrói o presente e ao mesmo tempo se opõe a ele para a construção e compreensão da atualidade. Ademais, a opção por mulheres idosas não ocorreu casualmente. A pesquisadora, sendo mulher, construiu uma base de confiança especialmente com as mulheres daquela comunidade e, outrossim, a opção por entrevistar as interlocutoras idosas foi embasada no fato de considerá-las guardiãs da memória oficiosa, “aquelas que passaram por determinadas experiências cujos relatos carregam o tom da afetividade” (2006: 28).

A pesquisadora afirma também, que *a priori*, sentiu-se frustrada por constatar em sua análise que a dança tradicional – sussa – era pouco praticada pela comunidade, contrariando a base bibliográfica que havia pesquisado. Entrementes, a dança que se destacou no período de sua pesquisa nos momentos de festividades foi o forró. Ao entrevistar as pessoas da comunidade sobre o motivo pelo qual existe uma preferência do forró em detrimento da sussa, a autora constatou como justificativa que o forró está relacionado às mudanças, ao exógeno, às crises na comunidade e suas letras (produtos comerciais de fora) são interpretadas como maliciosas e ambíguas. Em contrapartida, a sussa é expressa como o tempo do vínculo a terra e ao ambiente natural, também denota o estreitamento dos laços de parentesco. Suas letras são transmitidas oralmente e remetem aos fenômenos da natureza (chuva, por exemplo), plantação, vida rural etc.

Destarte, tem-se uma flagrante contradição entre o passado e o presente. Aquele, denotando a singeleza da vida campesina; este, configurando o presente incerto, multímodo, de bruscas mudanças. Nesse sentido, é possível recorrer ao pensamento weberiano de desencantamento do mundo, já que “não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos. (...) Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima

de tudo, é o que significa a intelectualização” (WEBER, 1979: 165). Deste modo, o forró representa a racionalização; o evento exógeno que veio desconstruir a simplicidade campesina; ou ainda, o moderno diante do obsoleto. Ao passo que a sussa representa o tempo que já não volta mais; a singeleza; a criação pelos próprios partícipes das suas manifestações corporais ou performáticas.

Siqueira (2006) ainda estabelece que a comunidade Kalunga sofre uma profunda pressão por parte dos grileiros de terras. Em um primeiro momento, houve um movimento centrífugo, ou seja, as pessoas procuraram os locais ermos e de difícil acesso para morarem. Com o desenvolvimento da região Centro-Oeste, especialmente, com a construção de Brasília, ocorreu um movimento centrípeto, porque esses locais tornaram-se populosos, novas estradas foram construídas e as pessoas partiram em busca de emprego em outras regiões. Em contrapartida outras pessoas surgiram reivindicando a posse da terra ou utilizando-se de argumentos pífios sobre a compra das propriedades. Em síntese, houve (e ainda existe) um choque de forças entre as comunidades que por direito podem usufruir da terra e, dos grandes latifundiários que visam acabar com tal direito. Há também um conflito geracional, porque os mais velhos não desejam que as estradas passem próximas as comunidades, ao passo que os mais jovens desejam que tais construções sejam feitas em benefício da própria região. Para além dessas construções, o modo de produção também foi modificado, segundo a autora. O modo de plantio, por exemplo, é do tipo sazonal, ou seja, as faixas de terras são escolhidas para uma determinada produção e, depois de esgotadas, outras faixas de terras – mais nutritivas – são eleitas para outra forma de produção. Diante desse panorama, segundo Siqueira, boa parte do sustento dessas comunidades se dá por conta de auxílios do Governo Federal (bolsa família, por exemplo; entregue para as mulheres) e, também, pelos recursos da previdência social, ou seja, pela aposentadoria dos idosos.

Com essa configuração social, a autora diz perceber uma matrifocalidade, porque

Esse tipo de auxílio, apesar de fundamental para a sobrevivência e a reprodução do grupo, acaba significando uma alteração nas relações de gênero. A estrutura familiar até então era fortemente patriarcal. Ao homem, como chefe de família e principal provedor do sustento desta, cabia tomar as decisões familiares, fazer negócios na cidade, arranjar os casamentos das filhas, em suma, apontar a direção que a família deveria seguir. Ainda que essa autoridade não fosse absoluta, pois era compartilhada com a mulher na liderança da família, ela era central. Garantia o cumprimento de todo um ciclo de compromissos sociais e reciprocidades. Havia uma interdependência na relação marido-mulher e a divisão bem estabelecida de trabalho entre o marido, a mulher e os filhos possibilitavam um 'equilíbrio' nas relações matrimoniais.

À medida que as mulheres passam a receber aposentadoria, ou recursos como bolsa família ou bolsa escola, nota-se uma certa 'crise' nas relações de gênero. A destinação de recursos nominais em dinheiro para o homem ou para a mulher torna-os mais independentes um do

outro do que no antigo sistema de auto-sustentabilidade. (...) Isso faz com que as mulheres assumam o status de 'gestoras' da família, tornando secundário o papel do pai (2006: 37).

Além dessas mudanças constatadas nas comunidades, Siqueira (2006) observou nas relações sociais que os casamentos eram arranjados, segundo os interesses dos homens, mas atualmente o mesmo não ocorre com tanta frequência. Já que as gerações mais jovens preferem o concubinato; preferem “amigar”. Tendo em vista o elevado índice de jovens gestantes que são ludibriadas por homens mais velhos, muitas vezes casados. Para além disso, a autora constatou que há violência doméstica nessas localidades, por causas multifatoriais como o alcoolismo e a perda de autoridade patriarcal.

A problemática étnica também é relatada na entrevista feita pela pesquisadora, já que é do próprio discurso das mulheres negras que todos lá, em maior ou menor grau, sofrem um pouco de preconceito. Siqueira (2006) constatou ainda que quando uma senhora tentou o cargo de vereadora, as pessoas de fora a caracterizavam como “aquela mulher neguinha” que não teria condições mínimas de disputar nada. Ela perdia o nome e o que era evidenciado era a cor de sua pele. Embora, historicamente, o quilombo se configurou como um *lócus* de resistência, onde era exequível a permanência de outras etnias como foi relatado mais acima nesse trabalho, percebe-se que a prevalência majoritária é de pessoas negras, de corpos negros; de tal modo que, a caracterização da *cútis* vai para além de mera determinação fenotípica, é uma marca social que impõe barreiras e ainda é alvo de exclusão em sociedades tradicionais como o constatado no trabalho de Siqueira (2006), bem como nas sociedades urbano-industriais, pois os negros ainda sofrem impedimentos para acesso a cargos públicos, a universidades, a empregos em empresas privadas etc.

A autora ainda descarta a possibilidade de qualquer isolamento da comunidade em análise; mesmo em tempos de escravidão. Para ela, o que houve foi um controle maior por parte da comunidade sobre com quem poderia ou não estabelecer contato. Tornar-se invisível socialmente era uma questão de sobrevivência e um posicionamento político.

“Não creio que os kalunga tenham permanecido isolados na sociedade envolvente. A hipótese do isolamento pode, talvez, ser válida para a época da escravidão. Porém, mesmo naquela época deveria haver algum contato com regiões externas, ao menos para a aquisição de produtos essenciais” (Siqueira, 2006: 47). Esse isolamento era uma decisão política, porém, com o desenvolvimento da região Centro-Oeste, com a construção de estradas, entre outros, os mecanismos de controle por parte da comunidade quilombola se perderam. Doravante, a sociedade nacional vai até eles de inúmeras formas: grileiros, produtos

industrializados, músicas, antropólogos etc. Essas influências exógenas afetam as relações dos membros da comunidade, seus valores e costumes.

O sentido da festa está mudando para eles. Com a frequente 'entrada' de pessoas de fora na região, inclusive de turistas que visitam a Chapada dos Veadeiros, as festas adquirem um novo significado de representá-los perante a sociedade envolvente. Mais que isso, a festa torna-se também uma oportunidade para se fazer comércio. A recente valorização da comunidade influencia e transforma os sentidos de suas práticas rituais. Essa valorização é demonstrada quando são convidados a apresentar a sussa em outras cidades. Suas lideranças são chamadas a falar em eventos nacionais. a imprensa, antropólogos e outros pesquisadores se 'interessam' pela comunidade e são implantados projetos para investir nos interesses 'comunitários' (SIQUEIRA, 2006: 50).

Diante dessa reconfiguração da comunidade frente aos fatores externos, a autora percebe que a dança sussa é considerada como *dança de velhos*, ao passo que o forró, é a *dança dos jovens*. Destarte, configura-se um conflito geracional que se consubstancia até mesmo nas vestimentas, já que "... as moças usam calça jeans justa e blusas de lycra de cores fortes, ao invés de saia, blusa e lenço usadas por todas as mulheres das gerações mais velhas" (Idem, 2006: 51). Por outro lado, os moradores da comunidade percebem que a sussa é valorizada por quem é de fora e por essa razão necessita ser preservada. Deste modo, a mesma está sendo ensinada nas escolas para que a tradição perdure.

Para além dessa problemática, percebe-se que as manifestações culturais ou os gêneros performáticos ocorrem primordialmente nas festividades religiosas, já que a comunidade kalunga, segundo a autora, autodenomina-se católica:

Adoram os santos e fazem festas comuns a grande parte das comunidades camponesas brasileiras (...). Eles possuem diversas rezas e ladainhas em latim e se orgulham por ainda rezarem do modo antigo, transmitido oralmente. A alfabetização dos kalunga começou recentemente, quase todos os mais velhos são analfabetos, todos eram analfabetos até alguns anos atrás. Recentemente estão sendo trazidas as rezas da igreja católica atual, para serem rezadas nas festas e novenas dos kalunga. O que vem sendo rejeitado reiteradamente pelos mais velho. (...) Para além do comportamento mimético da rezas católicas atuais, em que se lê e repete o que o padre diz, as rezas e ladainhas cantadas em latim fazem sentido para eles. Numa ladainha cantada em latim, cujo significado textual é desconhecido por eles, percebe-se a existência de uma sacralização. Os significantes destas ladainhas, transmitidas há gerações, são puramente sagrados e, talvez por isso, projetem-se com mais intensidade para quem as reza e canta. (...) A oralidade com que as rezas eram ensinadas vai perdendo lugar para as rezas escritas, o que afasta as pessoas analfabetas (como a grande maioria das senhoras). E além disso o uso do som mecânico nas festas também tem atrapalhado (Idem, 2006: 76-77).

Entretanto, essa mesma comunidade tem certa autonomia em relação à Igreja, de modo que se pode considerá-la independente e com práticas *sui generis* que se concretizam nas festividades aos diversos santos (Folia de Reis, Folia do Divino Espírito Santo, etc.).

Ainda segundo a autora (2006) no fenômeno cultural denominado folia, passam-se pelas casas das pessoas para abençoá-las, utilizam-se instrumentos como a caixa, pandeiros e viola e a música é personalizada conforme cada morador (criança, idoso, casal), embora a letra seja basicamente a mesma.

Em toda casa que chega, a folia canta na porta e depois é convidada a entrar. Nesse momento pode haver a brincadeira, equivalente à parte profana da folia. A brincadeira é uma categoria nativa que indica o momento em que pode ser quebrado o tom solene existente durante os cantos sagrados da folia. A brincadeira pode ser a sussa ou a curradeira, realizadas dentro da casa. A escolha da 'brincadeira' vai depender da dona da casa, pois ela é quem deve dançar a sussa, juntamente com outras mulheres ou homens que saibam dançar. Se ela não souber dançar ou não pedir a sussa, homens da folia farão a curradeira. A sussa, a curradeira e o forró compõem a parte profana da festa, complementando a parte sagrada, ou seja, a novena, a folia, o império, as rezas e as ladainhas (Idem, 2006: 64).

Nesses eventos (folias) há papéis determinados (alferes, encarregado), bem como locais de *pousos*, que são as casas por onde passam as folias. Segundo a autora, esses *pousos* são casas pré-determinadas que oferecem o espaço residencial para o descanso das pessoas, bem como para as principais refeições (que, embora não sejam obrigatórias, seria 'vergonhoso' não oferecê-las). Ela afirma também que as pessoas que oferecem suas casas cumprem alguma promessa.

O alferes segue levando e se responsabilizando pela bandeira e fazendo a venda. A venda é um tipo de 'coreografia' que o alferes realiza com a bandeira em cada casa, pouso e no arremate. São movimentos com a bandeira de um lado a outro, que mostram a reverência do alferes se curvando em alguns momentos. Trata-se de um momento muito especial, pois eles crêem nos poderes 'sobrenaturais' da bandeira. Em determinado momento todos devem beijá-la ajoelhados. Nos pousos, o alferes entrega a bandeira ao dono ou dona da casa para que ela seja colocada no interior da casa, geralmente no quarto, sendo devolvida quando a folia vai cantar os Benditos da Mesa e partir (Idem, 2006: 65).

Nessas ocasiões, as mulheres têm papéis determinados. Elas geralmente não vão às folias; preparam tão-somente a comida ou são as donas dos *pousos*; e, ainda, exercem o papel de promesseira. As promessas são pedidos realizados para a cura de determinadas patologias. E podem ser realizadas pelas pessoas que sofrem as doenças ou por suas mães, caso se tratem de crianças (SIQUEIRA, 2006).

A *Folia de Reis* ocorre em diversas partes do Brasil, no entanto, no contexto analisado pela pesquisadora, essa festividade ocorre no período da noite. Porque contam-se que o *Santo Reis* (as vezes tratado como um só santo e não os Três Reis Magos) tinha vergonha por andar pelado, por isso preferia à noite (SIQUEIRA, 2006).

