

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO INTERINSTITUCIONAL EM SOCIOLOGIA**

ADRIANA NOLIBOS BACCIN

**REPRESENTAÇÃO DO CORPO DO HOMEM NEGRO NA DANÇA: VISIBILIDADE E
RACIALIZAÇÃO ACERCA DO GRUPO DE DANÇA CONTEMPORÂNEA “FILHOS
DE AFRODITE” UNEMAT/CÁCERES-MT**

São Carlos-SP

2020

ADRIANA NOLIBOS BACCIN

**REPRESENTAÇÃO DO CORPO DO HOMEM NEGRO NA DANÇA: VISIBILIDADE E
RACIALIZAÇÃO ACERCA DO GRUPO DE DANÇA CONTEMPORÂNEA “FILHOS
DE AFRODITE” UNEMAT/CÁCERES-MT**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS), da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), como requisito parcial à obtenção de Título de Doutora em Sociologia.

Linha de Pesquisa: Cultura, diferença e desigualdades.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Leite Júnior

São Carlos-SP

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Adriana Nolibos Baccin, realizada em 02/10/2020.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Jorge Leite Junior (UFSCar)

Prof. Dr. Elton Bruno Soares de Siqueira (UFPE)

Prof. Dr. Osmundo Santos de Araujo Pinho (UFRB)

Profa. Dra. Priscila Martins Medeiros (UFSCar)

Prof. Dr. Valter Roberto Silverio (UFSCar)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.
O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

FICHA CATALOGRÁFICA

Adriana Nolibos, Baccin

Representação do corpo do homem negro na dança :
Visibilidade e racialização acerca do grupo de dança
contemporânea "Filhos de Afrodite" Unemat/Cáceres -
MT / Baccin Adriana Nolibos -- 2020.
189f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Jorge Leite Júnior
Banca Examinadora: Profa. Dra. Priscila Martins
Medeiros, Prof. Dr. Elton Bruno Soares de Siqueira, Prof.
Dr. Osmundo Santos de Araújo Pinho, Prof. Dr. Valter
Roberto Silvério
Bibliografia

1. Sociologia; Educação Física; Dança;. I. Adriana
Nolibos, Baccin. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

AGRADECIMENTOS À CAPES E/OU GRUPOS DE PESQUISA

Grupos de Pesquisa:

Sexualidade, Entretenimento e Corpo. Sob a Coordenação do Prof. Dr.

Jorge Leite-Júnior/UFSCar;

Diferença, Raça, Gênero e Corpo (DRaGC). Sob a Coordenação da Profa.

Dnda. Adriana Nolibos Baccin/Unemat.

Dedico esta Tese de Doutorado aos meus filhos, Guilherme (branco) e João Francisco (negro), os homens da minha vida, minhas dores, minhas cores e meus amores, os quais as vivências das masculinidades serão suas escolhas e suas (re)(des)construções; e que suas diferenças sejam motivo de luta por justiça social e equidade racial.

AGRADECIMENTOS

A todas as mulheres que lutaram para que outras, como eu, pudessem ter o direito de ler, escrever, votar, profissionalizar-se, estudar e trabalhar. Conhecimento e independência financeira são passos largos contra a violência de gênero.

À minha mãe, **Antonia Maria Nolibos Baccin**, que junto ao meu paizinho **Alvino Taschetto Baccin** (*in memoriam*), mesmo com poucos recursos, anos atrás, terem dado total prioridade aos meus estudos. Isso, certamente, mudou minha vida; Obrigada!

À minha irmã **Alviana Baccin dos Santos** pelo apoio, junto à minha sobrinha-afilhada **Andressa Baccin dos Santos**, e seu esposo **Rodrigo Moraes**, que mesmo à distância, sempre se fizeram muito presentes. Talvez se vocês tivessem se distanciado eu não teria superado vários dos problemas pelos quais passei nesse último ano.

Ao **pai** e aos **avós paternos** de João Francisco, meu filho, que na fase de estágio obrigatório, em São Carlos-SP, ficaram com meus filhos em Mato Grosso, Guilherme, na época, com 9 anos e João Francisco com 6 meses. (Fase, indiscutivelmente, mais difícil da minha vida!).

Ao amigo **Valmir da Silva** que abriu, generosamente, as portas de sua casa, em Pipa-RN, para que eu pudesse ter paz para escrever na “reta final”. Sim, a Tese foi escrita, em boa parte, de frente pro mar! Sua amizade, dedicação, companheirismo... fazendo, inclusive, nossas comidas (pra mim e meus filhos) para que eu pudesse me dedicar à escrita. Sua energia junto à do mar, inspiraram-me a dar continuidade a este trabalho em meio à toda turbulência pela qual eu passava. Obrigada não somente pelo acolhimento, mas pelo carinho e paciência com meus filhos, isso foi para além da Tese.

Aos/às amigxs de Pipa, **Sanzia** e **Rogério**, pelo compartilhamento de alegrias e tristezas, durante minha estada no Rio Grande do Norte. Meu muito obrigada pela amizade e sensibilidade para comigo e meus filhos. Vocês são luz!

Às colegas de Doutorado, **Ivone**, **Dilma**, **Ariele** e **Christiane**, que na fase difícil do Estágio de Doutorado, em São Carlos, fizeram-se presentes e companheiras. Obrigada, belas!

À amiga **Zilma Mendes** (Cida/Cidoca), ex-aluna, ex-orientanda, amiga, e, agora, madrinha de João Francisco; meus braços direito e esquerdo nesses quatro/cinco anos. Sem teu apoio e do **Vilmon** talvez eu não teria conseguido. Obrigada por me “lerem”, me entenderem, me ajudarem,

não só a mim, mas aos meus filhos. E ao “Seu” Casemiro e “Dona” Ana, umas das pessoas mais admiráveis que já conheci, que, generosamente, acolheram-me como filha em Mato Grosso. A elxs, meu eterno agradecimento.

