

## **CORPOREIDADE NEGRA E ESPAÇO PÚBLICO EM GOIÁS: A CONGADA DE CATALÃO (GO)**

**Ana Paula Costa Rodrigues<sup>1</sup>**

papaulacr@yahoo.com.br

**Alex Ratts<sup>2</sup>**

ratts@iesa.ufg.br

**Resumo:** O espaço público no Brasil é marcado pelas diferenças sociais, étnico-raciais, de gênero, faixa etária e outras, constituindo por vezes territorialidades fixas ou transitórias. A corporeidade, também diferenciada por condição social, pertencimento étnico-racial, gênero, faixa etária, torna-se um elemento central nessa observação do processo de apropriação do espaço. Este artigo focaliza a relação entre corporeidade negra e espaço público na congada de Catalão, vista enquanto ritual do catolicismo afro-brasileiro realizado em meio à Festa de Nossa Senhora do Rosário. A partir das últimas décadas a geografia passa a se interessar pela complexidade e especificidades das diferenciações culturais no espaço. Em princípio, os espaços públicos devem ser locais nos quais os direitos de todos deveriam ser iguais, mas a população negra brasileira por trazer em seu corpo toda uma trajetória de racismo não vivencia estes espaços da mesma maneira que a população branca. Na festa de Nossa Senhora do Rosário a população negra através de sua corporeidade demarca um território que se expressa pelo meio de uma territorialidade. Desta forma podemos considerar que a congada não é somente uma manifestação religiosa, mas também uma expressão da cultura brasileira e negra na qual se observam relações de poder.

**Palavras-chave:** Espaço público. População negra. Corporeidade. Território.

**CORPORÉITÉ NOIRE ET ESPACE PUBLIC DANS GOIÁS:**

*le congada en Catalão (GO)*

**Résumé:** L'espace public au Brésil est marqué pour les différences sociales, ethniques, raciales, de genre, de l'âge et d'autres, en constituant territorialités fixes ou transitoires. La corporeité, aussi différenciée pour la condition sociale, appartenance ethnique-raciale, de genre et de l'âge, devient un élément central dans cette observation du processus de l'appropriation de l'espace. Cet article montre la relation entre corporalité noire et l'espace public dans la *congada* à *Catalão*, vue comme un rituel du catolicisme afro-brésilien avec la fête de *Nossa Senhora do Rosário*. A partir des dernières décades la géographie passe à s'intéresser pour la complexité et l'espécificité des différenciations culturelles à l'espace. Au commencement, les espaces publics devraient être lieux où tous étaient égaux, mais la population noire brésilienne, qui porte dans leur corps une trajectoire de racisme, ne vit pas ces espaces de la même façon que la population blanche. Dans la fête de *Nossa Senhora do Rosário* la population noire à travers de

---

<sup>1</sup> Geógrafa e mestrandra do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás.

<sup>2</sup> Professor adjunto do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás.

leur corporéité démarche un territoire par une territorialité. Ainsi, on peut considérer que la *congada* n'est pas seulement une manifestation religieuse, mais aussi une expression de la culture brésilienne et noire ou on observe des relations de pouvoir.

**Mots-clé:** Espace public. Population noire. Corporéité. Territoire.

## Introdução

O espaço público no Brasil, assim como sua formação sociocultural, é marcado pelas diferenças sociais, étnico-raciais, de gênero, faixa etária e outras, constituindo por vezes territorialidades fixas ou transitórias (SOUZA, 2001). A corporeidade – também diferenciada por condição social, pertencimento étnico-racial, gênero, faixa etária torna-se um elemento central nessa observação do processo de apropriação do espaço. Este artigo focaliza a relação entre corporeidade negra e espaço público na *congada* de Catalão, vista enquanto ritual do catolicismo afro-brasileiro realizado em meio à Festa de Nossa Senhora do Rosário.