Quanto às danças, aqui, opta-se pela terminologia *sussa* utilizada por Siqueira (2006), em detrimento do termo *súcia*. Este, segundo Houaiss, designa “corja, malta” (HOUAISS, 2009: 703). O termo *sussa* preserva o exposto no trabalho da pesquisadora e parece remeter a oralidade da comunidade, ao passo que o termo *súcia* traz em seu bojo a denotação negativa ao que preferimos evitar. Acrescenta-se ainda que a variação linguística (suça, sussia, sussa, entre outros) advém do termo português *Súcia*, que segundo Junior (2008: 04), “é uma regressão da palavra *suciedade* (de caráter burlesco). Como regionalismo pode ser compreendido como pagode, reunião familiar, festa familiar”, ainda assim, por ter sido transferida uma noção negativa ao termo, no dicionário brasileiro, prefere-se manter nesse trabalho o vocábulo *sussa*.

A dança é transmitida no núcleo familiar, geralmente, pela mãe, avó, tia.

Os instrumentos usados são o violão, a caixa e a buraca (ou bruaca). A buraca é um caixote de couro, semelhante a um baú ou uma mala, com duas alças na parte superior. Ela é usada tradicionalmente, e ainda hoje em várias localidades kalunga, para transporte nos cargueiros. É colocada em cima do burro ou cavalo uma cangaia (espécie de arreo de madeira, revestido com panos) com duas extremidades salientes, nas quais se penduram as buracas, uma de cada lado do animal. Para ser tocada, vira-se a buraca ao contrário, com a abertura para baixo, uma mulher se agacha e bate a buraca em ritmo de *sussa*. (...) A dança da *sussa* feita pelo homem e a mulher (...) é uma espécie de desafio. A mulher avança em direção ao homem e vice-versa, de forma que as 'forças' se equilibrem na dança, há o avanço e o recuo, o avanço e o recuo e assim sucessivamente. (...) A *sussa* (...) é uma dança que pode ser feita em qualquer ocasião, geralmente acompanha a folia, depois de cantados os cantos 'sagrados' e pode compor a parte 'profana', assim como a curreleira, a valsa (não mais praticada por eles) e o forró. Mas pode acontecer em outras ocasiões, como as meras brincadeiras dos jovens ('moçadinhas') na beira do rio ou nos campos: a *sussa* acima de tudo é uma brincadeira, uma diversão (SIQUEIRA, 2006: 93-94).

Em síntese, a *sussa* não é dançada pelos mais jovens como outrora, é preterida pelo forró e, também, utilizada para apresentações artísticas em outras localidades. Neste caso, não é uma diversão para as pessoas, mas um espetáculo para os de fora. Para agravar esse processo de crise da *sussa*, as mulheres mais velhas alegam sentir dores nas pernas e que o pensamento ou a ordem lógica das idéias não estão mais concatenadas (um processo de esquecimento natural da senectude). Acrescenta-se ainda a crítica por parte delas com relação às mulheres mais jovens, que não dançam a *sussa* do modo correto (SIQUEIRA, 2006). Outro

fenômeno constatado na oralidade daquela comunidade pela pesquisadora, diz respeito às danças antigas como a ronda, por exemplo. Que

... é uma espécie de dança de roda ou de ciranda. Em que se formavam pares no início da dança, os dançarinos iam trocando de par sucessivamente de forma que ao final da dança todos retornavam ao seu par original. A ronda e outras danças que me foram apontadas como o cavaco de pau e o boilé, são cirandas, danças feitas para brincadeiras de todos, sem vínculos com festas ou datas específicas (Idem, 2006: 116).

A valsa também é uma recordação da memória daquele povo.

A valsa é uma dança de pares, que era tocada pelos mesmos músicos da folia. D. Lió mencionou em tom enfático que 'a valsa é uma dança social', ou seja (em oposição ao forró de hoje) a valsa representava e incorporava os mais altos valores na sociedade de sua época. Assim como na sussa, na forma de descrição da valsa estão implícitos critérios de elegância e padrões de conduta social (Idem, 2006: 118).

Quanto à curraleira, trata-se de uma dança exclusivamente masculina, usualmente os mesmos que fazem a folia a realizam.

Em uma parte da curraleira eles ficam parados, depois, em outra parte, é feito o trocador. Quatro foliões se misturam uns aos outros, de uma forma que parece não ter lógica, mas ao final, acabam todos retornando aos seus lugares originais. As letras tratam de um universo masculino, falam de pescaria, mulheres ou outro elemento deste universo (SIQUEIRA, 2006: 125).

Quanto ao forró, Siqueira (2006) diz:

O forró que é tocado nas festas dos kalunga, pelo menos nas que presenciei, não é o forró nordestino (que as pessoas identificam nas grandes cidades como sendo forró). O que eles reconhecem como forró é um ritmo parecido com o ritmo brega, também tocado em algumas regiões do nordeste do país, são ouvidas também algumas músicas sertanejas de ritmo mais acelerado, que são tocadas pela grande mídia. (...) A dança do forró é feita por pares, um homem e uma mulher, que dançam bem agarrados, com as pernas encaixadas. Apesar da dança ser agarrada e ser grande o clima de paquera entre os jovens, não presenciei cenas de namoro em público, fato que denota respeito pelos outros, principalmente pelos mais velhos (SIQUEIRA, 2006: 126).

Para esse amplo contexto da dança na comunidade Kalunga e, como forma de enriquecimento do presente trabalho, pode-se evocar a contribuição de Junior (2008). Ele registra que nas festividades da comunidade Kalunga há

Uma incessante corrente de novenas, ladainhas, bebidas e fogueiras [que] evocam o poder dos mais velhos, legitimam famílias, abrem espaço para os mais novos e permite reencontros. No cerimonial, reproduz-se simbolicamente a sacralização do Imperador, que se processa num ritual legitimador de clãs e da linhagem Kalunga. As questões ligadas ao passado africano atualizam-se e transparecem de forma sincrética e velada. Durante dias, os instrumentos de trabalho e suas batidas no chão seco do sertão goiano cedem lugar aos tambores e cordas que contam as histórias de luta desse povo, marcado pela ânsia de liberdade, saudade da terra natal (África) e a constante sensação de incerteza diante do futuro (JUNIOR, 2008: 03).

Esse autor sintetiza as principais danças observadas naquele grupo social: a Sussa, a Jiquitaia, a Curraleira e a Catira. A sussa já foi aqui abordada, por intermédio do trabalho de Siqueira (2006). Entretanto, o autor traz um elemento interessante ao afirmar que as tradições do Candomblé na região em que a comunidade está situada permaneceram, mas, nos Kalungas, elas desapareceram ou se ressignificaram em danças e folguedos (JUNIOR, 2008). Ele afirma que na sussa

(...) as marcas do candomblé são evidentes: as mulheres dançam girando, com vestidos coloridos, ora aproximando os corpos, ora afastando. Muitas vezes bebem enquanto dançam e o ritmo é marcado pelos cantadores e pelos instrumentos. As letras, normalmente têm duplo sentido (mencionando o baixo-corporal) e as mulheres gargalham, gritam e se movimentam em uma espécie de transe (...) Aparentemente é o único gênero musical que permite a presença da mulher como instrumentista (...) Tantos os homens, quanto as mulheres podem cantar. Ela poder ser dançada entre casais, com os corpos se aproximando e se afastando, dando ‘umbigadas’ (JUNIOR, 2008: 04).

A Jiquitaia é uma menção às formigas das antigas senzalas. A dança simula a presença delas no corpo, trata-se de uma menção à condição que o escravo tinha de lidar nas senzalas (JUNIOR, 2008).

A Curraleira, também já abordada em Siqueira (2006), para o autor faz menção ao *locus* de sua prática: os currais, daí a origem do nome. Trata-se de uma “dança sapateada, acompanhada por violas e/ou violão e por pandeiros feitos pelos próprios músicos” (JUNIOR, 2008: 04).

Por fim, a Catira também é “uma dança pisada (...) em uma espécie de jogo de ecos: os pés imitam os mesmos sons executados pelas mãos. No ‘cantorio’ é comum uma dupla que reveza o momento de cantar” (JUNIOR, 2008: 04).

A partir desse contexto, pode-se retomar o pensamento de Chauí (1996) que analisa a cultura popular atrelada a certos vocábulos que a caracterizam tais como regional, tradicional e típico. Algumas vezes tais denominações são utilizadas positivamente, outras não. Nessa linha de pensamento se enquadraria a congada, o bumba-meu-boi, a sussa, entre outras manifestações performáticas, porque elas têm como pano de fundo a estética romântica, que



tem por característica, o primitivismo, que é a preservação de tradições; o comunitarismo, uma vez que as manifestações são originárias de uma comunidade e não de um sujeito isolado (individualismo), em outras palavras, elas têm uma espontaneidade da natureza do povo; e o purismo, que é a comunidade que não foi contaminada pelo capitalismo, nem pelo modo de vida urbano. Segundo Chauí, esse romantismo “será fonte inesgotável dos populismos” (CHAUI, 1996: 20).

Com base nessa abordagem, é possível estabelecer um paralelo entre o Romantismo e a perspectiva Ilustrada. O primeiro, representado pelas senhoras mais idosas da comunidade Kalunga, reveste-se da bondade natural, da pureza, do orgânico; o segundo, representado pelos jovens da comunidade, renega o passado porque esse é caracterizado por um momento de ignorância, selvageria, retrocesso científico e intelectual, ausência da influência urbana e, também, o mágico não tem razão de existir no moderno. O primeiro diz respeito a dança tradicional com a sua simbologia para a comunidade, o segundo trata do forró com letras, sonoridade e dança destoantes do tradicional, porque representam o modo de ser cidadão – já que, anteriormente, o forró era predominante rural, mas, deslocado do contexto em que surgiu, passou a ser apropriado pela cultura moderna.

Nessa digressão, tanto uma, quanto outra visão considera a cultura fechada em si mesma, mas é imperioso considerar que a cultura é dinâmica, tem um jogo interno próprio, de conformismo, inconformismo ou resistência (CHAUI, 1996). Todavia, é possível afirmar também que as senhoras mais idosas do estudo sofrem a intimidação da Informação, ou seja, elas acreditam que exista um “descompasso entre suas idéias e as dos conhecimentos ‘objetivos’ [dos jovens que têm acesso a informação], sentem-se não só destituídas de saber, mas também despojadas de uma humanidade válida.” (CHAUI, 1996: 35). Assim, a influência exógena, no caso o forró ou brega, invalida ou enfraquece a dança tradicional. Nesse sentido, problematizar as formas sutis que engendram no seio da comunidade tradicional, sob o direito à fruição do moderno (forró ou brega por parte dos jovens), também será objeto de análise no presente estudo.

## 6. Mergulhando no campo<sup>16</sup>

O rosicler da aurora confunde-se ao cenário multiforme e exótico da Chapada dos Veadeiros, espaço geográfico localizado ao nordeste do Estado de Goiás, onde está situada a comunidade Kalunga.

Trata-se de uma região exuberante. Um profícuo santuário ecológico; com fartos depósitos auríferos e mineralogia impressionante. O clima caracteriza-se pelo seu frescor; é agradável, ameno. E, amiúde, observam-se os chuviscos breves que tornam a fauna e a flora fecundas. O terreno, em alguns trechos, é bastante acidentado e cercado por penedias com picos e anfractuosidades impactantes e belas. Adornadas de uma fímbria de luz que se modifica conforme a incidência solar.

A paisagem é, também, entrecortada por diversos riachos que se mesclam à vegetação peculiar do cerrado; com os seus arbustos retorcidos, salpicados de folhas e flores em várias tonalidades (como demonstram as figuras 1 e 1.1).



Figura 1: Foto da Região (Foto: Marcos Paulo, 2010)

---

<sup>16</sup> Opta-se, nesse momento do trabalho, por utilizar a primeira pessoa do discurso. Tal decisão não é fortuita. É relevante, porque são reflexões feitas no diário de campo, as quais o pesquisador visa transcrever com a maior fidedignidade possível para respeitar a etnografia empreendida.



Figura 1.1: Foto da Região (Foto: Marcos Paulo, 2010)

É nesse contexto que, no mês de junho de 2010, estabeleci contato com o senhor *Sirilo dos Santos Rosa*, líder comunitário, responsável pelo núcleo do Engenho II, em Cavalcante, e Vão das Almas, em Teresina de Goiás.

A faina de encontrá-lo não foi fácil. Antes de tal empreitada, realizei uma profunda pesquisa sobre a Chapada dos Veadeiros, especialmente, no que tange a acessibilidade, bem como os cuidados necessários para possíveis imprevistos.

Por ser uma área de natureza abundante, foi imprescindível equipar-me com os mais variados instrumentos e recursos para eventuais necessidades. Desde água potável, alimentos, vestimentas leves, barraca a equipamentos para registros de imagens, caderno para registro de campo, documentos, entre outros. Tive, outrossim, de alugar um veículo potente (tração 4x4) para ter acesso ao local com tranquilidade.

Embora as estradas federais, mormente a BR GO-118, apresentavam-se com boas condições de trafegabilidade, é imperioso frisar que havia determinados trechos em que a minha atenção de condutor devia ser redobrada, por conta de animais de grande porte na pista, buracos e outros percalços.

O tempo gasto de Brasília a Cavalcante foi por volta de 3 horas; 3 horas e 30 minutos. Ao adentrar o município de Cavalcante, obtive informações no SAT (Serviço de Atendimento ao Turista) sobre como chegar ao Engenho II. Colhidas as informações, segui rumo ao destino.

A acessibilidade a comunidade é bastante tranquila, passado o curto trajeto dentro do próprio município em que é asfaltado, adentra-se uma estrada de terra plana, onde dificilmente há problemas, exceção aos dias chuvosos. Dirige-se aproximadamente 1 hora, em companhia do cenário belíssimo do cerrado e de pouquíssimas placas de sinalização, que indicam o local da comunidade quilombola e de núcleos turísticos (cachoeiras, por exemplo) para visitantes.