À minha terapeuta, Psicóloga Bárbara Stephanie Ramos Koschmieder, pelo apoio e reflexões nesses últimos anos. Obrigada por compartilhar teus estudos e tua sensibilidade comigo!

Às **professoras** e **professores** que a vida me deu de presente. Foram poucos, senão raros exemplos ruins que tive. Tive muitxs professorxs excelentes, que as Universidades Públicas (UFMS e UFSCar) me proporcionaram. Tenho muita sorte/escolha por estar sempre perto dxs melhores. São e sempre serão minhas inspirações, desde a Graduação, Especialização, Mestrado e agora, Doutorado.

À banca **Professora Doutora Priscila Medeiros e Professor Doutor Elton Bruno (qualificação e defesa final), Professor Doutor Osmundo Pinho, Professor Doutor Valter Silvério, Professor Paulo Alberto (banca final)**, maravilhosxs e de excelência nas temáticas que estudo. Sei o quanto os diálogos e contribuições me fizeram/farão uma profissional melhor. Obrigada pelo carinho, conhecimento compartilhado e dedicação.

Ao meu orientador, **Professor Doutor Jorge Leite Júnior**, palavras não bastam para agradecer o quanto foste Mestre de verdade. Creio que não tens ideia da dimensão da tua contribuição Humana e formativa para comigo. Orientou-me de forma dedicada, inteligente e, ao mesmo tempo, sensível... entendia cada momento turbulento que passei (sem eu precisar falar), na vida pessoal e profissional nesses quatro longos anos de doutoramento. Compreensível. Realista. Incentivador... Inspirador... OBRIGADA! Não tenho dúvidas do quanto o teu apoio e tua condução generosa na orientação foram decisivos para eu seguir com a Tese. A ti, meu maior obrigada! Obrigada!

A mim, por não ter desistido (com sorte em ser rodeada de pessoas generosas). Gravidez, (bebê durante o Doutorado e um filho pré-adolescente), separação, depressão, perdas e solidão nesses anos de Doutorado, tornaram-me ainda mais forte. Estou realizada por ter conseguido fazer uma pesquisa que, mesmo com suas limitações, em vários momentos, emocionou-me, desestabilizou-me e tornou-me uma pessoa/profissional mais humana.

“Mais importante do que agir sobre as representações corporais e sobre a cultura inscrita nesses corpos, é agir pelo corpo, na cultura”.

(PAUL B. PRECIADO, 2008).

RESUMO

A presente pesquisa teve como ponto chave, identificar e analisar os possíveis conflitos que emergem das representações dos corpos dos homens na dança, no que tange às diferenças de gênero, raça e sexualidade. Os homens partícipes dessa Tese fazem parte do grupo de dança contemporânea intitulado “Filhos de Afrodite” e são/foram todos acadêmicos do Curso de Licenciatura em Educação Física (EF), da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), Câmpus Universitário “Jane Vanini”, em Cáceres-MT. Temos como aporte, à discussão, as (des)construções de masculinidade(s) e feminilidade(s), às quais o corpo é generificado e generificador; a racialização e suas imbricações com a sexualidade; e, a dança, como uma prática corpóreo-social sistematizada histórica e culturalmente. Além disso, pretendemos pensar em relação às construções de subjetividades, constituintes *de* e *sobre* o corpo desses homens as quais se materializam no mundo social. A pesquisa ancora-se em constante diálogo com Michel Foucault (2006; 2005; 2004; 1996; 1994; 1987; 1985; 1984), Judith Lynne Hanna (1999), Raewin Connell (1995a; 1995b; 1993; 1987) Connell e Messerschmidt (2013a), Connell, Hamlin e Vanderberghe (2013b), Connell e Hamlin (2000), Connell e Dowsett (1992), Frantz Fanon (2008; 1980; 1979), Stuart Hall (2005; 2003; 2000; 1997a, 1997b; 1996), entre outros, os quais trabalham com a dança e as diferenças marcadas através da racialização, sexualidade e generificação de corpos e as relações de poder. Como escolhas metodológicas, além do referencial atualizado sobre as temáticas, foram utilizadas estratégias como observação participante, questionários, rodas de conversa, e, principalmente, diários de campo, assim como, registros das apresentações do grupo em estudo. A raça e a sexualidade, imbricadas, levaram a uma estigmatização em relação ao corpo desses homens, marcando não somente os homens negros do grupo como os mais sensuais e belos, reafirmando questões de preconceitos estruturais em relação à sexualização da raça, mas também, a uma discussão sobre o corpo desses homens e o corpo da mulher branca que os dirige. Outra questão fundamental, a qual fora inicialmente levantada, foi a afirmação da violência de gênero naturalizada através da sexualização com/entre os participantes do grupo de dança, no curso de Educação Física da Unemat e nas “avaliações” feitas pelo público que os assistiu.

Palavras-chave: Representação de Corpo; Racialização; Masculinidade(s); Sexualidade(s); Dança.