## Diferença e Geografia

Durante as últimas décadas, o mundo passou a experimentar uma mudança complexa. A globalização trouxe a tona problemas de todas as ordens, a exemplo da suposta tendência de homogeneização cultural. É no bojo desta globalização despótica e sua tentativa de homogeneizar o mundo que emergem movimentos de resistência. Nesse processo, observa-se o que Gonçalves (2002) denomina de “direito à diferença”. As chamadas minorias se mobilizam por seus direitos. No Brasil hoje estão presentes movimentos dos mais diversos, como das mulheres, negros, homossexuais, pessoas com deficiência, dentre outros, lutando por direitos que lhes são essenciais, mas aos quais não têm acesso.

A busca por direitos revela que, embora no discurso político governamental e da sociedade de forma geral, todos sejam iguais, não pode ser negada a existência de

uma imensa desigualdade. Ser diferente neste país é quase sinônimo de ser desigual (RATTS, 2003b). A diferença desta forma se transforma em um problema político.

Ao longo da história brasileira percebemos casos de omissão por parte do poder público que, em princípio, deveria governar para todos. Não é o que ocorre nas sociedades capitalistas. As mulheres, por exemplo, mesmo ocupando cargos semelhantes aos dos homens ganham menos que eles, fato ligado à hegemonia masculina patriarcal. SEABRA (1996 p. 75), com base em Lefebvre, ao descrever a questão da luta das mulheres, ressalta:

A luta das mulheres ao se estabelecer, ganhando visibilidade, ameaça a imagem masculina do mundo, jogo secular de opressões que, divinizando o feminino, o reduz. A facticidade masculina – convenções, normas, valores – vê ameaçada pelo que a mulher traz de espontaneidade: o desejo, o corpo, a maternidade. A luta do feminino, como particularidade, para se estabelecer como diferença, está em curso.

No bojo dessas movimentações se encontram os problemas étnico-raciais brasileiros concernentes à população negra, em que a diferença, face ao racismo, se combina com desigualdade em muitos campos da vida social. Nesse caso, destacamos a corporeidade negra e o espaço público como pontos centrais da análise.

Após mais de um século de intensas mobilizações e reivindicações por parte do movimento negro e de intelectuais negros e não-negros observa-se uma maior visibilidade na sociedade brasileira para a questão racial, ressoando de forma acentuada no campo social e político. Desta forma, esse momento se afirma como propício para a desconstrução do racismo e da imagem negativa da população negra presentes no país.

Apesar de relativos avanços, a sociedade brasileira apresenta desigualdades concernentes aos segmentos não-brancos desta sociedade, marcada, sobretudo por preconceitos e ideários racistas que perpassam pelas distintas instituições sociais, configurando um “racismo à brasileira” (SILVA, 1995; TELLES, 2003). Estudiosos das áreas de sociologia, antropologia e educação têm se voltado para essa intrincada realidade. No caso da geografia, o percurso é mais recente.

A partir das décadas de 1970/1980 a geografia brasileira também passa a experimentar novas perspectivas. Uma delas ocorre no campo da geografia cultural, que a exemplo de outras abordagens, não conseguia abarcar de forma satisfatória a complexidade das culturas e amplia suas temáticas e seu horizonte de análise:

Neste sentido, a nova orientação da geografia cultural nos conduz a um novo olhar sobre a dimensão espacial de certos fenômenos. Isso corresponde a dizer que, hoje, a geografia dispõe de condições para constituir um novo conceito e um domínio epistemológico inovador em torno destas idéias de espaço e cultura (GOMES, 2000, p. 95).

Na contemporaneidade, podemos falar de uma geografia plural ou de “novas geografias” (GONÇALVES, 2002). Essa ciência passa a se interessar por “água nunca dantes navegadas”, voltando-se para as diferenças, resultando em estudos relacionados ao gênero, a movimentos sociais, raça, etnias dentre outros. É neste âmbito que a geografia passa a se interessar pela população negra brasileira, que tem sua história entremeada de casos de omissão, preconceito e discriminação.