A comunidade do Engenho II ainda apresenta problemas estruturais graves, os quais, na gestão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, foram tratados de forma mais intensiva. É bastante comum encontrarmos placas e informativos do governo federal com anúncios de investimentos (em energia, saneamento básico, leis fundiárias etc.) na região, bem como caminhões que levam insumos para as obras.

A figura 1.2 demonstra esses esforços para a melhoria da comunidade. Ademais, é utilizada, ao centro, uma mão preenchida de preto na qual há uma bandeira do Brasil. Esse *outdoor* causou-me profundo impacto. As imagens têm essa capacidade de gerar múltiplas interpretações. E fiquei estupefato, porque aquele *outdoor* contrastava com a paisagem agreste; ainda em desenvolvimento. Aquela figura emblemática, em tamanhos grandiosos, causa de poluição visual nas grandes metrópoles, era, ali, uma simbologia de desenvolvimento; da modernidade que chegava. Era a marca indelével de que o Estado, doravante, não estaria mais ausente.

A palma da mão negra com a bandeira do Brasil ao centro é a marca *sine qua non* de que o quilombola fez parte da história nacional e que, por isso, o Estado tentaria retribuir por meio de ações de infra-estrutura, entre outros, a carência material daquela comunidade, tantas vezes negligenciada pelos governantes.



Figura 1.2: Propaganda do Governo Federal (Foto: Marcos Paulo, 2010)

Defrontei-me, já na região do Engenho II, com diversas casas. Todas bastante singelas. Constatei que eram bem distanciadas umas das outras e em sua maioria configuravam-se somente por tijolos e não havia um acabamento. Eram cobertas por palhas ou telhas de amianto, o que me fez suscitar a clara relação com a cultura local, bem como com referentes que se aproximavam de casas pobres da periferia das grandes cidades ou mesmo de ambientes rurais, como era o caso (figura 1.3).

Ao redor, existia apenas a vegetação local, entrecortada por muita poeira de coloração esbranquiçada característica do solo. Ao centro da comunidade havia um campo de futebol, com balizas bastante danificadas. Tudo bastante precário o que inviabilizava qualquer prática esportiva (figura 1.4). Nos momentos em que lá estive, ele não havia sido utilizado.



Figura 1.3: Casa no Engenho II (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 1.4: Campo de futebol no centro da comunidade (Foto: Marcos Paulo, 2010)

É num desses cadinhos que mora o senhor Sirilo (figura 1.5), homem de meia idade, delgado e de vestes singelas. O chapéu na cabeça reforça o traje empertigado. Ele carrega consigo um olhar perscrutador e um sorriso acolhedor.

Demonstrando a polidez e a cordialidade difíceis de serem encontrados no ambiente citadino, ele recepcionou-me muitíssimo bem e apresentou-me, orgulhoso, algumas fotografias de entrevistas e momentos importantes de sua vida afixadas na parede da sua singela casa. Foi lá, que lhe relatei os objetivos da minha pesquisa e elucidei-lhe todos os pontos nebulosos, a fim de não cometer equívocos com a sua veneranda confiança, tampouco com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Brasília.

O único adendo proferido por aquele homem incomum, dizia respeito à ética que ele esperava de mim, enquanto pesquisador. Foi-me narrado que muitos outros investigadores sociais lá estiveram, coletaram dados, fizeram entrevistas, colheram materiais, sorveram da cultura Kalunga, contudo, nunca deram um retorno à liderança ou aos membros locais. E, o pior, usufruíam dos saberes daquela comunidade e lucravam financeiramente em outras instâncias; calcados em ensinamentos e hábitos daquele povo.

A observação, portanto, do senhor Sirilo era de que eu respeitasse a comunidade. Que não cometesse o mesmo equívoco de outros pesquisadores de não retornar ao *lócus* da pesquisa para divulgar o que foi feito dos dados coletados. Aliás, abro um parêntese para relatar que esse hábito é bastante comum no meio acadêmico. Ou seja, o pesquisador conquista a confiança de determinados grupos para a realização da pesquisa e, realizada a faina, desaparece. Não é dado um *feedback* às pessoas. Que, por sinal, são as mais interessadas nos registros que são realizados. Foi possível pressentir no campo empírico a preocupação deles com o olhar do pesquisador sobre a sua cultura.

A empatia foi espontânea. Ele acreditou no meu propósito, porque, segundo ele, eu era oriundo da Universidade. E, sob o seu prisma, a instituição deve sim divulgar a cultura daquele povo esquecido; mas não mercantilizá-la.

A Universidade, segundo ele, é muito afastada dos conhecimentos e saberes da cultura Kalunga. Percebi em suas palavras que, doravante, eu deveria divulgar os hábitos, costumes, crenças, enfim, as idiossincrasias daquele povo no meio universitário. Mormente, numa instituição do porte da Universidade de Brasília. Em síntese, o respeito foi o seu único e mais caro desejo. Conversamos ainda sobre assuntos triviais e volvi à Brasília para que pudesse dar prosseguimento àquela empreitada.



Figura 1.5: Senhor Sirilo e o pesquisador (Marcos Paulo). (Foto: Renata Pereira Torres, 2010)

Munido da documentação necessária para ingresso com pedido de aprovação no Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), do Instituto de Ciências Humanas, da Universidade de Brasília, dei entrada no referido órgão, que aprovou a pesquisa celeremente.

Nesse íterim, tive ensejo de visitar e conhecer a comunidade Vão das Almas, em Teresina de Goiás. Sob os auspícios da senhora *Ester Fernandes de Castro*, que é a vice-liderança local e que me foi indicada pelo senhor *Sirilo*. De posse da autorização do Comitê de Ética em Pesquisa, empreendi nova viagem a microrregião supracitada, tendo os mesmos cuidados já narrados anteriormente, e lá tive oportunidade de participar das festividades da comunidade. Tais eventos ocorreram em meados de agosto, mês de Nossa Senhora da Abadia, que tem os encômios e festejos realizados no dia 15 do mesmo mês (e serão narrados mais adiante).

O Vão das Almas, ao contrário do Engenho II, é de acesso extremamente difícil. As lajotas danificam os veículos, as penedias carregam em seu bojo fendas e obstáculos sinuosos. Não é raro encontrarmos ao longo do caminho, veículos danificados ou que necessitam de auxílio para saírem de algum atolamento. Comigo ocorreu tal constrangimento e, graças ao auxílio de algumas pessoas, consegui retirar o veículo que conduzia da areia movediça a qual



havia atolado. Não foi um processo simples. Foram dispensadas várias horas para essa atividade.

É imperioso salientar também que o acesso ocorre a partir da BR GO-118. Porém, o local é praticamente impossível de ser localizado, por causa da vegetação espessa e alta. Em determinado trecho da rodovia, há uma pequena placa que deve ser observada com muita atenção pelo condutor para que consiga ter acesso ao local. Além disso, não há retorno na referida rodovia, tampouco acostamentos. Isso dificulta bastante o acesso e torna o retorno ao local, para quem passar direto, bastante perigoso, uma vez que os veículos transitam em altíssima velocidade.

O condutor que deve se aproximar do pouco de acostamento que existe e observar quando é possível transpassar a rodovia para ter acesso à fazenda que liga ao Vão das Almas.

Após o difícil trajeto até o Vão das Almas, realizado de veículos específicos ou a cavalo, pude constatar que a comunidade se reunia ali somente para a festividade; disseram-me, posteriormente, que esse deslocamento até o local era somente nos momentos de festas. Essa notícia, para mim, foi de certo modo um alívio, porque as choupanas com as quais me deparei eram muito precárias em comparação ao que vislumbrei no Engenho II, quando do primeiro contato com o senhor Sirilo. E confesso que num primeiro momento, veio à minha mente o questionamento inexorável: “Como é possível morar aqui?”. Essa minha tergiversação é importante de ser registrada aqui, porque pude recordar do *olhar* a que se refere Oliveira (1998). Não estava acostumado com aqueles casebres insalubres e paupérrimos.

Lá, no Vão das Almas, percebi tugúrios construídos à pau-a-pique. Ali, pululava aos meus olhos a velha técnica de entrelaçamento de madeiras e cipós. Em alguns existiam divisões. Em outros, era apenas o espaço. A cobertura vegetal era fustigada pelo calor insuportável do sol, que no cerrado tem uma incidência peculiar (figuras 1.6 e 1.7).



**Figura 1.6: Choupana - Vão das Almas (Foto: Marcos Paulo, 2010)**



**Figura 1.7: Choupana - Vão das Almas (Foto: Marcos Paulo, 2010)**

A notícia do festejo é deflagrada pelas lideranças e ocorre uma espécie de imigração ao local; diversos Kalungas da vasta região se reúnem com o escopo de se confraternizarem e manterem vivas suas tradições.

Destarte, pode-se descrever o Vão das Almas como um lugar exótico; ao mesmo tempo dantesco e belo. É o local onde vi constantemente fechar-se o leque de plumas douradas do astro-rei e, ao anoitecer, vi o balé macabro da fogueira a preencher de luz, aquela região ímpar. É o espaço recheado de choupanas, que servem de abrigo aos transeuntes (nós, estrangeiros e aos Kalungas).

É um local antitético por excelência. Se de um lado há equipamentos de sons e veículos automotivos, por outro, é desprovido de energia elétrica e, por isso, é utilizado um gerador para alimentar as diversas barracas que são construídas para o festejo da comunidade, nas quais são vendidos acepipes e bebidas diversas.

Não há banheiros ou quaisquer meios de saneamento básico. Um riacho, que circunda a região, é utilizado para as necessidades fisiológicas, bem como para a limpeza de utensílios ou artigos variados. Ali, no ventre da Mãe Gaia<sup>17</sup>, misturam-se os excrementos corporais, o dessedentar dos animais e a limpeza das ferramentas humanas (figuras 1.8 e 1.9).

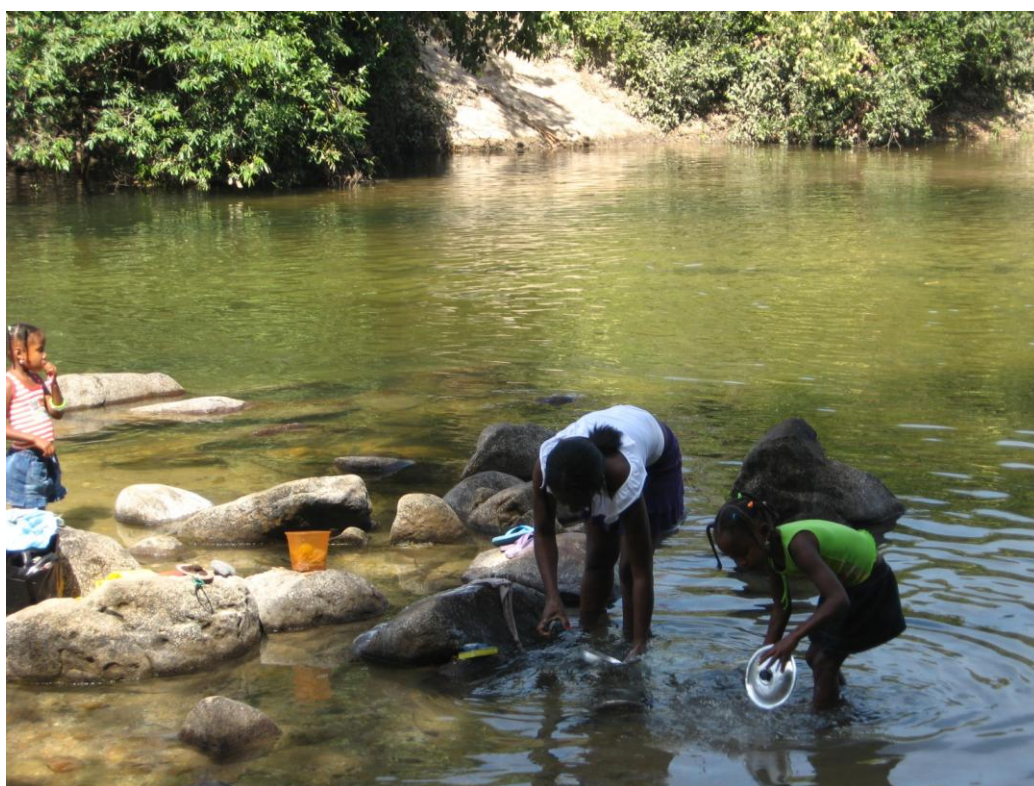


Figura 1.8: Limpeza de utensílios (Foto: Marcos Paulo, 2010)

---

<sup>17</sup> Segundo a Mitologia Grega era a deusa da Terra; Mãe da Terra; elemento primordial.



Figura 1.9: Criança Kalunga banhando-se no rio (Foto: Marcos Paulo, 2010)

A relação dos frequentadores com a natureza também é paradoxal. Não sei a gênese de tal comportamento. É difícil precisar. Porém, há a convergência para dois aspectos: ou eles não têm cuidado com o local, porque permanecem lá temporariamente. Ou, é um hábito cristalizado; de difícil solução. Que eles carregam consigo em quaisquer meios em que estiverem.

O fato é que constatei esse desrespeito com o lugar. Daí o paradoxo; daí a contradição, segundo minha análise. Porque ao mesmo tempo em que há lixeiras adornadas por desenhos infantis, coloridos, feitos em cartolinas, demonstrando o local adequado para o acondicionamento dos lixos e a necessidade de uma consciência ambiental; há também um notável descuido com o espaço que é utilizado para as festividades, favorecendo a proliferação de vetores deletérios aos humanos.

A despeito dos apelos infantis, por intermédio dos seus cartazes, para a preservação do meio ambiente. Não foi difícil encontrar latas de bebidas, plásticos, restos de alimentos pelo chão e animais revirando o monturo, como mostram as figuras 2, 2.1 e 2.2.