ABSTRACT

The key point of this research was to identify and analyze the possible conflicts that emerge from the representations of men's bodies in dance, concerning to the differences of gender, race and sexuality. The men who participated in this thesis are part of the contemporary dance group entitled “Filhos de Afrodite” (Sons of Aphrodite) and are/were all academics of the Degree Course in Physical Education at the State University of Mato Grosso (Unemat), University Campus “*Jane Vanini*” in Cáceres-MT. We have as contribution, to the discussion, the (dis)constructions of masculinity(ies) and femininity(ies), to which the body is genderized and genderizer; the racialization and its imbrications with the sexuality; and, the dance, as a corporeal-social practice historical and culturally systematized. In addition, we intend to think in relation to the constructions of subjectivities, constituents *of* and *about* the body of these men. The research is based on constant dialogue with Michel Foucault (2006; 2005; 2004; 1996; 1994; 1987; 1985; 1984) , Judith Lynne Hanna (1999), Raewin Connell (1995a; 1995b; 1993; 1987) Connell and Messerschmidt (2013a), Connell, Hamlin and Vanderberghe (2013b), Connell and Hamlin (2000), Connell and Dowsett (1992), Frantz Fanon (2008); 1980; 1979), Stuart Hall (2005; 2003; 2000; 1997a, 1997b; 1996), among others, which work with dance and the differences marked by racialization, sexuality and the generification of bodies and power relations. As methodological choices, in addition to the updated reference on the themes, strategies were used such as participant observation, questionnaires, conversation circles, and, mainly, field diaries, as well as records of the presentations of the group under study. Race and sexuality, intertwined, led to stigmatization in relation to the body of these men, marking not only the black men of the group as the most sensual and beautiful, reaffirming questions of structural prejudices in relation to the sexualization of the race, but also, the a discussion about the body of these men and the body of the white woman who runs them. Another fundamental issue, which was initially raised, was the affirmation of naturalized gender violence through sexualization with / among the dance group participants, in the Physical Education course at Unemat and in the “evaluations” made by the audience that attended them.

Keywords: Body Representation; Racialization; Masculinity(ies); Sexuality(ies); Dance.

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E SÍMBOLOS

BNCC	Base Nacional Comum Curricular;
CND	Conselho Nacional de Desporto;
DCN-ERER	Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana;
DRaGC	Diferença, Raça, Gênero e Corpo;
EF	Educação Física;
EPT	Esporte Para Todos;
FIPe	Festival Internacional de Pesca Esportiva;
FNB	Frente Negra Brasileira;
GECORDa	Grupo de Estudos Corpo, Relações de Gênero, Raça e Dança;
GEFRON	Polícia de Fronteira;
LDBEN	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional;
MT	Mato Grosso;
ONU	Organização das Nações Unidas;
PCN's	Parâmetros Curriculares Nacionais;
PEA	População Economicamente Ativa;
PIH	Patrimônio Imaterial da Humanidade;
PM	Polícia Militar/Policiais Militares;
Pnad	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios;
PNEF	Plano Nacional de Educação Física;
TEM	Teatro Experimental do Negro;
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais;
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro;
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos;
Unemat	Universidade do Estado de Mato Grosso – <i>Carlos Alberto Reyes Maldonado</i> .
UPPS	Unidades de Polícia Pacificadora;

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Pose Inicial (Mostra Semestral de Dança/Unemat/Cáceres-MT)	544
Fotografia 2 – Mostra Semestral de Dança (Momento da Coreografia “Livre”)	634
Fotografia 3 – Passo de Balé Clássico (Mostra Semestral de Dança, 2015).....	745
Fotografia 4 – Passos de Dança a Dois (Mostra Semestral de Dança, 2015)	766
Fotografia 5 – Dança do Chorado-MT.....	844
Fotografia 6 – Dança do Chorado-MT.....	845
Fotografia 7 – Siriri-MT.....	845
Fotografia 8 – Siriri-MT.....	856
Fotografia 9 – Cururu-MT.....	856
Fotografia 10 – Cururu-MT.....	867
Fotografia 11 – Rasqueado-MT.....	867
Fotografia 12 – Rasqueado-MT.....	878
Fotografia 13 - Pose Final do Grupo.....	117
Fotografia 14 – Pose Inicial do Grupo	120
Fotografia 15 – Terceira Apresentação do Grupo	121
Fotografia 16 – Mostra de Dança do Curso de Educação Física/Unemat, em 2015	131
Fotografia 17 – Movimento de Balé no FIPE, em 2015.....	131
Fotografia 18 – Movimento de Dança Contemporânea no FIPE, em 2015.....	132
Fotografia 19 – Dança a Dois na Apresentação de Encerramento do FIPE, em 2015	132
Fotografia 20 – Ensaio Geral na Sala de Dança, em 2015	135
Fotografia 21 – Preparação dos Rapazes no Camarim à Apresentação no FIPE.....	139
Fotografia 22 – Apresentação na Mostra de Dança e Ginástica do Curso de Educação Física/Unemat, em 2015.....	145
Fotografia 23 – Maquiagem no Camarim do FIPE, em 2015	147

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Identificação do Grupo.....	114-114
--	---------