Após séculos de escravidão, da entrada estimulada de imigrantes brancos da Europa ocidental, a libertação dos milhares de escravizados não foi acompanhada de uma política pública para integrar os negros à sociedade. A elite política e econômica e o governo de um país agrário acabaram por eliminar quase completamente a possibilidade dos negros de terem acesso à terra, processo que pode ser observado desde a implementação da Lei de Terras de 1850 até a abolição sem indenizações ou reparações para os ex-escravizados.

A presença negra no espaço público no Brasil escravista e patriarcal restringe-se a festas populares e a pontos de trabalhadores urbanos (quitandeiras, carregadores, vendedores). Para os negros, em geral ou com raras exceções que “confirmam a regra”, sobraram os subempregos, os subsalários, as sub-moradias. Desde a abolição da escravatura, para a maior parte da população negra restou um lugar pré-estabelecido à margem de uma sociedade elitista, classista, racista e sexista. Esse quadro é recriado por todo o século XX, mantendo-se as assimetrias. Ser negro

no Brasil é ter pré-determinado um lugar inferior ao ocupados pela população maior parte da população branca, conforme afirma Santos (2000, p. 3):

Ser negro no Brasil hoje é, pois, com freqüência, ser objeto de um olhar enviesado. A chamada boa sociedade parece considerar que há um lugar predeterminado, lá em baixo, para os negros e assim tranquilamente se comporta. Logo, tanto é incomodo haver permanecido na base da pirâmide social quanto haver “subido na vida”.

A sociedade brasileira não reconhece ou não discute abertamente a existência de racismo no Brasil. Para muitos o problema brasileiro é de classe e econômico e não étnico ou racial. Diz-se comumente: “não existe racismo no Brasil, o que existe são pobres e ricos”. Esse ideário é denominado de mito da democracia racial, que supõe uma harmonia entre os grupos étnico-raciais formadores da nação, através de um discurso que nega conflitos, buscando amenizar um grave problema social<sup>3</sup>.

Ao colocar em evidência os estudos étnico-raciais a geografia, mantendo-se crítica, deve se portar de forma a questionar o discurso das classes dominantes (aqui entendidas como aquelas que detêm o poder político, informacional e econômico do Brasil) para que se modifique o atual processo histórico e se construa uma sociedade realmente igualitária. Ao pensar os negros, devem-se ter estudos capazes de identificar quais as formas de racismo aos quais estes estão expostos e analisar a dimensão espacial desse fenômeno. Nesse sentido, a relação entre espaço e cultura, no caso em estudo, nos leva a observar a presença pública da população negra numa expressão cultural bastante visível no meio urbano.

À semelhança das cidades grandes e médias brasileiras, em Catalão a divisão de classes, a exclusão da população negra e de outros segmentos no município, são processos relativamente bem definidos. Até a década de 1970, o segmento “rico” localizava-se no centro, a “classe média” em bairros próximos ao centro e os negros, em geral pobres, localizavam-se nas áreas periféricas acima da linha do

<sup>3</sup> Não é nosso objetivo fazer um quadro das desigualdades raciais no Brasil. Cabe indicar que desde o final dos anos 1990, órgãos governamentais como IPEA e IBGE têm apontado a situação de subalternidade da população negra no Brasil.

trem, sem qualquer infra-estrutura e vizinhos a áreas destinadas à prostituição, como salienta Deus (1996, p. 78):

A cidade no início da década de 70 era dividida em duas partes “abaixo e acima da linha de ferro”. Na primeira parte moravam os homens de “bem”, na segunda moravam as prostitutas, os pretos e os pobres, era tida como a ‘zona maldita’.

A congada é uma festa de origem negra, realizada em devoção à Nossa Senhora do Rosário e, por vezes, a São Benedito, Santa Efigênia e outros santos negros. Sua realização no Brasil remonta ao período colonial. Em Catalão, segundo fontes locais, acontece desde o ano de 1874. Os agentes dessa expressão cultural são em grande parte negros. Na cidade a festa é realizada em dias próximos à data de 12 de outubro pelos componentes dos ternos (grupos caracterizados por vestuário, música e coreografia próprios) de Congo, Moçambique, Catupés, Vilões, Penacho, Marinheiro e Marujeiro.