Figura2: Sujeira espalhada pelo Vão das Almas (Foto: Marcos Paulo, 2010)

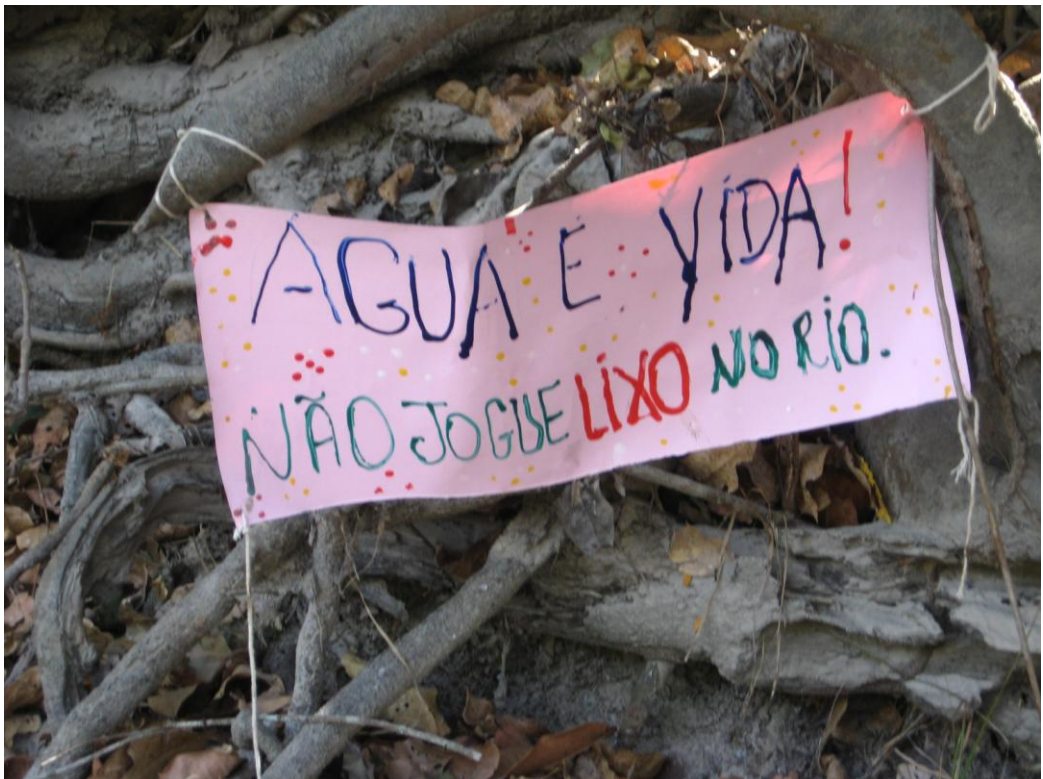


Figura 2.1: Cartaz infantil para preservação do meio ambiente (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 2.2: Lixeira para preservação do meio ambiente (Foto: Marcos Paulo, 2010)

A juventude Kalunga não dispõe de muitos meios de lazer. Percebi no campo empírico um acentuado número de jovens consumindo bebidas alcoólicas, dirigindo motocicletas/bicicletas ou andando a cavalo. Penso que o consumo juvenil de bebida alcoólica exacerbado funcionava como uma catarse aos poucos recursos disponíveis para diversão. Foram muitos jovens e adultos que avistei no campo empírico em situações deploráveis; os ébrios se torcegavam em meio a vegetação. A impressão que tive foi que o tédio levava-os a esse caminho. O tempo passava lentamente. O festejo em si, só teve início à noite. Talvez, por isso, parecia que o dia era mais longo para todos nós que lá estávamos.

Creio que tal sensação ocorria, porque não havia recursos para diversões. Muitas pessoas ainda chegavam ao local, montavam as barracas, outras dormiam, enfim, cada uma procurava à sua maneira uma distração.

Desse modo, além desse aspecto lamentável do consumo alcoólico, muitos jovens aderiram aos jogos de bilhar (outro recurso disponível), todavia, para poucos. Ou ainda a bicicletas, como demonstram as figuras 2.3 e 2.4 adiante.



Figura 2.3: Jovem na mesa de bilhar (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 2.4: Criança na bicicleta (Foto: Marcos Paulo, 2010)

Nesse comenos, algumas crianças optavam por brinquedos disponibilizados nas barracas, que se assemelhavam muito às barracas de festa juninas que estamos familiarizados. Nesse último aspecto, havia inúmeros brinquedos possíveis de serem escolhidos. Porém, o que mais me impressionou foi a opção das crianças pelas armas de brinquedo. As arminhas eram carregadas com pólvora e causavam apenas a faísca e o barulho. Não era lançado nenhum projétil. E a brincadeira consistia em simular uma caçada entre “policial” e “ladrão”.

A minha percepção de pesquisador exógeno a esse respeito não é das melhores. Longe de adotar uma visão hipócrita, puritanista ou iconoclasta. Mas, os fatores sociais e econômicos ali adjacentes são bastante preocupantes e tal tipo de brincadeira, embora possa ser compreendida como inocente e infantil por alguns, em verdade, pode reforçar no seu bojo, uma índole de agressividade em virtude da vulnerabilidade social daquelas crianças (figura 2.5).

Embora não seja o objetivo do presente estudo, não é difícil constatar na História Negra que o processo de marginalização levou (e continua a levar) inúmeros negros e mulatos ao crime. Esse processo marginal culminou na desagregação social; na desagregação da memória coletiva negra. E isso tornou o negro “marginal, alcoólatra, criminoso” (ORTIZ, 1999), dentre outros aspectos deletérios.

Embora a simulação com a arma de brinquedo<sup>18</sup> possa pertencer ao imaginário infantil devido às influências exógenas, notadamente do cinema, não é algo que me causou boa impressão no campo empírico e aqui o meu relato, para ser o mais fidedigno possível, sem desrespeitar os princípios calcados Oliveira (1998).

---

<sup>18</sup> O documentário, produzido pelo *rapper* brasileiro MV Bill intitulado “Falcão, Meninos do Tráfico” de 2006, demonstra que tudo ali é uma simulação ou, se preferirmos, uma brincadeira. Ocorrem simulações também de “polícia” e “ladrão”. Embora o contexto e a temática sejam diferentes, a essência é a mesma. E uma visão analítica e crítica da situação demonstrará que os jovens do referido documentário são também marginalizados por um sem-número de fatores e, em sua maioria, são negros ou mestiços. Redimensionando para o cenário Kalunga que se me apresentou, não poderia olvidar de registrar a “brincadeira” executada pelos jovens. E que talvez possa servir de investigação para um estudo longitudinal. A brincadeira de pega-pega é bastante antiga. Mas, com o tempo, ela foi se resignificando e incorporando papéis sociais consolidados na sociedade (policial, bandido, seqüestrador, traficante, etc.). As considerações de Scaglia (2003) auxiliam na compreensão desse fenômeno.





Figura 2.5: Criança com arma de brinquedo (Foto: Marcos Paulo, 2010)

Na imagem (2.5) foi possível constatar a brincadeira bastante praticada pelos jovens e crianças. Um jovem Kalunga de trajes descuidados, mostra com orgulho a sua arminha de brinquedo. Esse jovem, por exemplo, durante todo o período em que lá estive só “brincou” de *polícia e ladrão*.

## 6.1 A religiosidade

Chamou-me atenção, também, a capela (figura 2.6). Situada no meio da região onde se reúnem os Kalungas para seus festejos. É, portanto, um lugar de destaque; privilegiado. Lá, são feitas as homenagens litúrgicas, notadamente, para Nossa Senhora da Abadia, que tem seus encômios realizados no dia 15 de agosto.

A capela é uma casa simples e pequena, pintada em branco e adornada com papéis crepons vermelhos e brancos no umbral. Em seu interior há um pequeno altar com alguns santos do panteão católico (figura 2.7), algumas bandeirolas multicoloridas para enfeitar o ambiente e alguns bancos onde os fiéis se acomodam para os rituais (figura 2.8).

As bandeirolas são confeccionadas com esmero pelas mulheres Kalungas (figura 2.9) e quando questionadas sobre os motivos pelos quais as construíram, disseram-me que era para tornar o lugar mais bonito. Não houve, pelo menos no relato que me foi passado, qualquer significado além do estético.

Inúmeras atividades, aliás, são realizadas pelas mulheres. “A ornamentação fica a cargo das mulheres, sendo delas a iniciativa de cuidar do altar, arrumar os santos, enfeitar a bandeira (...) tirar a reza” (GODINHO, 2008: 88).



Figura 2.6: Capela (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 2.7: Santos do Altar (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 2.8: Interior da Capela (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 2.9: Mulheres Kalungas adornando o lugar (Foto: Marcos Paulo, 2010)

A respeito das mulheres Kalungas, um acurado trabalho para averiguar os papéis desempenhados por elas foi empreendido por Godinho (2008: 84), que constatou

(...) que a educação das meninas é mais rígida que a dos meninos (...) Constatei isto, quando vi uma menina de 7 anos, matar e limpar uma galinha. (...) a menina é preparada para as funções do lar, aprende prendas domésticas e forma de comportamento, conforme fala dona Eunice 'A mãe ensina que não pode sentar de qualquer jeito, não pode vestir curto e nem ficar com umbigo de fora'.

Em verdade, no campo empírico, não constatei nenhuma rigidez por parte das senhoras com relação aos mais jovens, especialmente às moças. Ao contrário, suas vestimentas, mormente para as danças, eram caracterizadas por roupas justas, coloridas, cidadinas. As mulheres têm maior autonomia nas suas ações. Fato que também é constatado por Godinho (2008). Elas que realizam diversas atividades (ir à cidade; ir ao comércio; receber aposentadorias, entre outros). Em síntese, o fenômeno global das mulheres demarcando suas posições sociais (especialmente agora, instituída uma mulher na presidência da república no Brasil), também ocorre naquela comunidade. O que se viu em campo foi o matriarcado.

No período vespertino, os Kalungas se reuniram para celebrarem à Nossa Senhora da Abadia. É nesse momento que ocorre o Império. Essa atividade designa a saída de uma determinada família de um barracão até a capela.

O imperador é sorteado anualmente e no barracão ocorre a preparação da sua indumentária, bem como dos demais participantes da homenagem.

A atividade consiste em ir à capela saudar a santa e os circundantes. À frente vai o imperador, adornado de terno e gravata, uma coroa multicolorida na cabeça e sua família logo atrás. Ao seu lado, encontravam-se dois pequerruchos, simbolizando anjos, de roupas vermelhas, coroas coloridas e asas brancas (figura 3 e 3.3). Havia ainda os mordomos, que eram responsáveis por segurarem longas varas multicoloridas, que serviam de barreira e formavam um grande quadrado para a chegada do Império. Nesse quadrado, os alferes executavam movimentos específicos de acordo com suas “ferramentas”. Havia um que portava uma espada. E outro, que segurava uma bandeira (figura 3.1). Os movimentos executados por ambos simbolizavam ou representavam proteção e paz, que o Império trazia a todos os presentes. Não raro, os movimentos de ambos eram momentaneamente interrompidos devido à forte poeira do local (figura 3.2). Passada essa, o cortejo prosseguia.



Figura 3: Império (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 3.1: Império (movimentos do Alferes). (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 3.2: Império (movimentos interrompidos devido à forte poeira). (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 3.3: Imperador dentro da Capela (Foto: Marcos Paulo, 2010)

A capela é tomada por dezenas de pessoas, da própria comunidade e estrangeiras, que professam a sua fé; sua devoção. As pessoas mais velhas sentam-se à frente, nos primeiros bancos, e são responsáveis por iniciarem as ladainhas. O imperador e os anjos sentam-se logo em seguida. Os alferes esperam do lado de fora. O tartamudear das orações lembra o latim e erroneamente os turistas ou menos atentos acreditam se tratar do idioma “morto”. Mas, uma atenta acuidade ou percepção linguística demonstra não o ser. Trata-se somente de uma variação linguística percebida naquela comunidade; naquele grupo. E não cabe no presente estudo tergiversar sobre a gênese de tais mudanças.

O que pode ser relatado é a profunda devoção às imagens presentes no santuário, a quantidade de velas que são acesas e pedidos feitos para a obtenção de benefícios os mais variados possíveis. E, outrossim, o agradecimento pelas bênçãos recebidas.

Não me foi possível precisar por quanto tempo duraram as orações. Tampouco constatei uma intromissão de nós, estrangeiros, nos cultos Kalungas. Ao contrário, todos que lá estávamos, assistíamos a tudo com respeito e silêncio.

Ortiz (1999) teve o propósito de investigar como se deu a integração e a legitimação da Umbanda no bojo da sociedade brasileira. Para ele a Umbanda

(...) corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro (...) a Umbanda (...) tem consciência de sua brasilidade, ela *se quer* brasileira (1999: 16).

Segundo esse autor houve uma metamorfose dos costumes, crenças e valores africanos. Porém, a materialização da religião umbandista na sociedade urbano-industrial brasileira não se deu de modo tácito e harmonioso. Houve diversos períodos de tensão; de ruptura com o passado e a releitura das tradições; de violências e subjugação simbólica do branco sobre o sujeito negro, que acarretou “o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles [tornaram-se] caducos, inadequados a uma sociedade moderna” (Idem, 1999).

Sua pesquisa foi demonstrar como o processo de surgimento da Umbanda esteve vinculado às transformações sociais ocorridas no país em determinado momento histórico. Quanto ao que vi no campo empírico, reitero que não houve desrespeito de qualquer natureza no ambiente sagrado dos Kalungas. Mas, foi possível perceber o *empretecimento* no momento litúrgico. Esse termo é do próprio Ortiz (1999: 33) que designa “o movimento de uma camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras; trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições negras”. Isso porque, embora reinasse o silêncio e o respeito, percebi em alguns estrangeiros o semblante carregado de curiosidade.

E, talvez, alguns deles ajoelhavam-se e também faziam pedidos durante a missa, agradecendo aos santos dispostos no altar, não porque professassem a fé católica peculiar do local, mas porque ali estava posto um fato social. Daí esse diálogo ao termo de Ortiz.