SCRIPT¹

SUMÁRIO

PROSCÊNIO	17
1 BASTIDORES: A EDUCAÇÃO FÍSICA E AS CONSTRUÇÕES DAS DIFERENÇAS	31
1.1 Biomasculinidade e Virilidade na construção da Educação Física no Brasil	44
1.1.1 Biomasculinidade negra invisibilizada na Educação Física no Brasil	50
1.2 Militarização da/na Educação Física	57
1.2.1 Militarismo e masculinidade: a Educação Física em Cáceres-MT	64
2 ENSAIO: A DANÇA NA EDUCAÇÃO FÍSICA E AS PRÁTICAS (DES)NORMALIZADORAS DA(S) DIFERENÇA(S)	73
2.1 Danças Tradicionais de Mato Grosso	82
3 O ESPETÁCULO: CORPOS RACIALIZADOS NA DANÇA	89
3.1 Construção e representação de corpos racializados	89
3.2 Sexualização da raça e racialização do sexo na dança	102
3.2.1 O Grupo de Dança Contemporânea “Filhos de Afrodite”: Racialização corporificada através da Dança, na Educação Física	105
3.2.1.1 O “tablado” e os bailarinos	108
3.2.1.2 Escolhas corporificadas	119
3.2.1.3 A coreografia “feminilizada”	129
3.2.1.4 Figurino (im)(ex)posto	136
3.2.1.5 O camarim, as apresentações e suas representações racializadas	144
4 O DESMONTAR DO PALCO: MÁSCARAS DE RACIALIZAÇÃO NA DANÇA NA EDUCAÇÃO FÍSICA/NOTAS DE UM ESPETÁCULO NÃO TÃO FELIZ	157
5 BIBLIOGRAFIA (ROTEIRISTAS/REFERENCIAIS)	166
6. ELEMENTOS CENOGRÁFICOS	184

¹ Já é sabido pois trata-se de uma práxis dos trabalhos científicos suas ordens no decorrer da escrita, tais como sumário, resumos, introdução, desenvolvimentos e seus capítulos, considerações, referências e apêndices, porém, aqui, tratarei seus nomes e sua ordenação com **metáforas relacionadas à Arte**, mas especificamente ao espetáculo de dança do grupo “Filhos de Afrodite”, fazendo referência e porque não dizer homenagem ao grupo de dança contemporânea composto apenas por homens, os quais me provocaram à realização desta pesquisa. **(Grifo nosso)**.

6.1 Questionário “Filhos de Afrodite” em 2017	184
6.2 Questionário “Filhos de Afrodite” em 2019	186
7 PÓS-CRÉDITOS: DIVAGAÇÕES E DEVANEIOS DE UMA DIRETORA DISLÉXICA ...	188

PROSCÊNIO

*A explosão não vai acontecer hoje.
 Ainda é muito cedo... ou tarde demais.
 Não venho armado de verdades decisivas.
 Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais.
 Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom
 que certas coisas sejam ditas.
 Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las.
 Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida.
 Faz tanto tempo... Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou.
 E muito menos aqueles a quem ela se destina.
 E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste
 mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo.
 Em direção a um novo humanismo...
 À compreensão dos homens...
 (FRANTZ FANON², 2008, p. 25).*

A presente pesquisa vem sendo pensada desde meu ingresso como docente no ensino superior, em março de 2014, porém, as teorias que a embasam, perpassam desde minha graduação e especialização, até o mestrado, intervindo, diretamente, também, nas orientações e nos projetos,³ os quais coordeno/coordenei e/ou participo/participei na Universidade do Estado de Mato Grosso – *Carlos Alberto Reyes Maldonado* (Unemat), desde o ano de 2014, até o presente momento.

A temática relações de gênero, junto às discussões sobre corpo e performatividade na dança, tomaram mais espaço em minha formação/docência, ao deparar-me com conflitos, muitas vezes, explicitados no interior das disciplinas às quais ministro/ministrei, quais sejam: Dança, Ginástica,

² Toda a primeira vez que for mencionadx umx, autorx, será colocado seu primeiro nome a fim de respeitar sua escolha de gênero/nome social, e, para que, principalmente, nomes de mulheres (cis ou trans), apareçam no corpo da pesquisa.

³ “O corpo do homem no palco da dança: implicações nas masculinidades e nas relações de gênero” (Projeto de Extensão e o responsável pela inquietação em relação à temática proposta nesta pesquisa/Apêndice 3); “Corpo, mulheres e a dança: feminismos, linguagens e performatividades na formação docente” (Projeto de Pesquisa); Dançarte (Projeto de Extensão); Teatrança (Projeto de Extensão); “Corpo, cultura e Educação Física: formação docente e possibilidades de resistência” (Projeto de Pesquisa). Todos os projetos foram institucionalizados, finalizados e não reeditados em função do afastamento da pesquisadora para o doutorado.

Prática Curricular e Etnocorporeidade. Contudo, foi na disciplina de Dança, no primeiro semestre de 2015, com uma turma do 3º semestre do Curso de Licenciatura em Educação Física (EF) da Unemat, Câmpus Universitário “Jane Vanini”, que as discussões referentes a homens e masculinidades na dança implodiram, causando um certo desconforto por parte de vários estudantes daquele semestre.

Ao apresentar as temáticas da disciplina e seus trabalhos teórico-práticos, a serem desenvolvidos durante o semestre, juntamente às discussões relacionadas aos temas transversais, tais como as relações de gênero (na dança), alguns estudantes ficaram incomodados, enquanto outros (e estou falando das manifestações dos homens daquele espaço), propuseram que eu fizesse um grupo de dança composto apenas por homens do curso de EF/Unemat/Cáceres-Mato Grosso (MT), para que pudéssemos, não somente trabalharmos questões práticas relacionadas à dança, mas também, conceitos e discussões sobre masculinidades para, posteriormente, o grupo levar as apresentações/resultados, em forma de oficinas, às escolas municipais de Cáceres.

Ou seja, poderíamos, então, levar essas práticas corporais das diferentes modalidades de dança, junto às discussões sobre homens e masculinidades na dança. Dessa forma, surgiu o projeto de extensão, coordenado por mim, objetivando discutir todas essas questões, juntamente com a formação/criação do grupo de dança contemporânea intitulado “Filhos de Afrodite”, o qual inquietou a presente pesquisa, detalhado mais adiante, em virtude de ele ser o recorte focal desta Tese.