Os ternos se fazem conduzir por cânticos que relembram a devoção católica, mas também uma memória da escravidão, da travessia atlântica e de uma África longínqua. Dessa maneira, consideramos que há na congada um discurso étnico-racial que se conjuga com a corporeidade negra em plena visibilidade no espaço urbano e público.

### **Corporeidade negra e espaço público**

Após a Segunda Guerra mundial, em que se mostrou ao mundo a morte de milhões de judeus e milhares de ciganos, cientistas se reúnem sob a regência da UNESCO para rediscutirem a noção de raça. Na antropologia, biologia e em outras ciências, HOUVE uma recusa em adotar-se o termo raça como categoria de análise. No Brasil a sociologia das relações raciais, desde aos anos 1950, criou certa tradição de estudos nessa temática. A persistência de um quadro desigual entre negros e brancos no país, se recoloca e possibilita um uso desse termo como uma categoria social e política, mas nunca biológica.

Num pensamento regido pelo preconceito, as supostas “características negras” são consideradas inferiores em relação aos brancos, do ponto de vista moral, intelectual, etc., o que acompanha a situação de desigualdade entre esses dois segmentos. Essa desigualdade, em face do mito da democracia racial brasileira, é tratada no máximo como decorrência de uma questão de classe e de problemas econômicos. Há uma dificuldade no discurso público, especialmente entre intelectuais, de empreender uma análise além da correlação população negra e pobreza e de reconhecer que, além da dimensão social temos a questão racial e política despontando no seio desta sociedade dita igualitária.

A diferença mais marcante entre estas duas populações é a corporeidade: “sem dúvida, o homem é o seu corpo” (SANTOS, 2000). A população negra tem inscrito em seu corpo todo um passado de desqualificação e de estigmatização, com ônus diferenciado para a mulher negra (GONZALEZ, 1984). Os corpos são perpassados por diferenciações de raça, etnia, sexo, classe social, e por marcas como cor da pele, textura do cabelo, formato de nariz e lábios, cor dos olhos, dentre outros. Muitas destas marcas são usadas pela sociedade para inferiorizar alguns segmentos, como no exemplo do padrão de beleza e de comportamento que valoriza a pessoa branca e rica, sobretudo o homem. No Brasil a corporeidade branca é superestimada, ainda que sempre seja destacada variada composição étnico-racial da população.

Temos em nossos corpos as marcas objetivas e subjetivas usadas ideologicamente para determinar os locais que devem ser ocupados por cada segmento social. Os espaços são desta forma, vividos diferenciadamente por negros e brancos (RATTS, 2004) não necessariamente exclusivos, mas de maneira hegemônica. Mesmo nos espaços públicos de “acesso livre” a todos existem normas e regras que não estão nos estatutos jurídicos: “sobre este espaço se constitui e se desenvolve assim um certo código de conduta, código este que é estabelecido pelo relacionamento, na co-presença e na coabitacão” (GOMES, 2002, p. 163). Ainda conforme Gomes (2002, p. 162):

Fisicamente, o espaço público é, antes de mais nada o lugar, praça, rua, *shopping*, praia, qualquer tipo de espaço, onde não haja obstáculos à possibilidade de acesso e participação de qualquer tipo de pessoa. Essa condição deve ser uma norma respeitada e revivida, a despeito de todas as diferenças e discórdias entre os inúmeros segmentos sociais que ai circulam e convivem, ou seja, as regras do convívio e do debate devem ser absolutamente respeitadas.

Os espaços públicos são considerados geralmente como sendo todos os locais que não são privados, incluindo espaços particulares (a exemplo do *shopping*), nos quais é permitido o acesso comunitário. Contudo, essa definição não abrange de forma satisfatória o que realmente vem a ser “espaço público”. Os princípios que os definem perpassam pelos estatutos legais, pelas normas comportamentais, mas também por condições profundas relacionadas ao modo como cada segmento social vivencia determinado espaço. Algumas regras do “livre acesso” não são completamente respeitadas no campo da subjetividade. Existem códigos “invisíveis”, como preconceitos e descriminações, que estão na base de dinâmicas próprias a cada espaço, portanto, cada grupo vivência de forma diferenciada.