Era uma cena pitoresca diante dos meus olhos, os semblantes de devoção do Kalunga e do estrangeiro eram distintos. Aquele demonstrava maior fervor, enquanto esse, talvez, tivesse realizado os mesmos comportamentos como um autômato; era mais frio. O que não significou falta de respeito. Mas apenas diferença de emoções diante das imagens.

De tempos em tempos, soltavam-se fogos de artifício durante a celebração, conforme ilustra a figura 3.4. Essa prática, aliás, era realizada em sua maior parte por jovens. Isso me deixou apreensivo, porque não havia qualquer mecanismo de proteção ou cuidado por parte deles. Ao contrário, eram muitas vezes levianos e atiravam a esmo. O fato concreto é que houve um momento em que a fagulha caiu sobre a telha de palha de um casebre e iniciou-se o fogo sobre o mesmo. A sorte é que vários homens jovens chegaram ao telhado com bastante desenvoltura e conseguiram controlar o fogo que se espalhava. Esse episódio ocorreu no



decurso das orações na capela. O estranho foi que as pessoas mantiveram-se nas orações, talvez não tivessem escutado os gritos de *fogo!*



Figura 3.4: Jovem soltando fogos  
(Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 3.5: Jovem dançando forró com uma senhora.  
(Foto: Marcos Paulo, 2010)

Ao finalizarem as ladainhas e os agradecimentos ou pedidos, repete-se toda a dinâmica empreendida no início e o Império retorna ao barracão. Ato contínuo, sob a estrutura que lá havia, as pessoas ficavam à vontade para o festejo, cercadas por muitos acepipes, bebidas e forró como demonstram as figuras 3.5 e 3.6.

Foi possível registrar na figura 3.5 a interação de gerações; o corolário da tradição e da modernidade. Um jovem, de calça jeans, blusa laranja e boné, tomava refrigerante quando foi convidado por uma senhora para dançar. Ele não titubeou. Aceitou o convite e dançaram bastante. Essa cena, *a priori* inusitada, repetiu-se por diversas ocasiões no festejo.

A figura 3.6 demonstra a banda formada por Kalungas e/ou amigos e que animava bastante o festejo. Na imagem é possível perceber dois instrumentos básicos e que não podem faltar no forró: a sanfona e o triângulo. Esse fenômeno musical será analisado mais adiante. O fato que merece destaque é a presença marcante desse ritmo após as homenagens litúrgicas.

Havia uma simbiose cultural entre os músicos e os Kalungas; todos se irmanavam em torno do ritmo do forró. E a animação perdurou por várias horas...



Figura 3.6: Banda de forró.  
(Foto: Marcos Paulo, 2010)

Diminuída a azáfama com a chegada do crepúsculo, quando o zimbório de veludo escuro da noite com seus pingentes de prata fulgurantes recaíam sobre nós, era o momento das missas. Além das pessoas da própria comunidade, vários estrangeiros se aglomeravam na capela para acompanharem as orações e registrarem os mínimos detalhes dessa cultura. Nesse ínterim, houve também o deslocamento do mastro às cercanias da capela<sup>19</sup> e a queima de fogos de artifício de tempos em tempos.

Terminadas as orações, todos os presentes na capela e adjacências seguiram o mastro por toda a comunidade. Eles também circundavam a capela por diversas vezes, sob o estrondo dos fogos de artifício e às mãos carregavam pequenas tochas. Assim, seguia a procissão...

Após um período considerável de tempo, houve uma pausa no cortejo. Fizeram um silêncio profundo. Os homens prepararam a base e, ao erguerem o mastro, houve uma ovação

---

<sup>19</sup> O responsável pela condução do mastro é sorteado previamente. A dinâmica e a simbologia do mastro podem ser melhor compreendidas a partir dos estudos de Marinho (2008) e Siqueira (2006). Trata-se, em síntese, de uma madeira enorme, fina, que em sua ponta tem afixada a bandeira de um determinado santo e é erguida próxima a capela.

considerável em favor da santa homenageada e o ribombar dos fogos de artifício. Além de uma fogueira imensa próxima ao mastro, que não possuía nenhuma significação especial. Ali estava para afugentar o frio que era demasiado. Erguer o mastro designava também o início do festejo.

O fato curioso que merece menção diz respeito ao comportamento juvenil. Eram pouquíssimos os que acompanhavam o culto religioso. Concomitante às homenagens litúrgicas, ao longe, os jovens se locupletavam com uma dança em particular: o forró. Mas, agora, com equipamentos eletrônicos e caixas de som. Já que a banda acompanhava o cortejo e tocava músicas específicas às rezas. Havia uma fronteira bastante demarcada, porém, não litigiosa: de um lado, os jovens com o forró eletrônico ou os mais famosos da indústria cultural; de outro, os mais velhos e outras pessoas visitantes que acompanhavam a procissão.

Assim, sob os auspícios do mastro já erguido, alguém gritou: “A sussa!”. De repente, os músicos pararam e iniciaram um toque bastante peculiar, que caracterizava a dança sussa. Não percebi, nessa dança, o mesmo entusiasmo que o forró executado mais distante causava aos jovens. Ao contrário, pouquíssimas pessoas a dançavam.

As figuras foram colocadas a seguir, para melhor compreensão dos gestos e dos significados imbricados nos mesmos. A figura 3.7 demonstra um dos músicos do forró participando da dança sussa. Esse senhor cantava as cantigas que embalavam a dança; além de executar alguns acordes em sua sanfona. Como demonstra a imagem, percebi os semblantes mais sérios dos circundantes. Eis o motivo pelo qual afirmei que não constatei o mesmo *brilho no olhar*; a mesma alegria que percebi no forró. Havia mais um clima de apatia por parte de muitos Kalungas, que de participação propriamente dita. Enquanto nós, estrangeiros, estávamos tomados pela curiosidade em desvendar aquela magia corpórea tão peculiar.

Foi nesse momento que eu percebi o estertor de uma cultura. A sussa foi executada por poucos minutos, aproximadamente uns 15 ou 20 minutos. Para, logo em seguida, dos mais tenros aos mais velhos, todos se lançarem ao forró executado pela animada banda. O diferencial é que os jovens já o faziam desde o início; ou seja, não participaram dos rituais de celebração, tampouco da sussa. Mas escutavam o forró eletrônico.



Figura 3.7: Músico (farró) (Foto: Marcos Paulo, 2010)

A figura 3.8 demonstra algumas senhoras dançando a sussa. Eram duas mulheres Kalungas que trajavam-se de modo simples. A primeira, de blusa de frio rosa e saia verde com estampas floridas, calçava chinelos e tinha os pés sujos devido a poeira do lugar. A segunda, mais jovem, trajava blusa de frio também cor rosa, calça jeans, bota e um gorro preto com detalhes listrados em vermelho e branco para se proteger do frio. Algumas pessoas próximas, isso eram poucas, batiam palmas para acompanhar a dança sussa.

A sussa é caracterizada pelo batuque. O senhor que portava a sanfona acompanhava o ritmo e, por vezes, seu som cobria o executado para a sussa. Mas isso não impedia que a dança continuasse.

Porém, o fato concreto é que tivemos dificuldades para realizar o registro adequado da dança, isso porque ela teve início por volta de 1 hora da madrugada e durou poucos minutos (em torno de 15 ou 20 minutos). Nós, (estrangeiros, pesquisadores, visitantes, etc.) não portávamos equipamentos potentes para a completa cobertura do momento, visto que a iluminação era somente da lua e dos pequenos ramalhetes acesos em homenagem à Santa. Outra dificuldade encontrada no campo foi o empurra-empurra das pessoas que estavam em círculo para ver a dança, o que dificultava ainda mais o registro.

Consideradas essas dificuldades, encetei a filmagem como me era possível... (utilizei o *nightshot plus* da *handycam* que portava). Entretanto, o registro indelével se fez marcar na minha memória e no meu coração. Aqueles que dançavam, humildes, demonstravam a certeza de que deveriam manter aquela cultura viva. E isso é difícil de traduzir em palavras...

A dança em si teve início quando um dos músicos gritou: “Olha a sussa!”. O círculo foi feito e as senhoras adentravam-no para dançar. A dinâmica lembra um pouco a capoeira, ou seja, há uma roda, na qual o par adentra para dançar; quando um sai, outro entra e, assim, sucessivamente. Embora lembre um desafio ou disputa, não é isso que ocorre. O movimento se dá sempre em parceria; não necessariamente entre homem e mulher. Nesse comenos, não há papel delimitado. Os gêneros têm igualdade na roda; o que os diferem são as vestimentas. As mulheres movimentam bastante as saias, ao passo que os homens concentram-se mais na batida dos pés.

O movimento corporal é simples, mas conforme relataram-me, é algo que está no *sangue* (o que configura a marca identitária do movimento). Disseram-me também que não é possível determinar um padrão de movimento, visto que cada Kalunga sente a música e a representa a sua maneira.

Não obstante, tentei descrever alguns dos cenários que se me apresentaram. Ainda com base na figura 3.8 é possível ver os membros superiores distendidos ao longo do corpo, raras vezes eles foram ou são utilizados. E, sob o ponto de vista mais técnico, quando o são é para dar equilíbrio. Há um movimento bastante rápido dos pés e, não necessariamente uma ordem de início (se pé esquerdo ou direito, tanto faz). Ocorrem, também, giros de 180° graus ou às vezes completos. O que foi mais costumeiro foram os giros mais simples para direita e esquerda. Ao som dos tambores, os participantes movimentam os pés freneticamente. Há uma incidência sobre o baixo corporal, contudo, sem denotar um ar lascivo. Pelo menos, não constatei isso em campo. As pessoas que dançavam a sussa apresentavam os rostos marcados pelo riso, pela descontração ou a seriedade devido à concentração em executar os movimentos.

Cada pessoa fica alguns segundos na roda, em torno de 30 segundos; algumas chegam a 1 minuto. Variou bastante. Não há uma delimitação fixa!



Figura 3.8: Mulheres dançando Sussa (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 3.9: Mulheres dançando Sussa (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 4: Sussa. Foto cedida gentilmente por Rui Faquini (2010).

A figura 4 foi cedida pelo fotógrafo Rui Faquini. Não tive oportunidade de assistir às apresentações dessa natureza (porque não ocorreram no período de elaboração dessa dissertação). O que constatei foi no campo propriamente dito; *in loco*. Entretanto, os Kalungas me informaram que realizam apresentações fora do seu “habitat”. Achei a imagem acima rica, porque demonstra um desses momentos e, de certo modo, a padronização das vestimentas para a apresentação.

Nesse sentido, a sussa passaria de uma dança tradicional para algo espetacularizado. O que me suscitou é que se de um lado ela seria divulgada para outros espaços, para outras culturas; por outro aspecto ela perderia em sua essência, visto que é algo que está no *sangue*, conforme aduziu a senhora Ester. Ora, se é algo que está no *sangue* e não existe um padrão, ela não poderia, ao meu ver, ser apresentada nos moldes da figura 4. Esse pensamento também é compartilhado por muitos Kalungas, tanto é assim que muitos não enviam grupos para se apresentarem nesses eventos. Porque reconhecem que se trata de uma prática típica deles e não um espetáculo.

Em estudo bastante interessante, Barbosa e Bairrão (2008) propuseram-se a analisar o movimento corporal em rituais umbandistas, com o intuito de contribuírem para o “conhecimento da umbanda no atinente à sua linguagem corporal, assim como de levantar subsídios para uma etnopsicologia brasileira” (2008: 226). Para esse mister, utilizaram-se do método Laban<sup>20</sup>, que analisa de que modo o corpo pode transmitir estados internos (por ele denominado de *esforços*), consubstanciados em movimentos. Essas reflexões ou noções auxiliam na compreensão da sussa, representadas nas figuras acima.

Para ele, "existem valores intangíveis que inspiram movimentos" (LABAN, 1978: 19). Nesse particular, pude constatar que as palavras da senhora Ester, minha cicerone, foram valiosas e caracterizavam o que esse autor exarou em sua obra. Quando a perguntei sobre a sussa, ela me respondeu, peremptória: "*A sussa é uma dança Kalunga. Tá no sangue*". Creio que essa última afirmativa, de cunho metafórico, representa essa intangibilidade proposta por Laban. Para efeito desse trabalho, interpretei esse dado como um fenômeno vinculado à identidade. A dança, portanto, é uma marca identitária! E o sujeito Kalunga é um virtuose. Ele possui os recursos intrínsecos adrede mobilizados para a execução dessa dança. O leitor pode se perguntar: Que recursos são esses? A própria Ester responde: "*Tá no sangue!*".

O autor ainda estabelece que a dança necessita ser descrita para que não se percam seus símbolos fundamentais. "Uma literatura da dança e da mímica escrita em símbolos de movimentos é tão necessária e desejável como os registros históricos da poesia, na escrita, e da música, na notação musical" (Idem, 1978: 53).

Entretanto, há um impeditivo também para a análise do movimento da sussa. Por ser algo que está "no sangue", cada Kalunga tem uma particularidade, uma expressividade a externar no momento da dança. Isso torna a faina descritiva bastante espezinhada. Intenta-se, porém, arrostar essa tarefa. Ainda que as limitações se me apresentem; tentarei descrever o que vi sem o bafio da presunção em fazer um inventário de uma cultura bastante profícua e complexa.

Para o autor (Idem, 1978: 55-56) é possível fazer uma análise inicial a partir de quatro questões indutoras: (i) "Qual é a parte do corpo que se move?"; (ii) "Em que direção ou direções do espaço o movimento se realiza?"; (iii) "Qual a velocidade em que se processa o movimento?" e, por fim, (iv) "Que grau de energia muscular é gasto no movimento?".