Sempre acreditei ser importante o debate sobre gênero, raça e sexualidade junto aos conteúdos didático-pedagógicos da matriz curricular do curso de EF, pois além de ser necessário à construção do conhecimento dxs⁴ acadêmicxs, xs quais serão professorxs e precisarão dar conta de uma série de conflitos sociais, sejam eles de gênero, raça, classe, religião, etc., explicitados no interior das escolas e na convivência entre seus pares. A Escola e a Universidade, muitas vezes, segregam grupos e reforçam padrões e normalizações que precisam ser trazidos à discussão, ou ainda, negligenciam a/o ajuda/apoio em relação aos conflitos a respeito dessas temáticas.

Alguns/mas colegas de profissão trabalham, ainda, com um imaginário colonial, racista e sexista que, em geral, associa competência, bons rendimentos, dedicação e “mérito” às condições

⁴ Em alguns momentos, principalmente quando for citada a primeira pessoa do plural, usarei “x” no lugar dos artigos de desinência de gênero “a/as” ou “o/os”, para me referir a homens e mulheres na mesma frase, tendo em vista que a Língua Portuguesa tem, como Norma Padrão, o uso “masculino” para se referir ao plural de todos os sexos.

como Branquitude⁵, Masculinidade, Heterossexualidade⁶ e Cisnormatividade⁷, problematizadas e dialogadas, também, nesta pesquisa. Portanto, entender como algumas dinâmicas de conflitos raciais, de gênero e sexuais, neste caso, na dança, são essenciais à compreensão de várias formas de opressão, vistas e reforçadas nesses e em outros espaços formativos.

A compreensão de que gênero, sexualidade e raça são relacionais e fundamentam as identidades nacionais e as relações de poder, é fundamental. Os aspectos hegemônicos e subalternos não são antíteses, mas complementares, senão interdependentes. Trabalhamos, aqui, com uma perspectiva interseccional, que aborda o modo como os processos históricos constituem essas categorias.

Nesse debate, a diferença é entendida como algo que se constitui relacionamente e subalternamente às identidades hegemônicas, às quais se configuraram em sociedades capitalistas, marcadas pela colonialidade e dominação masculina na figura do homem, branco, ocidental,

⁵ Deivison Faustino (2017), chama atenção em três aspectos, relacionando Fanon, quando menciona o conceito de branquitude, sobretudo no que tange à construção relacionada do Eu e do Outro, o primeiro ponto que o autor cita é a importância de “discutir as contribuições dos estudos sobre identidade branca ao entendimento das relações raciais no Brasil [...] em seguida, para problematizar as relações entre a branquitude e os padrões coloniais de poder que se estabeleceram sobre a produção de conhecimento modernos [...] enquanto o terceiro nos leva a aproximar Fanon das reflexões sobre patologia social do branco” (p. 126). A branquitude é relacional e para pensar sobre ela, temos que perceber as relações entre brancos e não brancos” (Liv SOVIK, 2017, p. 141). Porém, “vale notar que branquitude e negritude não podem ser consideradas equivalentes, uma vez que não se encontram em uma condição de uma igualdade social e teórica, logo não há uma relação paritária e sim, uma relação hierárquica construída socialmente. Em particular, a noção de ‘negritude’ se configura nos países africanos e naqueles que a diáspora africana, inextricavelmente ancorada no conjunto de lutas políticas e formas de resistência cultural ao domínio colonial e racista. Já a noção de ‘branquitude’, mesmo em suas diversidades históricas e culturais, é parte ativa do racismo (Valeria COROSSACZ, 2017, p. 198). Ver mais em “Branquitude; estudos sobre a identidade branca no Brasil”, organizado por Tânia Mara Pedroso Müller e Lourenço Cardoso. 1. Ed. Curitiba: Appris, 2017.

⁶ Sobre heterossexualidade discorrerei junto a Miskolci. O autor faz uso da psicanálise em seu estudo para apontar a necessidade de historicizar suas características analíticas até as críticas feministas e *Queer* contemporâneas “que buscam estender a psicanálise para além de seu horizonte delimitado pela (heteros)sexualidade”. A intenção aqui será de “fugir a qualquer aplicação mecânica da psicanálise ao social, antes associar seu uso contemporâneo – histórico e sociológico – em análises que pretendem vincular experiências privadas e públicas como parte da mesma dinâmica” (MISKOLCI, 2012, p. 64).

⁷ “[...] falando sobre a questão cis e trans, alude ao “isomerismo geométrico em Química Orgânica, onde ‘cis’ são os átomos que, quando uma molécula é dividida ao meio, permanecem do mesmo lado e ‘trans’ são aqueles que permanecem em lados opostos. Assim, no campo do gênero humano, partindo de uma referência marcada pelo determinismo biológico: mulher = vagina e pênis = homem, ‘cis’ seria a pessoa cujo sexo e genitália designados desde o nascimento ser equivalente – o que não estaria muito longe do isomerismo geométrico” [...] Xs autorxs comentam, junto à Jaqueline Gomes de Jesus (2012), propondo alguns avanços na compreensão deste, além dos marcadores biológicos que serviram de base à compreensão do gênero como categoria. Cisgênero teria um significado mais amplo, se tomado como um termo genérico, mesmo que designe pessoas que se identifiquem com o sexo atribuído a eles desde o nascimento, mas isso não os definiria como identidades essencializadas. Transgêneros, então, segundo o autor, seria quem escapasse dessa linearidade imposta pelo determinismo biológico entre identidade de gênero e genitália, enfim, qualquer pessoa que transcende os padrões de gênero estabelecidos: travestis e pessoas transexuais, entre outras. Assim, ambos indicam uma experiência de identificação de gênero” (MISKOLCI, 2012, p. 78, tradução nossa).

heterossexual e burguês. Trata-se do resultado de uma constituição histórica “da designação do outro, da atribuição de características que distinguem categorias de pessoas a partir de uma norma presumida, e, muitas vezes, não explicitada” (Joan SCOTT, 1998, p. 298).