No espaço público das cidades brasileiras quase não há representações de personalidades negras (D'ADESKY, 2001), seja em monumentos, nos nomes dos logradouros e dos edifícios públicos. Locais de presença negra como igrejas de irmandades religiosas se destacam em algumas cidades dos períodos colonial e imperial, sendo indicadores de uma vivência separada da religião e do espaço, ainda que não totalmente exclusiva.

Desta forma a apropriação do espaço público pela população negra é até muitas vezes dolorosa, pois o racismo é vivenciado no corpo. Os olhares, as piadas são sentidas e vividas a cada dia. Nossa corpo é deste modo, uma prova do racismo, pois experimentamos nele cada preconceito vivido:

Falamos, também, com o nosso corpo pois eles portam os saberes nos gestos. Um negro no Brasil não entra numa agência bancária de cabeça erguida, olhando de um lado para o outro, procurando um amigo. Ele **sabe**, com seu corpo, o racismo que quase sempre o vê como um ladrão, o que pode lhe ser fatal, ou lhe proporcionar mais um momento de humilhação. Esse negro pode até não falar sobre racismo

ou ter participado do movimento negro mas ele, com certeza, sabe o racismo. O negro **sabe** que tem que entrar de cabeça baixa porque a sociedade é racista. (GONÇALVES, 2002, p. 278).

O corpo desta forma se torna um instrumento de poder, visto que “o poder se manifesta por ocasião da relação” (RAFFESTIN, 1993, p. 53), e os encontros e confrontos entre negros e brancos permeiam toda a vida desses dois segmentos. Na elite econômica e política brasileira, o que pode se observa é que geralmente são os homens brancos que estão nos cargos mais elevados e ganhando os mais altos salários. Até mesmo as mulheres brancas muitas vezes não conseguem se alçar a estes postos. É o corpo racializado, objetivado e subjetivado, em face de um quadro desigual.

### **Congada, corporeidade negra e espaço**

O que os componentes da congada falam por intermédio de seus corpos em movimento no espaço urbano? “Os corpos nos trazem o outro como presença e como interrogação” (ARROYO, 2004 p. 129). As danças em louvor a Santa são também expressão da luta pela sobrevivência, dignidade e melhores condições de vida, pelas quais eles passam e seus antepassados passaram.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é um alento para as dificuldades sofridas durante suas vidas. E a expressividade dos corpos através das danças e músicas, a formação da consciência da sociedade, juntamente com o uso do espaço público, perfaz a territorialidade da congada em Catalão.

Os cânticos entoados por vários ternos fazem uma alusão aos sofrimentos enfrentados por eles e seus antepassados longínquos sempre rememorados. Estar presente a cada ano nos festejos da congada é demonstrar que mesmo enfrentando tantos problemas ainda há motivos para se agradecer:

*Quando ouvi a alvorada  
Eu acordei bem cedo*

*Quando ouvi bater as caixa  
Eu me alembrei dos nego*

*Os negros que fá se foram  
Só ficaram na lembrança  
Viva a Nossa senhora  
Das crianças, a esperança*

*Dona Rosalina, ensaio do tenro São Francisco (2007).*

O sofrimento presente nos cânticos por ser mediado e superado pela intermediação de Nossa Senhora do Rosário, elemento de consolo e alegria por parte dos congadeiros. Mesmo com todos os problemas pelos quais passou e passa a população negra, a questão da negritude é louvável:

*Onde tem congada  
É pra lá que eu vou  
Eu sou negro de raça  
Eu sou negro de cor*

*Capitão Reginaldo, ensaio do tenro São Francisco (2007).*

O que pode ser verificado nessa expressão cultural é um efeito oposto desta relação de poder. A população negra através de sua corporeidade promove uma das maiores e mais belas festas culturais do Estado de Goiás, e esta corporeidade é um instrumento de poder do qual as pessoas negras se utilizam para manter sua cultura que, por sua vez, está relacionada com os regulamentos da sociedade, mesmo que em geral não reconhece os modos de vida dessa população. Claval (2001, p. 63) entende cultura como:

[...] a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram. [...]. A cultura transforma-se, também, sob o efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio.