Em resposta às questões, poderia dizer que a parte do corpo que se move é o baixo corporal. Toda a parte inferior (quadril, joelho, tornozelo, pé); é praticamente impossível

---

<sup>20</sup> Rudolf Von Laban (15/12/1879 – 01/07/1958) nascido na Bratislava, então pertencente à Hungria, é considerado um dos maiores teóricos da dança no século XX.



precisar a direção, visto que ocorrem rodopios, movimentos para frente e para trás; a velocidade do movimento, pelo o que percebi, é bastante rápida; por fim, a energia muscular gasta no movimento é relativamente grande.

A figura 4.1 demonstra bem isso. Percebem-se duas mulheres em destaque ao canto direito. Uma de calça jeans, blusa vermelha com estampas brancas, uma blusinha amarela que foi baixada por conta da dança e em uma das mãos uma lanterna, por conta da escuridão no meio da região. Outra, de saia preta com flores multicoloridas, blusa de frio laranjada e presilhas no cabelo. Ambas dançavam a sussa com bastante afinco e percebia-se a seriedade ou a concentração por parte da senhora de calça jeans para a execução dos movimentos.



Figura 4.1: Mulheres dançando a sussa. Foto de Marcos Paulo (2010).

O próprio Laban estabelece que "(...) o movimento é mais do que a soma destes fatores. Deve ser experimentado e compreendido como uma totalidade" (Idem, 1978: 56). Nesse particular, a riqueza da descrição de Barbosa e Bairrão (2008) acerca dos movimentos das pomba-giras, entidades femininas, aproximam-se muito das mulheres que vi dançarem a sussa. Segundo a narrativa desses autores, as pomba-giras

(...) são a categoria de espíritos que mais se mostra no corpo de forma dançante e transparece prazer nesse dançar. Em seus rostos, há constantemente uma expressão de alegria e divertimento, sorriem e dão gargalhadas enquanto dançam. (...) Flexionam os joelhos um pouco para possibilitar o movimento do tronco, com as mãos apoiadas na altura dos ossos pélvicos.

(...) Quando as pomba-giras dançam, elas costumam girar com um pé apoiado inteiro no chão e outro apoiado no metatarso (meia ponta). Elas costumam utilizar-se de movimentos de ombro, por vezes discretos, e por outras definidos.

(...) As pomba-giras não resistem ao peso, não têm tonicidade muscular para serem ativas em relação a ele. Elas se abandonam inteiramente às ondas de movimento que o andar, o gargalhar, ou o parar, trazem (BARBOSA e BAIRRÃO, 2008: 228).

Os apontamentos acerca das outras divindades da religião umbanda não serão aqui apresentados porque fogem ao escopo do estudo. Trouxe, somente, o elemento feminino, representado pela pomba-gira, para demonstrar os traços de semelhança com a dança executada, majoritariamente, por mulheres Kalungas que tive o ensejo de presenciar.

Os autores encerram as suas reflexões alertando sobre as dificuldades de se compreender a linguagem corporal com a visão ocidentalizada (bastante científica) e a dificuldade de se compreender os aspectos psíquicos subjacentes às manifestações corporais que são de complexas análises. O método Laban nesse sentido é relevante porque procura agregar várias vertentes ou possibilidades para se compreender uma totalidade. Pode-se inferir ao ler sua obra que ele é um adepto do fato social total.

Em síntese o que percebi na sussa foram os rodopios, o rápido movimento dos quadris, dos joelhos e dos pés. A ênfase no baixo corporal! Não era uma dança uniforme, era peculiar a cada pessoa (Kalunga). Quando digo que não era uniforme, refiro-me aos movimentos “matemáticos”, combinados, mais rígidos. A sussa é uma espécie de faniquito; um misto de sensualidade com leveza nas quais o fulcro é o baixo corporal. Penso que os principais traços dessa prática corporal foram descritos. Foi o que me foi possível apreender da realidade que se desdobrou a minha frente.

O semblante de todos se modificou ao toque do forró. Pareceu-me muito mais contagiante que a sussa. Essa, embora seja rápida e animada, não era vivenciada do mesmo modo por todos os circundantes. Cabe agora compreender os motivos pelos quais tal dança tem sido esquecida. E para responder a essa indagação, recorreu-se a opinião juvenil, pois eles eram os protagonistas do seu principal “adversário”, o forró.

## 6.2. Espelho, espelho meu

Nesse momento, faz-se uma pausa na descrição do que foi observado no campo empírico, para constatar o que a sussa representa à juventude Kalunga. É consenso entre todos os jovens e, até mesmo, entre os adultos que a referida dança está agonizante. Ou seja, ela é vista como algo antiquado e que pouquíssimos da comunidade a sabem praticar.

Existem, todavia, interpretações dicotômicas entre os gêneros.

Os jovens disseram-me não gostar da sussa, por se tratar de uma dança “ultrapassada” e, outrossim, por não proporcionar maior aproximação entre os corpos. Disseram-me que era interessante dançar “juntinho” com as moças. E tal fato só era exequível por meio do forró. A proximidade dos corpos, ensejada pela dança, seria, segundo eles, um passo importantíssimo para o flerte. O forró propiciaria a aproximação dos corpos; o flerte; e até mesmo, segundo a fala de alguns, a possível relação sexual nas barracas adjacentes à comunidade, que eram construídas/montadas pelos visitantes.

Embora Godinho (2008: 89) assevere que nas festas não se pode “namorar, xingar, nem ter relações sexuais durante o giro da folia”, ela mesma afirma que há momentos que esses tabus podem ser rompidos. Pelo o que vi, a dança – o forró –, é o momento propício para isso.

Conhecendo o motivo pelo qual uma representação social é criada, faz-se necessário esclarecer o motivo pelo qual ela é empregada, *do que e de onde* resulta, uma vez que, quando um objeto proveniente de fora se insere em nosso campo de atenção, um desequilíbrio se estabelece. Para reduzir esse desequilíbrio, é necessário que o conteúdo estranho se desloque para o interior de um conteúdo corrente, e que o que está fora do nosso universo penetre no seu interior (DOTTA, 2006: 19).

Assim, levei algumas fotografias aos rapazes para que eles mesmos pudessem analisar a sua própria cultura. A primeira impressão foi o sorriso, franco, ao visualizarem as imagens. Eles conseguiram se reconhecer, ou seja, perceberam que existiam traços que os ligavam a ela. Mas, paradoxalmente, não se sentiam pertencentes à comunidade de uma maneira plena. Percebi a hesitação em suas expressões faciais, que me é bastante difícil transcrever ou expressar em palavras...

Muitos deles, para não dizer todos, são apenas descendentes da comunidade, mas não estão no dia a dia naquele meio. Eles frequentam importantes centros urbanos (muitos eram de Goiânia, Brasília, etc.); suas vestimentas patenteavam-no; além do que, os rapazes fizeram uma blusa específica para os dias de festejo do Vão do Moleque, curiosamente com um

jovenzinho na parte de frente de traços negróides, sorridente, segurando uma bola de basquetebol. Ou seja, o arquétipo citadino entra em conflito com o que se idealiza da comunidade tradicional.

Em suma, eles detêm uma vida diferenciada daquelas vivenciadas por seus parentes no passado e enxergavam o evento como uma possibilidade de diversão; algo diferente dos grandes centros urbanos; algo pitoresco.

Jesus (2007), a propósito dessa problemática, analisou a identidade socioterritorial dos Kalungas. Seu escopo era compreender os motivos pelos quais diversos membros dessa comunidade migravam para os centros urbanos, notadamente Brasília<sup>21</sup>. Ela constatou que o *modus vivendi* daquele grupo era precário; faltavam recursos básicos de subsistência.

A maneira de viver que resulta das circunstâncias em que cada um da comunidade Kalunga se acha, não difere da realidade rural que predomina no interior do país. A pressão pela terra, a competição com os grandes produtores, a ausência de técnicas mais modernas para se trabalhar o solo, a falta de emprego e a precariedade, para não falar da inexistência de serviços básicos à população originou um quadro social de fome e miséria em vários pontos (...) A consequência disso é a saída dessa situação. (...) E são os jovens que sentem de imediato o choque pelo atraso social e pela inaptidão de reverter a situação em que se encontram a não ser através da saída de seu lar, de sua terra para ir ao encontro de um mercado de trabalho diversificado e assim ter a possibilidade de ascensão social. Mesmo que melhorias não ocorram, o simples ato de deslocamento torna mais tangível a possível ascensão social (JESUS, 2007: 08).

Ora, nessa perspectiva, não é de se estranhar a modificação ou ressignificação de determinados hábitos por parte dos mais jovens que, muitas vezes, para serem aceitos no cenário urbano, devem adotar determinadas características e condutas sociais para se estabelecerem. Do contrário, seriam quais infecções anômicas ou *outsiders* (no sentido de Elias e Scotson, 2000).

O ato de migrar está eivado de motivações. No caso em pauta, os sujeitos têm noção das adversidades (mercado de trabalho, moradia, etc.), entretanto, ainda assim, eles preferem ir a permanecerem com as mesmas limitações que seus antepassados (JESUS, 2007).

---

<sup>21</sup> Brasília, capital federal da República Federativa do Brasil e inaugurada no dia 21 de abril de 1960, configura-se como o *El Dorado* para muitos brasileiros. Construída no ideal nacional-desenvolvimentista, seus traços arquitetônicos inspiram para muitos o advento ou a materialização da modernidade ou, se preferirmos, *supermodernidade* tal qual cunhou Augé (1994). Porém, a realidade é bem outra do mundo idílico vislumbrado pelos migrantes. A cidade apresenta os mesmos graves problemas dos grandes centros urbanos brasileiros (exacerbado fluxo de informações, avolumada mobilidade social, desemprego, violência, etc.). Além de se caracterizar por não ter uma identidade própria, visto ter sido erigida e habitada por múltiplos brasileiros e estrangeiros. Brasília é, portanto, o *não-lugar* (Augé, 1994) que ainda encanta a muitos.

Para compreender o fenômeno da migração, a pesquisadora trouxe à lume a questão da identidade. Que segundo ela, “falar de identidade não é fácil (...). O que pudemos constatar é o cunho dinâmico, espacial e relacional [dela, identidade]” (Jesus, 2007: 67).

É por meio dela que se criam os liames de reconhecimento, de pertencimento a determinado grupo ou contexto. O espaço, portanto, não se forja ao acaso. Ao contrário, ele é uma marca identitária. Nele subjazem símbolos, “objetos materiais e imateriais [que] permitem referenciar o sujeito no tempo e no espaço” (Jesus, 2007: 67). Todavia, devido às rápidas transformações sociais, econômicas, científicas, tecnológicas, entre outras, a identidade do ser humano passa a ser fragmentada, “não por não saber quem seja, mas por estar em contato cada vez mais ágil e fluído com outras identidades, conferindo uma feição volátil a ela” (Idem, 2007: 67). Nesse sentido, o trabalho de Jesus (2007) é profícuo, porque busca entender a gênese dessa imbricada relação mobilidade e identidade. E, também, analisar se houve uma fragmentação desses sujeitos Kalungas.

Embora, submetidos constantemente a um processo de aculturação, é imperioso admitir que não é porque se migra para um centro urbano, que os laços afetivos, simbólicos e sociais são rompidos com os núcleos tradicionais. Ela constatou isso em sua pesquisa, ou seja, que alguns Kalungas renegavam o seu passado; suas raízes históricas. Enquanto outros, ao contrário, agradeciam o apoio familiar e volviam às terras Kalungas para vivenciarem suas tradições e comportamentos, bem como para agradecerem o sucesso profissional que haviam alcançado.

No que concerne aos rapazes analisados, eu pude constatar que há uma relação híbrida<sup>22</sup> ou, se preferirmos, paradoxal. De um lado, eles ressignificam seus costumes e se reconhecem Kalungas, tanto que fizeram camisas estilizadas para conferirem uma marca ao grupo juvenil. De outro lado, ao vislumbrarem as vestimentas dos mais antigos dançando, eles afirmaram que aquilo era arcaico. Não se reconheciam enquanto grupo Kalunga. Informaram-me serem aqueles adornos e comportamentos típicos dos mais velhos.

As moças, por sua vez, disseram-me que a dança representava a cultura; a marca identitária da comunidade e que era ensinada de geração a geração. Contaram-me também que os jovens não se interessavam pela dança sussa por vários motivos, mas, primordialmente, porque não era tão “legal” quanto o forró. Ao serem questionadas se tivessem de optar entre o forró e a sussa qual elas escolheriam, não houve titubeio: o forró. Por ser mais dinâmico; mais

---

<sup>22</sup> Muitas vezes o híbrido a que me refiro é no mesmo sentido de Canclini (2003) e Durham (2004). Refiro-me às simbologias que são ressignificadas; reestruturadas no bojo de outras culturas, de modo dinâmico. Embora, muitas vezes, pareçam contraditórias. Por isso, utilizo o termo paradoxo. Não é no sentido negativo, mas de confronto de posições.

alegre; além de ensejar a possibilidade do namoro. Pode parecer paradoxal a idéia de se defender e se reconhecer enquanto adepta da sussa, mas preferir o forró. Entretanto, uma análise mais pormenorizada demonstrará que há no contexto histórico de grupos sociais diversos continuidades e descontinuidades; arranjos ou adequações e deformações, forjando uma nova identidade.

Percebi, outrossim, nos jovens kalungas, um acentuado cuidado com a vaidade. Em seus momentos festivos, mormente no período da noite, quando se iniciava o forró, vestiam-se muitíssimo bem, maquiavam-se, utilizavam roupas de famosas grifes da cidade, entre outros. Esse é um dado interessante, porque o ideal de beleza engendrado ao largo da história ocidental é o modelo branco. Ou seja, a cútis clara, a estatura elevada, o corpo delgado, os traços afinados, cabelos lisos e louros, olhos azuis, em síntese, um padrão ariano.