Na perspectiva das diferenças, compreendem-se as relações de poder de forma mais dinâmica e a sociedade como inerentemente um espaço de divergência entre diferentes perspectivas e valores (Richard MISKOLCI; Jorge LEITE-JÚNIOR, 2014, p. 10).

Tendo como base as diferenças sociais que são/foram construídas historicamente, dialogo com alguns conceitos e autorxs necessários para pensar *como* ou *se* as categorias de gênero, raça e sexualidade subjetivam e corporificam homens na dança. Assim sendo, dialogo, neste trabalho, com o conceito de Corpo enquanto categoria cultural, antropológica e sociológica, conforme Marcel Mauss (1974), Michel Foucault (1984; 1985), Merleau Ponty (1996) e Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello (2012), que dialogam no livro intitulado “História do Corpo”, ao dizerem que, o corpo, seja como for, permanece como “ponto-fronteira” entre o social e o sujeito.

Aliás, é exatamente porque foram sempre foram mais especificados os jogos sobre as aparências, o controle das decências e das expressões, em outras palavras a vigilância, impulsos e coisas do corpo, que foi possível multiplicar os comportamentos submissos ao íntimo, as experiências incomunicáveis, as vigilâncias mais profundas das sensações internas e dos fenômenos da consciência. O sujeito ocidental, é preciso dizê-lo, também é o resultado de um intenso trabalho do corpo (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2012, p. 13).

O mundo “lido” pelo corpo: da lentidão à velocidade, do retrato pintado ao retrato fotográfico, dos cuidados individuais à (tentativa) da preservação coletiva, da cozinha à gastronomia, da sexualidade moralizada (com influência, até hoje, das religiões) à sexualidade psicologizada; essas e outras manifestações sociais trazem consequências totalmente físicas sobre a imagem do corpo, em relação às doenças, aos regimes e aos temperamentos.

Por outro lado, conforme Corbin, Courtine e Vigarello (2012), trata-se de um trabalho mais sombrio do que fora evocado por Foucault (2012):

[...] o de um corpo concebido como alvo do poder, objeto tão profundamente investido e modelado por ele que segrega uma visão do mundo e do social. O corpo sujeito à normas é inclusive um corpo ‘corrigido’, no qual a sujeição física produz uma consciência também ela subjugada (FOUCAULT, 2012, p. 10).

Daí a visão de tornar corpos úteis e dóceis, substituindo às apreensões de corpo quase violentas no começo da modernidade (...), ainda que de maneira discreta e calculada. A história do corpo feminino, segundo Corbin, Courtine e Vigarello (2012), mostrou muito mais esse controle do que em relação ao corpo masculino ao longo dos séculos. A exigência a elas (nós) é de uma história de dominação na qual os simples critérios da estética já são reveladores:

[...] a exigência tradicional por uma beleza sempre ‘pudica’, virginal e vigiada, impõem-se por muito tempo. [...]. A história do corpo, em outras palavras, não poderia escapar à história do modelo de gêneros e de identidades (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2012, p. 13).

Acredito que perpassa, também, à história da racialização no mundo ocidental. Como dito, as discussões sobre masculinidades/construção das relações de gênero, imbricadas às relações de poder, e, a racialização, da mesma forma construída em um processo de poder, e (tentativa) de manutenção de poder (ainda que o mesmo seja relacional e instável), serão expressivas para toda a compreensão e análise desta pesquisa. Entendo que as identidades sociais se tornaram flexíveis e plurais, não cabendo classificação que limite o que, aos poucos, está se expandindo.

Isso significa dizer, brevemente, que a ascendência nas discussões a respeito das relações de gênero e raça podem ser alcançadas através da cultura, das instituições e da persuasão (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). Por conseguinte, esse é um modelo cultural dito “ideal”, que chamo de hegemônico, que influencia homens e mulheres, à medida em que é mais um tipo ideal que inscreve o que se espera que os homens pensem e façam. Logo, não há como falar de masculinidades plurais sem entender que há “uma” masculinidade hegemônica e masculinidades tidas como subalternas (masculinidades negras, por exemplo).

A masculinidade hegemônica se diferenciou de outros modelos, em especial das masculinidades tidas como subordinadas, como podemos evidenciar nos estudos de Connell e Messerschmidt (2013):

A masculinidade hegemônica se distinguiu de outras masculinidades, especialmente das masculinidades subordinadas. A masculinidade hegemônica não se assumiu normal num sentido estatístico; apenas uma minoria dos homens talvez a adote. Mas certamente ela é normativa. Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 245).

Essxs mesmxs autorxs, em seus estudos acerca de masculinidades hegemônicas e masculinidades não-hegemônicas, afirmam que é possível inferir que padrões múltiplos de masculinidade têm sido identificados em muitos estudos, em uma variedade de países e em diferentes contextos institucionais e culturais. O conceito de masculinidade hegemônica presume a subordinação de masculinidades não-hegemônicas, e esse é um processo que, agora, tem sido documentado em muitos contextos a nível internacional.

De acordo com Benedito MEDRADO e Jorge LIRA (2008):

Considerar a masculinidade e os homens objetos específicos dos estudos da masculinidade acarreta consequências teóricas e políticas sérias. [...] Teoricamente, ao trabalhar a partir de uma divisão ingênua entre masculinidade e feminilidade, não incorpora as severas críticas das políticas de identidade, a complexificação do estudo de objetividade e a centralidade das reflexões sobre as relações de poder que configuram os objetos que se relacionam diretamente a sexo, a gênero ou a ambos (MEDRADO; LIRA, 2008, p. 825).