O que é percebido durante todo o período da festa, e mesmo fora dela é que seus agentes, a irmandade, os festeiros, a igreja e a prefeitura, é que ocorre uma relação muitas vezes conflituosas com uma tentativa de controle por parte de uns sobre os outros de maneira nem sempre manifesta, como foi verificado por Brandão (1985, p. 72):

Festas com as dimensões da de Nossa Senhora do Rosário em Catalão oscilam permanentemente entre manter-se sob o controle dos seus próprios agentes (a Congada submetida à hierarquia constitucional e simbólica da própria congada), ou submeter-se seja ao controle de agentes da igreja (a congada praticada segundo as determinações da “parte religiosa” da festa), seja ao controle das autoridades civis (a congada praticada segundo os projetos do prefeito).

A praça em frente da igreja de Nossa Senhora do Rosário é o palco central deste evento. Nela são prestadas as maiores homenagens à santa tanto por parte dos congos quanto dos demais devotos. O que foi percebido por Brandão é que a área da igreja é também a área dos maiores conflitos da festa, visto que estão presentes nela instâncias de poder, o da igreja o da irmandade dos festeiros da prefeitura e de agentes locais (BRANDÃO, 1985). Assim como foi percebido também por Fonseca (2000 p. 58):

A congada por ser uma festa em que o religioso e o profano se funcionam, em que a periferia toma o centro e o poder se desloca, apontando-se em outros agentes, transforma o espaço num elemento que ressignifica a qualidade da percepção, dos juízos e da u-topia o que, verdadeiramente, traduz-se como enriquecimento significativo da participação dos sujeitos na cidade, mas não resolve – e não se dá pára isso – isso problemas sociais antecedentes e subseqüentes da esfera social dos sujeitos envolvidos.

Esta festa realizada em Catalão é um exemplo singular do poder contr-hegemônico da corporeidade negra. Pois:

[...] as relações raciais têm uma nítida dimensão espacial, assim como as relações de gênero são construídas em âmbitos espaciais sobremaneira definidos. Dizendo de outra maneira, os espaços privados e públicos são vividos diferencial e desigualmente por homens e mulheres, qualificando uns de masculino e outros de femininos, e por negros e brancos. Na sociedade brasileira algumas dessas distinções não são exclusivas, o que não quer dizer que não existam (RATTS 2003a, p. 1).

Portanto a congada se apresenta como um elemento de resistência e poder por parte desta população que está presente principalmente nesta parte da festa. Em mais de 130 anos de festa os negros conseguiram expor sua cultura, e através desta fazem com que a cidade a conheça e a respeite. A congada resiste nestes espaços da elite catalana, como manifestação visível, sobretudo corpórea.

Compreendemos, segundo Raffestin, que o espaço é anterior ao território (1993), que o território se apóia no espaço sendo assim uma produção a partir deste. Assim como confirma Souza (2001 p.145-146);

É necessário levar em conta o espaço social, especificamente como território, uma vez que o espaço referencia e condiciona a dinâmica social concreta – seja no sentido de colaborar para instaurar ou reproduzir mecanismos de opressão e dominação, seja no sentido de contribuir para catalisar e balizar a luta por direitos e liberdades.

Neste sentido, podemos falar em territórios negros, fixos ou flexíveis, apropriados pela corporeidade negra. Na Congada de Catalão observamos um território que é demarcado através da corporeidade que compreende não somente o corpo em movimento, mas todas as suas expressões como danças e músicas. Este território se expressa através de uma territorialidade visto que “qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações” (RAFFESTIN, 1993, p. 144).