Além das mutilações sociais culminadas pela estética, encontra-se em Sousa (1983), em um estudo clássico das temáticas raciais, a demonstração *ipso facto* de que essas violências implícitas e, muitas vezes explícitas, imprimiram na ontogênese da pessoa negra os sentimentos de culpa e inferioridade e a necessidade de se apoiar na estética branca. Estética essa, muito bem construída como instrumento ideológico de segregação racial. Assim, uma dualidade é posta: o ideal de belo (bom e evoluído) remete-se ao branco. As antíteses desses vocábulos (feio e negro, respectivamente) são para as pessoas negras. Até mesmo nos dicionários, que são construções sociais e que sintetizam os significados e significantes<sup>23</sup> de uma sociedade, o que é negro remete ao negativo, sujo e inferior. Destarte, Sousa (1983) estabelece que há uma ferida narcísica na pessoa negra na sociedade de classes. Tal ponto se deve, além das multivariadas violências, pela mimese engendrada pela pessoa negra, que de balde tenta “matar” a sua origem/identidade para conseguir traços brancos<sup>24</sup>.

Não constatei, no campo empírico, a necessidade de “matar” a identidade negra. Ao contrário, desconstruí conceitos apriorísticos que tinha da comunidade. E lá, constatei que os jovens são como os jovens citadinos. Não há diferenças alarmantes na totalidade, apenas em alguns aspectos particulares. Percebi, em síntese, que as jovens kalungas são acentuadamente vaidosas; gostam de se vestir bem; mas, sem terem por padrão o ideal branco. Em algumas, claro, isso foi possível de ser encontrado. Mas, de modo geral, não percebi uma preocupação com uma mimese corporal; não constatei uma preocupação em se alisar os cabelos ou tingi-los de louro etc., arquétipos tipicamente brancos.

---

<sup>23</sup> Além disso, há ainda no imaginário coletivo expressões do tipo: “Negro de alma branca”; “Um negro parado é suspeito, correndo é ladrão!”; “Amanhã é dia de branco” e tantas outras extremamente racistas.

<sup>24</sup> Utilizar pregador de roupa para afinar o nariz; alisar o cabelo, entre outros exemplos.



Figura 4.2: Jovens analisando as danças registradas (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 4.3: Jovens analisando as danças registradas (Foto: Marcos Paulo, 2010)

Prass (2008), com o desiderato de compreender os valores sociais imbricados nas comunidades remanescentes de quilombo na região sul do país, analisou suas práticas musicais. Por ser musicista, a pesquisadora teve ensejo de compartilhar e vivenciar as músicas com os quilombolas, para compreender os sentidos individuais e coletivos das suas escolhas.

Seu primeiro contato com o campo empírico demonstrou à pesquisadora um “essencialismo equivocado” (PRASS, 2008: 03), ou seja, sua idéia apriorística de que encontraria tambores entre as comunidades como única ferramenta sonora, foi desconstruída. Deparou-se com um mosaico de possibilidades, transubstanciado ora na tradição, ora nos traços modernos.

Apesar do trabalho de campo estar apontando para um processo de retomada das músicas dos antigos nas comunidades quilombolas do RS, o espectro tão variado de instrumentos musicais que venho encontrando, denuncia práticas musicais também heterogêneas e hibridizadas (Idem, 2008: 04).

A autora demonstra que, embora ocorra uma luta hercúlea de alguns poucos personagens no sentido de manterem as tradições de seus antepassados, não é exequível manter ou preservar uma pureza. Novos instrumentos vão se agregando; são confeccionadas novas melodias e tudo se ressignifica...

Paul Gilroy (2001) compreende a antimodernidade como a ressemantização de determinadas práticas. E não, como a manutenção de um tempo arcaico. Desta maneira, é possível observar os elementos do moderno imbricados nas comunidades tradicionais. De tal modo que uma comunidade se “veste” de uma nova roupagem, sem olvidar totalmente as suas idiosincrasias.

Os Kalungas, por exemplo, sentem-se honrados e bastante contentes com as considerações dos “estrangeiros”. A fotografia não é um elemento novo para eles. Ao contrário, existem fotógrafos profissionais, pesquisadores, admiradores, turistas, entre outros, que ao desempenharem suas atividades ou contemplação doam cópias das fotografias para a comunidade. Assim, durante os festejos, os kalungas podem se auto-admirarem como expresso nas imagens a seguir.





Figura 4.4: Kalungas se auto-analisando (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 4.5: Kalungas se auto-analisando (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 4.6: Caixas de som (Foto: Marcos Paulo, 2010)

Outros elementos “modernos” são os equipamentos de som existentes nas comunidades nos momentos de festividades. Quase todas as choupanas que pude observar detinham enormes aparelhagens e a música dominante era o forró.

Esse gênero musical surgiu na região nordeste do Brasil e designa um baile, no qual as pessoas podem dançar e se divertir ao som de instrumentos específicos como a zabumba, o triângulo, a sanfona, dentre outros.

A mecânica do movimento é singela. O forró é dançado em par, com os corpos bem próximos, passos suaves, quase arrastados (daí, em parte, a alcunha de arrasta-pé), pequenos giros e coreografias, que variam conforme a criatividade do casal.

O gênero carrega em sua intimidade o “referencial simbólico, sonoro, imagético, discursivo e afetivo” (TROTТА, 2009: 02) da vida no sertão. Esse é o idílio, em contraposição à vida citadina. É o modo de ser nordestino cantado em versos bem construídos.

Porém, como nada está isento das influências exógenas existentes em uma sociedade, o forró sofreu também modificações nas suas manifestações. Vários outros elementos foram agregados ao gênero, ressignificando-o. Assim, houve a necessidade de demarcar ou

caracterizar os estilos. Na atualidade, o confronto ou a busca pela legitimidade mais emblemática é entre o denominado forró pé-de-serra e o forró eletrônico. O primeiro denota os elementos básicos ou tradicionais para a sua consecução, notadamente zabumba, triângulo e sanfona, além de músicas referentes ao campo, ao sertão e um modo de dançar mais brando.

O segundo faz referência ao moderno, pois transformou o gênero completamente, introduzindo novos instrumentos, como o teclado, a guitarra, a bateria, etc., músicas sensuais, estilo de dança mais acelerado, grandes estruturas de palco nas apresentações dos artistas, bailarinos, coreografias etc.

“O embate entre o pé-de-serra e o eletrônico atualiza uma complexa disputa estética e valorativa que contrapõe um certo referencial de tradição com práticas reconhecidas como exógenas e diluidoras” (TROTТА, 2009: 02).

Ainda segundo o autor, o forró forjado por Gonzaga, Zé Dantas e Humberto Teixeira, ícones do gênero no Brasil, ajudou a consolidar “uma imagem de Nordeste, estreitamente vinculada à idéia de sertão e apontando inexoravelmente para o passado, para a memória e para a saudade” (Idem, 2009: 05).

Curiosamente, observei dois momentos também distintos no campo empírico. A banda, composta por pessoas da própria comunidade, utilizou instrumentos tradicionais. E todos, jovens e adultos, divertiram-se bastante e dançaram fartamente...

Nos períodos noturnos, após a pausa para a higiene pessoal e um breve lanche, foi possível avistar a polarização das práticas. Ou seja, de um lado, os jovens ficavam dançando forró, só que o denominado “eletrônico”, sob os auspícios dos equipamentos de som e numa outra área da comunidade, a banda continuava a tocar. De um lado, os jovens. De outro, os mais velhos. Ambos dançavam o mesmo estilo, porém, com “roupagens” diferenciadas.

Assim, é possível perceber como o “moderno” e o “tradicional” muitas vezes convivem ou dividem o mesmo espaço, sem se anularem. Imbricam-se.

Ora, Trotta (2009) já alerta que o conjunto simbólico adornado pelo forró tradicional ou pé-de-serra traz intrinsecamente uma “estratégia comercial visual de absorver signos (...). O chapéu de couro e as paisagens rurais compõem parte importante deste imaginário” (2009: 05).

Sob essa perspectiva, não é difícil de imaginar que o forró vá se resignificando constantemente, uma vez que é da própria natureza do jogo comercial arvorar-se de estratégias para se firmar e vender um produto. Nesse sentido, justificam-se os traços da modernidade presentes nas indumentárias de determinada dança e mesmo nos instrumentos de

um gênero musical. Logo, quanto mais autêntico aos vocabulários (linguagem regional), imagens (seca, chapéu, etc.) e sonoridades, melhor o “produto”. Ou seja, o antigo se forja como tal para poder sobreviver aos imperativos do novo ou às dinâmicas mercadológicas.



Figura 4.7: Músico com a sanfona. (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 4.8: Músico com pandeiro. (Foto: Marcos Paulo, 2010)



Figura 4.9: Músico com zabumba. (Foto: Marcos Paulo, 2010)

A despeito das disputas no cenário nacional sobre a autenticidade do pé-de-serra e do eletrônico, convém destacar que

(...) a abordagem sexual feita pelo forró eletrônico, apesar de amplamente condenada até mesmo por alguns fãs, torna-se um elemento de inegável sedução de parcelas significativas de um público jovem urbano e nordestino, que se identifica com o linguajar coloquial e a descrição quase sempre bem humorada de atos sexuais, com ou sem amor (TROTТА, 2009: 13).

Percebi no campo que as músicas mais apreciadas pelos jovens eram justamente as proferidas pelas bandas eletrônicas. Aquelas desprovidas de “santa trindade”, ou seja, a zabumba, o triângulo e a sanfona. Aquelas, enfim, que reuniam em seu bojo mais elementos do moderno.

O forró não se forjou casualmente. Por detrás desse fenômeno há o elemento juvenil. Há uma cultural juvenil, que segundo Pais (2003: 69)

(...) em sentido lato, pode entender-se o sistema de valores socialmente atribuídos à juventude (tomada como conjunto referido a uma fase de vida), isto é, valores a que aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais. (...) é admissível que esses valores sejam mais ou menos prevaletentes e diferentemente vividos segundo os meios sociais e as trajetórias de classe em que os jovens se inscrevem.

Ainda segundo o autor, é necessário se libertar do atavismo dado às análises juvenis bastante restritas. Deve-se ampliar a lente e compreendê-los inseridos na vida cotidiana. Ora, o relato que recebi dos jovens era de que não viviam naquele local. As suas presenças ali se motivavam por conta dos vínculos sanguíneos e/ou afetivos<sup>25</sup>.

As motivações, portanto, pela preferência ao forró eletrônico se devem pelas inúmeras possibilidades desse estilo, quais sejam: as letras de conotações sexuais; a possibilidade de se dançar próximo, *colado*, ao contrário da sussa; a possibilidade de um flerte; os múltiplos significados dado a esse estilo musical.

Percebi no campo o redimensionamento do meu objeto. Pretendi analisar a sussa e as polissemias a ela concatenadas e deparei-me com o forró. Os protagonistas dessa metamorfose foram os jovens, que não souberam dizer-me *como* e *quando* essa vertente musical adentrou a comunidade. Ela é, portanto, um fato social (DURKHEIM, 1974).

---

<sup>25</sup> Os motivos pelos quais os Kalungas migram para as grandes cidades já foram contemplados no trabalho de Jesus (2007). E que nesse estudo foi discutido.

Todavia, é patente que há no cenário Kalunga um hibridismo cultural, no sentido de Canclini (2003).

Isso porque havia nesse cenário aquilo que Pais (2003) denomina de *fachadas grupais*, que denotam as idiosincrasias de cada grupo e que muitas vezes suplanta ou subsume a individualidade. Enquanto que ao mesmo tempo preserva-a.

A individualidade juvenil é suplantada quando o sujeito tenta adentrar um determinado grupo e deve renunciar a determinados hábitos ou condutas em nome de uma coletividade (em favor da aceitação); e é preservada quando, já imerso em um novo mundo simbólico, ele consegue forjar delicados processos de diferenciação dos demais membros.

Esse era o panorama desenhado na cultura Kalunga, ou seja, jovens de diversas regiões das grandes cidades que, unidos, formavam uma grande coletividade com gostos comuns, ou seja, o forró, porém, mantinham a individualidade que caracterizava-os conforme o lugar de onde provinham.

Esses múltiplos lugares (Goiânia, Brasília, Taguatinga...) dos quais procediam os jovens Kalungas, estavam ali representados por meio das idiosincrasias.

Os corpos polissêmicos ou os jovens com as suas variadas maneiras de se comportarem, vestirem, falarem caracterizavam os lugares de onde procediam. E convergiam para um ponto em comum: o forró. Naquele momento era o único elemento de *moderno* que congregava as culturas juvenis ali presentes em oposição ao quadro *rústico* ou *tradicional* da comunidade, nesse caso representada pelos mais velhos e pela cultura tradicional (no caso desse estudo, a dança sussa).

## 7. Considerações Finais

Um conceito seminal nas Ciências Sociais é o fato social total. Caudatário desse preceito, intentou-se nessa pesquisa realizar uma sociologia do corpo. Sem desconsiderar as partes dessa totalidade, quais sejam os aspectos biológico, psicológico e social.

Para tal desiderato empreendeu-se o estudo de caso e por técnica de pesquisa a etnografia. O decurso dessa caminhada mostrou-se profícuo, porque ensejou uma análise acurada do campo empírico. Investigação que calcou-se na dança, por considerá-la “a poesia das ações corporais no espaço” (LABAN, 1978). E por ser considerada, metaforicamente, uma poesia, cada indivíduo possui uma interpretação *sui generis* dos versos, estrofes e rimas que o corpo pode propiciar.