A mudança de pensamento sobre masculinidade(s)/relação(ões) de gênero, alcançada pelos movimentos dos anos de 1970 e 1980, é irreversível. O reconhecimento da historicidade de gênero, de seu caráter histórico, constitui, agora, um pressuposto estabelecido. Mesmo as pessoas que não concordam com a historicidade de gênero, ou, que se transferiram para esse terreno, estão envoltas em um pensamento histórico-cultural sobre masculinidade(s).

Alguns/algumas aceitam o fato da transformação social do gênero, embora o deplorem ou tentem revertê-lo. Inclusive, tem sido assunto espinhoso, principalmente da bancada evangélica e de conservadorxs (pessoas que seguem outras doutrinas religiosas de matriz europeia), na Câmara dxs Deputadxs, por exemplo, à retirada das temáticas e discussões relacionadas às relações de gênero dentro das escolas.

Chamam de “Ideologia de Gênero”, um termo já equivocado, na tentativa de segregar e fixar o que é feminino às mulheres e o que é masculino para os homens (cis). Mas, se há a discussão, há o reconhecimento do movimento que resiste a essas formas fixas e únicas do ser Homem e do ser Mulher (ser enquanto verbo e somente falando de gênero). Essa consciência histórica constitui a característica distintiva da política da masculinidade contemporânea e o horizonte do pensamento contemporâneo sobre a masculinidade.

Existe mais de uma configuração desse tipo de “masculino” em qualquer ordem de gênero de uma sociedade. Em reconhecimento desse fato, tem-se tornado comum falar de

“masculinidades”. Sabe-se da limitação, também, desse uso, de que se possa pensar no gênero simplesmente como uma mistura de identidades e estilos de vida relacionados ao consumo, porém, ainda assim, no sentido que entendo nesta pesquisa, há o entendimento de pluralidade e reconhecimento de identidades não-fixas e únicas (não somente de homens cis, mas de homens trans, de homens negros, de homens brancos, indígenas, etc, e de várias outras formas de ser e de viver).

Por isso, “é importante lembrar as relações de poder que estão aí envolvidas” (CONNELL, 1995, p. 188). Essas, todavia, são apenas definições formais. Para falar de uma configuração, na prática, das relações de poder, significa colocar ênfase naquilo que as pessoas realmente fazem, não naquilo que é esperado ou imaginado. Não existe qualquer limite para os tipos de prática envolvidos. Pensava-se, uma vez, que o gênero podia ser definido como um tipo especial de prática, por exemplo, como “reprodução” e não como “produção” social.

Com Connell (1995), penso o gênero nos mais amplos termos, como a forma pela qual as capacidades reprodutivas e as diferenças sexuais dos corpos humanos são trazidas à prática social e tornadas parte do processo histórico e de suas relações envolvidas. No gênero, a prática social se dirige aos corpos. Através dessa lógica, **as masculinidades são corporificadas, sem deixarem de ser sociais**. Vivencia-se, as masculinidades (em parte), como certas tensões musculares, posturas, habilidades físicas, formas de se movimentar, de caminhar, de se vestir, e assim por diante.

Falar de estrutura de relações de gênero significa enfatizar que o gênero é muito mais do que interações face a face entre homens e mulheres. Significa enfatizar que o gênero é uma estrutura ampla, englobando a economia e o Estado, assim como, a família e a sexualidade, tendo uma importante dimensão interrelacional. O gênero, assim como a raça, é, também, uma estrutura complexa, muito mais complexa do que as dicotomias dos “papéis de sexo” de homens e mulheres e/ou a biologia reprodutiva que buscam sugerir na política atual.

A construção social da raça difere em alguns aspectos, políticos e sociais, das relações de gênero, mas, se engendram de forma similar, quando se trata de estrutura e de aspectos interrelacionais. Sobre esse encontro de colonialismo, das relações de gênero e da sexualidade, Robert Young (2005), coloca o foco do binário colonizadxr/colonizadx na problematização do seu encontro. Argumenta que a identidade nacional colonialista, não apenas se formou em relação de

oposição a seu Outro⁸ colonizado, mas, se fechou e se concebeu a partir da noção de pureza, cada vez mais, e se colocou em contato com esse Outro.

O desenvolvimento do colonialismo foi marcado pela “crescente ansiedade pela diferença racial e amalgamação racial” (YOUNG, 2005, p. 5). Toda a construção de um pensamento racista, que caracterizou o auge do colonialismo, era, então, em termos foucaultianos, uma estimulação discursiva sobre o sexo interracial, afinal “teorias sobre raça, eram [...] teorias sobre o desejo dissimuladas” (YOUNG, 2005, p. 11).

O mesmo autor afirma, que:

[...] as teorias de raça do século XIX não consistem apenas em diferenciações absolutas entre o eu e o outro: elas também estavam fascinadas com pessoas fazendo sexo – sexo infundável, adúltero, aleatório, ilícito, interracial (YOUNG, 2005, p. 221).

Nesse pensamento, com Foucault (2005), é interessante discorrer sobre a sexualidade como um dispositivo de regulação da vida social, sendo esses imprescindíveis para o debate e percorrerão todos os capítulos desta Tese, pois, a sexualidade se configura como um dispositivo histórico, baseado na estimulação dos corpos, na incitação ao discurso, na formação dos conhecimentos, no esforço dos controles e das resistências em entrelaçamentos que seguem estratégias de saber e poder (FOUCAULT, 2005, p. 100).