A expressividade da Congada de Catalão é notada a cada ano pelas características particulares, pois entendemos que o significado da festa para cada participante é singular, pois a cada ano seus agentes vivem a festa perfazendo uma territorialidade. A territorialidade, como indica Raffestin (1993 p. 158) “adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral”. Desta maneira ocorre um processo de identificação com este território assim como afirma Haesbaert (1999 pg. 185-186):

Produto e produtor de identidade, o território não é apenas um “ter”, mediador de relações de poder (político-econômico) onde o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. O

território compõe também o “ser” de cada grupo social, por mais que a sua cartografia seja reticulada, sobreposta e/ou descontínua.

A territorialidade da congada é percebida em locais como a praça acima mencionada, na igreja de Nossa Senhora Rosário, no Centro Folclórico (onde são realizados cafés, almoços e jantares durante a festa), na casa do capitão de cada terno onde ocorrem os ensaios e em algumas ruas (que compõem os trajetos percorridos nas visitas dos ternos e em outros cortejos).

A casa do capitão é um dos locais aos quais percebemos a territorialidade da congada. A residência do capitão é um ponto de apoio para os dançadores do terno. A sua casa passa desta forma a ser parte do território da congada. Para os ensaios o capitão utiliza o quintal de sua casa e quando este não comporta tamanha quantidade de pessoas os ensaios ocorrem na rua defronte a residência esta também se torna importante para os congueiros. É na casa do capitão que se guardam as caixas e os outros instrumentos musicais, além de símbolos como o bastão.

Durante a festa diversas ruas são utilizadas para os trajetos da congada estas também fazem parte da territorialidade da congada. São territorialidades moveis, pois não as ruas utilizadas todos os anos não são as mesmas, estas podem variar de acordo com a casa dos festeiros, ou o trajeto das procissões.

### Considerações finais

Somos todos iguais enquanto seres humanos, mas sendo o corpo atravessado pela história, o seu movimento possui uma lógica interna ligada às condições externas. A população negra tem em sua história a realidade de um racismo velado. Assim como afirma Santos (2002) “A chamada boa sociedade parece considerar que há um lugar predeterminado, lá em baixo, para os negros e assim tranquilamente se comporta”. Temos ainda segundo o mesmo autor (SANTOS, 2000 p. 161) um “apartheid à brasileira”, do qual não se falava, pois no discurso esta discriminação não existe.

Apesar de relativos avanços a história da população negra brasileira ainda materializa desigualdades entre negros e brancos nesta sociedade, marcada principalmente por preconceitos e ideários racistas que perpassam por todas as instâncias da sociedade. É papel do intelectual se contrapor a esta ideologia racista “ser intelectual é exercer diariamente rebeldia contra conceitos assentados, tornados respeitáveis mais falsos” (SANTOS 1997), para que assim possamos realmente pensar em uma sociedade mais igualitária.

Para a população negra algumas vitórias foram conquistadas, no campo jurídico e em reconhecimento cultural, mas isso é pouco se considerarmos toda sua história. Como afirma Santos (2002 p. 156):

Faltam muitas coisas para ultrapassar o palavrório retórico e os gestos cerimoniais e alcançar uma ação política consequente. Ou os negros deverão esperar mais outro século para obter o direito a uma participação plena na vida nacional?

Na cidade de Catalão a congada se apresenta não somente como uma festa religiosa, mas também como uma manifestação de cultura negra, na qual se tem estabelecido relações de poder, entre os diversos componentes da festa (irmãdade, festeiros, comerciantes, pesquisadores, igreja). A corporeidade dos sujeitos da congada é expressa através de uma territorialidade, a qual produz um processo de identificação com este território. A identidade territorial dos sujeitos da congada se dá frente ao processo histórico, com 130 anos a festa é hoje a maior manifestação da cultura negra no Estado de Goiás.