Foi com o escopo de compreender esse corpo Kalunga que envidei todos os esforços nessa sociologia do corpo. Iniciando a minha faina científica com uma investigação profunda sobre o estado da arte. Nela, pude constatar que existem ainda poucos estudos acerca dessa sociologia. Trata-se de uma área que ainda se desenha e seus contornos parecem não ser muito claros nos estudos anteriores que se realizaram, conforme ilustrou Le Breton (2009). Posteriormente, sempre partindo de uma totalidade para se atingir o particular, constatei que o quilombo ou núcleo de resistência não se forjou ao acaso. Foi engendrado de modo bastante inteligente pelos negros que sofreram as agruras da escravidão. As motivações do sistema escravista no Brasil são várias, notadamente, aquela que diz respeito a concepção filosófica que se tinha da pessoa negra naquele tempo e, outrossim, por uma questão mercadológica, econômica. Uma vez que esses corpos eram coisificados.

Passado o período de escravidão legal, iniciou-se uma escravidão sub-reptícia. Aquela que não é explícita; aquela que se concretizou na sociedade de classes. E nesse particular, nesse trabalho foi desenvolvido o pensamento de importantes autores que demonstraram que a proposta do embranquecimento da população brasileira foi em grande medida para minimizar o atraso que era atribuído aos afro-brasileiros.

Embranquecendo a população, ela se tornaria evolvida. Além disso, o corpo híbrido ou o corpo do mulato, produto dessa política eugênica, era o arquétipo que materializou na consciência coletiva o mito da democracia racial. Ora, com uma visão superficial sobre a cultura nacional, não era possível afirmar que no Brasil existia racismo, já que não se viam ou não se manifestavam de forma tão violenta essa conduta como em outras nações. O Brasil era

visto como a terra do folguedo, da capoeira (que, aliás, foi muito perseguida), do futebol, do carnaval e, claro, da mulata! (Fruto de desejos sexuais recônditos e espúrios).

Os impeditivos de ascensão social no país foram largamente estudados e divulgados por ícones das Ciências Sociais. Eles demonstraram que o racismo no Brasil existia (e existe) sim. E que essa população de traços negróides, cútis escura, dentre outras características fenotípicas, viu-se forçada à marginalização ou a formação de pequenos núcleos (guetos, favelas, quilombos). Além de forçada aos trabalhos considerados degradantes. Trabalhos que poderíamos denominar sem prestígio social. Era essa população, também, que estava (e continua a estar) marcada pelos elevados índices de violência, analfabetismo, prostituição, drogadição e exclusão social.

Posteriormente, afinando ainda mais a visão, buscou-se compreender o caso Kalunga e os determinantes socioculturais que o caracterizam. Viu-se uma população bastante festiva, alegre e cordial! Educação, aliás, dificilmente encontrada no meio citadino. Constataram-se traços híbridos nessa comunidade nos mais variados sentidos (linguagem, vestimenta, dança, entre outros).

Por meio dos discursos orais e do contexto que se me apresentou, percebi que o passado, tantas vezes evocado pelos mais velhos, já não residia em grande parte naquela comunidade. Aliás, ruiu-se o discurso passadista de escravidão, refúgio, atraso. Ao contrário, pouquíssimos Kalungas falavam sobre esses assuntos e quando o faziam eram para pessoas de fora que não conheciam de fato o contexto histórico do Brasil. O cenário, por sua vez, falava por si mesmo. Demonstrava que antes de se deparar com um contexto de pobreza extrema e atraso em todos os sentidos, encontrava-se uma cultura bastante profícua.

Isso porque os mais jovens, com o *modus vivendi* do meio urbano, volviam à comunidade não para somente rever os mais velhos e as tradições somente, mas para participar dos folguedos e caracterizá-los conforme os hábitos apreendidos no contexto urbano. Curioso foi perceber veículos automotivos com músicas de grande apreço popular no cotidiano daquela comunidade. Peculiar foi constatar que muitas pessoas mais velhas, ao contrário do que se poderia imaginar, também apreciavam as músicas e dançavam, aos poucos, com os mais jovens.

Percebi que a prática religiosa é extremamente relevante para aquele grupo. Ela se ressignifica dentro daquele grupo católico. A capela, núcleo da sua crença, é o espaço onde são realizadas as liturgias e os agradecimentos pelas dádivas recebidas. É o *locus* sagrado no qual todos se reúnem e proferem ladainhas como encômios aos santos do panteão católico. É



comum diversos estrangeiros (pesquisadores, entre outros) adentrarem o local para registros fotográficos ou filmagens para documentários, o que é recebido com naturalidade pelos Kalungas. Eles não se sentem incomodados. Parecem familiarizados com esse assédio. Mas, o fato conclusivo dessa experiência religiosa é a grande devoção; a gratidão pelas graças recebidas e, sobretudo, a materialização dessa gratidão por meio de cantos e enfeites multicoloridos na capela; além dos fogos e sinos que eram tocados de tempos em tempos.

A situação de um modo geral da comunidade é de bastante carência material. Faltam recursos básicos de subsistência que contrastam, com os adornos daqueles Kalungas provenientes da cidade e que lograram êxito na vida. Nesse sentido, foi possível perceber a diferença dos corpos dessa comunidade. O corpo jovem é constituído por vestimentas da cidade e de importantes grifes, além de vários outros adereços típicos do meio urbano: celular, relógio, boné, brinco, tênis. Os mais velhos, moradores efetivos da região de Cavalcante, têm as suas roupas mais simples; sem adereços. Isso é um fator relevante de ser apontado, porque vislumbrei um cenário dual que se desenhou a minha investigação: de um lado os jovens com suas marcas identitárias e de outro os mais velhos com as suas. Não eram disputas a serem travadas. Não eram antitéticos, mas convergentes; híbridos.

No que concerne à dança, alvo da minha análise, o mesmo ocorreu. Ou seja, as práticas vigentes manifestavam o espaço em que esses sujeitos frequentavam. Os jovens, nascidos na comunidade, mas migrantes para os grandes centros urbanos, volviam com as características ou costumes sorvidos na cidade. E os manifestavam por meio de suas vestimentas e, sobretudo, por meio de suas danças, nas quais a prevalente era o forró. Essa prática corporal dava-se com vários objetivos; o fulcral, segundo o relato dos jovens, era a possibilidade de manter os corpos próximos aos das meninas. Dançar separado não fazia sentido para eles. A proximidade desses corpos era o meio pelo qual era possível um flerte. Além desse aspecto, eles viam a sussa como algo antiquado. Não percebi um conflito intergeracional; eles respeitavam essa prática corporal, porém, ela não lhes era agradável.

Os momentos de sussa propriamente dita foram pouquíssimos. Cerca de 15 ou 20 minutos. Foi algo realizado ao final de uma missa, à noite, ao subir do mastro. Isso é bastante interessante de ser registrado, porque percebi que, embora os mais velhos adotassem uma postura saudosista, eles mesmos não conseguiam manter essa prática corporal, ou seja, a sussa.

Ela está agonizando!

Esse estertor se deve, pela minha constatação, às influências exógenas que adentraram a comunidade e que foram reelaboradas, mormente, pelos jovens. As práticas corporais, antes cultuadas pelos mais velhos, foram olvidadas ou ressignificadas. Os traços da modernidade, aqui compreendido como os elementos tecnológicos e os costumes e *habitus* que caracterizam a vida contemporânea, se fazem sentir até mesmo dentro da própria comunidade (em grande parte levada pelos próprios jovens ou por nós, estrangeiros), com veículos automotivos, aparelhos celulares, vestimentas citadinas, linguagens verbal e corporal, que muitas vezes são portadoras de significados difíceis de serem transcritos aqui, entre outros.

À guisa de conclusão, esse trabalho procurou trilhar-se por uma sociologia do corpo. Calcado em um diálogo entre a Educação Física e as Ciências Sociais, buscou-se compreender o corpo Kalunga e seus múltiplos significados. Sem adotar uma postura iconoclasta ao se vislumbrar o campo empírico constatou-se o estertor de uma manifestação corporal e o surgimento de outra, o forró. A análise não se encerra aqui, ao contrário, é um convite à reflexão mais pormenorizada sobre essa comunidade tão relevante da região Centro-Oeste. O corpo Kalunga tem muito a dizer e a Educação Física, área interdisciplinar por excelência, precisa ouvi-lo; senti-lo; analisá-lo; enfim, compreender esse corpo polissêmico.

## 8. Referências

- ALMEIDA, Talita Leão de. *Uma beleza que vem da tristeza de se saber mulher: representações sociais do corpo feminino*. 183 f. (Mestrado em Psicologia Social) – Curso de Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações da Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, UnB, Brasília, 2009.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994. (Coleção Travessia do Século).
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2004.
- BARBOSA, Marielle Kellermann; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. *Análise do Movimento em Rituais Umbandistas*. Psicologia: Teoria e Pesquisa. Brasília, vol. 24, n. 2, junho, 2008. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722008000200013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722008000200013&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 15 de março de 2011.
- BERNARDINO, Joaze. *Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil*. **In:** Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, n.º 2, 2002, pp. 247-273.
- BOAS, Franz. *The Limitation of Comparative Method of Anthropology*. **In:** Science, N.S., vol.4., 1896.
- BRASIL. Ministério da Cultura. *Fundação Cultural Palmares*. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em 15 de março de 2010.
- \_\_\_\_\_. Presidência da República Federativa do Brasil. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em 13 de maio de 2011.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*. 4ª Ed. São Paulo: Edusp, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 6.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Francois; VIGARELLO, Georges (Coord.). *História do corpo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, [2008]. 3 v.
- DAOLIO, Jocimar. *Da cultura do corpo*. 13. ed. Campinas, SP: Papirus, 2009.
- DOTTA, Leanete Teresinha Thomas. *Representações sociais do ser professor*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2006.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Nayfi, 2004.
- DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

\_\_\_\_\_. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ELIAS, Nobert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.

\_\_\_\_\_. *A integração do negro na sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Dominus e Editora USP, 1965.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, Record, 1992.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo, Editora 34, 1999.

GODINHO, Tereza Martins. *O lugar da mulher no quilombo kalunga*. 156 f. (Mestrado em Ciências Sociais) – Curso de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC – SP, 2008.

GOMES, Flávio. *Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo: Contexto, 2005.

JESUS, Mônica Ramos. *Migração Quilombola: território e identidade. Estudo preliminar de migrantes Kalungas no Distrito Federal*. 84 f. (Mestrado em Gestão Ambiental e Territorial) – Curso de Geografia da Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, UnB, Brasília, 2007.

JUNIOR, Augusto Rodrigues da Silva. *Festejo Quilombola: O Kalunga, o Divino, o Verso*. IV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 28 a 30 de maio de 2008. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em <<http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14640.pdf>> Acesso em 22 de maio de 2010.

KROEBER, Alfred. *O superorgânico*. In: Estudos de organização social. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1949.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

HERTZ, Robert. *A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa*. In: Religião e Sociedade, nº 6, p.99-128, 1980.

HERZLICH, Claudine. *A problemática da representação social e sua utilidade no campo da doença*. In: Physis: Revista de Saúde Coletiva, v. 15, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-73312005000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312005000300004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 23 de maio de 2010. doi: 10.1590/S0103-73312005000300004.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LABAN, Rudolf. *Domínio do Movimento*. 5. ed. São Paulo: Summus, 1978.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 23.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. *O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais*. In: Revista Estudos Feministas. Florianópolis, v. 16, n. 3, dez. 2008. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2008000300015&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000300015&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 30 de novembro de 2009. doi: 10.1590/S0104-026X2008000300015.

MACDOUGALL, David. *Transcultural cinema*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey: United States, 1998.

MARINHO, Thaís Alves. *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. 208 f. (Mestrado em Sociologia) – Curso de Sociologia, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, UFG, Goiás, 2008.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEDEIROS DE ALMEIDA, Arthur José. *Esporte e Cultura: Esportivização de práticas corporais nos Jogos dos povos indígenas*. 131 f. (Mestrado em Educação Física) – Curso de Educação Física da Universidade de Brasília, Faculdade de Educação Física, UnB, Brasília, 2008.

MEDINA, João Paulo Subirá. *O brasileiro e seu corpo: educação e política do corpo*. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1990.

MILLS, C. W. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: editora brasiliense, 1999.

- PAIS, José Machado. *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- PRASS, Luciana. *Tambores do sul: um projeto etnomusicológico e audiovisual sobre as práticas musicais em comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul*. Revista Chilena de Antropologia Visual. Número 11. Santiago, junho, 2008.
- PORTO, Maria Stela Grossi. *Representações sociais: entre a Sociologia e a Psicologia Social – um espaço para o debate interdisciplinar*. In: Dossiê: representações sociais: ampliando horizontes disciplinares. Revista Sociedade e Estado (SE), volume 24, número 03, set./dez., 2009.
- QUEIROZ, Renato da Silva (Org.). *O Corpo do Brasileiro: estudos de estética e beleza*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.
- QUINTANEIRO, Tania; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de Oliveira. *Um Toque de Clássicos*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Tabu da Morte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. *É possível realizar uma história do corpo?* In: SOARES, Carmen Lúcia (Org.). *Corpo e História*. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.
- SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos Negros, Educação e Ações Afirmativas*. 551 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Curso de Sociologia da Universidade de Brasília, Departamento de Sociologia, UnB, Brasília, 2007.
- SCAGLIA, Alcides José. *O futebol e os jogos/brincadeiras de bola com os pés: todos semelhantes, todos diferentes*. 164 f. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- SIQUEIRA, Thaís Teixeira de. *Do tempo da sussa ao tempo do forró, música, festa e memória entre os kalunga de Teresina de Goiás*. 135 f. (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2006.
- SOUZA ALMEIDA, Eliane de. *Ilusão e realidade em Ivaporunduva: a televisão na cultura quilombola. Análise a partir da Folkmídia*. 200 f. (Mestrado em Comunicação Social) Curso de Pós-Graduação em Comunicação Social. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2005.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- TROTТА, Felipe. *Música popular, valor e identidade no forró eletrônico do Nordeste do Brasil*. Disponível em <<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/files/TrottaFelipe.pdf>>. Acesso em 16/03/2011.

WEBER, Max. *A ciência como vocação*. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright. *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.