Da mesma forma os integrantes da congada sabem que são discriminados e vítimas de racismo e que têm um poderoso instrumento para lutar contra isto. Por ter a cidade toda voltada para si durante o período da festa, estes a utilizam também para que, por meio da festa e mais especificamente da música e da dança, alcancem um maior número de pessoas. Fazer a congada é um ato de resistência, uma afirmação da existência e da liberdade corporal, de uma corporeidade negra territorializada.

## REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Alonso de. **Etnografia da prática escolar**. Campinas: Papirus, 1995.
- ARROYO, Miguel G. **Imagens quebradas**: trajetórias e tempos de alunos e mestres. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo de Preto**. Rio de Janeiro, FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore. Goiânia: UFG, 1985.
- CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Tradução de Luiz F. Pimenta e Margareth de C. A. Pimenta. 2. ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 2001.
- D'ADESKY, Jacques. O acesso diferenciado aos modos de representação afro-brasileira no espaço público. In: **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 119-131.
- DEUS, João Batista de. **A urbanização em Goiás**: O caso de Catalão. 1996. Dissertação (Mestrado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FONSECA, Cláudio Luiz Abreu. **As práticas discursivas dos sujeitos da congada e da festa de Nossa Senhora do Rosário de Catalão-GO**. 2000. Dissertação (Mestrado em Letras e Lingüística). Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
- GOMES, Paulo César da Costa. A cultura pública e o espaço: desafios metodológicos. In: ROSENDAHL, Z; CORREA, R. Lobato. **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 93-113.
- A condição urbana**: ensaios de geopolítica da cidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2002.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. A invenção de novas geografias. In: **Territórios**. Programa de pós-graduação em geografia. UFF/AGB. Niterói, 2002, p. 257-284.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Ciências sociais hoje**. ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), 1984, p. 223-244.
- HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: **Manifestações da cultura no espaço**. ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato Corrêa (Org.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 169-190.
- PAULA, Maria Helena de. **Cantigas das Congadas de Catalão**: aspectos lingüísticos e identidade cultural. 2000. Dissertação (Mestrado em Letras e Lingüística). Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Ática, 1993.

RATTS, Alecsandro J. P. **Gênero, raça e espaço:** trajetórias de mulheres negras. Comunicação apresentada no 27º Encontro Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais). Caxambu: ANPOCS, 2003a.

\_\_\_\_\_ A geografia entre aldeias e quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: **Geografia:** leituras culturais. ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro J. P. Goiânia, 2003b, v.1, p.29-48.

\_\_\_\_\_ As etnias e os outros: as espacialidades dos encontros/confrontos. **Espaço e cultura**, Rio de Janeiro, nº 17-18, jan/dez.2004, p. 77-88.

SANTOS, Milton. As exclusões da globalização: pobres e negros. In: FERREIRA, Antônio Mário (Org.). **Na própria pele:** os negros no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, CORAG/Secretaria de estado da Cultura 1999, p. 9-20.

\_\_\_\_\_ Ser negro no Brasil hoje. In: **O país distorcido:** o Brasil, a globalização e a cidadania. São Paulo: Publifolha, 2002, p. 157-161.

\_\_\_\_\_ **Ser intelectual na era da globalização.** São Paulo, 1997. Conferência na cerimônia de outorga do título de Professor Emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. (Mimeo).

SEABRA, Odete Carvalho de Lima. A insurreição do uso. In: MARTINS, José de Souza. **Henri Lefebvre e o retorno à dialética.** São Paulo: Hucitec, 1996, p. 71 – 86.

SILVA, Martiniano José da. **Racismo à brasileira:** raízes históricas – um novo nível de reflexão sobre a história do Brasil. 3. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 1995.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Território do outro, problemática do mesmo? Princípio da autonomia e a superação da dicotomia universalismo ético versus relativismo cultural. In: **Religião, identidade e território.** ROSENDALH, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato Corrêa (Org.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 145-176.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira:** uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Fundação Ford, 2003.

Recebido para publicação em agosto de 2008

Aceito para publicação em outubro de 2008