O dispositivo, para o autor, é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos, na intersecção de discursos políticos, científicos e literários, onde serão postas práticas discriminatórias (como de raça, gênero, orientação sexual, religião, classe social, etc.) e formas sutis de rejeição e controle, inclusive, das relações íntimas dos indivíduos, particularmente, as afetivas e sexuais, conformadas ao ideal reprodutivo racista, sexista e homofóbico: o homem heterossexual, branco e viril (como o “centro” dessas relações).

Valter Silvério (2018), analisa a categoria “diáspora africana”, para os sujeitos que foram racializados, ao longo da história, indo ao encontro dos debates de William Edward Du Bois e Frantz Fanon, com os quais dialogo no Capítulo III desta pesquisa. Sílvia Almeida (2019), contribui com questões mais pontuais sobre conceitos de racismo, preconceito racial, discriminação racial, estratificação social, entre outros, bem como, sobre os diálogos em relação às concepções individuais, institucionais e estruturais do racismo.

⁸ Descreverei mais sobre a construção do “Outro” no Capítulo III.

Isso para pensar como o racismo se construiu e se consolidou, ao longo da história da humanidade, e se apresenta de diferentes formas, em vários aspectos da vida cotidiana. Nesta seção, falo ainda, de maneira sutil, mesmo que limitada, pois debruço-me nas intersecções de gênero, raça e sexualidade junto à dança, deixando várias nuances e construções sobre discussões raciais fora deste (tais como raça e economia, classe, direito, dentre outros assuntos expressivos no âmbito dessas estruturas).

Na EF, uso o termo Representação, em diálogo com Hall e Silvana Goellner (2003, p. 25), que entendem representação “como um modo de produção de significados na cultura. Processo este que se dá pela linguagem e implica, necessariamente, relações de poder”. Não somente falo de corpos diferentes, representados, sexualizados e racializados através de sistemas de representação, na dança, mas como também, como esta se legitimou (ou não) na EF, produzindo e reproduzindo padrões de masculinidades, feminilidade e discussões biológicas de/sobre sexualidade (Heterossexualidade⁹, como já dito, a que é/foi construída como sendo normativa, para estabelecer relações de poder com quem não se “encaixa” nesse padrão).

Não perdendo de vista que o objetivo inicial da disciplina de Dança, na EF, nas escolas, “era”: disciplinamento, higiene, treinamento e práticas esportivas, para, então, pensar as correlações que vinculam a dança ao “feminino”, afastando o “masculino” deste conteúdo ao longo dos anos da história da EF brasileira. Falo sobre essas questões no Capítulo I.

Dentre as diferenças de gênero, às quais são estigmatizadas e estigmatizadoras, na EF há, também, “discursos fundamentados nas teorias racialistas que correspondem a uma cosmovisão eurocêntrica e que estão presentes ainda hoje no Brasil” (Luciano CORSINO, 2015, p. 247). Essa racialização discursiva, e, no limite do discurso, tem dois momentos, segundo Osmundo Pinho (2004):

⁹ E quando falamos, mais precisamente da heterossexualidade masculina, há pesquisas (sejam científicas ou não científicas – de revistas masculinas) que mostram que dizer que um homem é heterossexual implicaria (se fosse real) somente em dizer que ele diz manter somente relações sexuais com o dito sexo oposto, ou seja, com mulheres. Seria apenas isso, pois “*tudo ou quase tudo que é próprio ao amor, a maioria dos homens “heteros” reservam e dedicam para outros homens. As pessoas que a maioria deles admira, respeita, venera, honra; ou que eles imitam e idolatram e com às quais criam vínculos mais profundos; a quem também estão dispostos a aprender, aqueles cujo respeito, admiração, reconhecimento, honra, reverência e amor desejam: estes são, em sua maioria esmagadora, outros homens. Em suas relações com mulheres, o que é visto como respeito é gentileza, generosidade ou paternalismo; o que é visto como honra é a colocação da mulher em uma redoma. Das mulheres eles querem devoção, servitude e sexo. A cultura heterossexual masculina é homoafetiva, ela cultiva o amor pelos homens*” (MARILYN FRY, 1983, p. não paginado). Disponível em: <http://artenocaos.com/educacao-sexual/a-cultura-heterossexual-masculina-e-homoafetiva-segundo-a-filosofa-marilyn-frye/>. Acesso em: 11 abr. 2018.

1) é a assunção irrefletida, porque imanente à própria estrutura social desigual, da doxa racial, o racismo presente nas esferas do mundo da vida; e, 2), a produção de um discurso competente, que racionaliza esta presença irrefletida sob a forma de um discurso ideológico e normativo, motivado pelo controle social (Osmundo PINHO, 2004, p. 115).

As subjetivações são discutidas no sentido de construções socioculturais da(s) subjetividade(s) masculina(s), como por exemplo, a virilidade e a violência, (ex)postas como marcas do corpo masculino. As marcas, para Le Breton (1991), instaladas nos corpos masculinos, estão relacionadas aos ritos de instituições das sociedades tradicionais, às quais permanecem se (re)construindo nas sociedades contemporâneas, e visam, fazer morrer, a antiga identidade feminina, para propiciar o surgimento de outra, mais prestigiada culturalmente, ou seja, a identidade masculina.

A construção da subjetividade ocorre por meio de identificações relacionais, familiares, culturais e sociais, envolvendo “rituais” que induzem, com frequência, ainda, na atual sociedade, em se tratando de masculinidades, comportamentos machistas (violentos e homofóbicos), na tentativa de imposições viris, que alguns homens ainda acreditam ter como marca corporal. Ao pensar a raça como marca corporal, não se distancia muito a essa lógica, tendo em vista que, majoritariamente, outros homens (brancos, principalmente, mas não somente), ligam a violência, a força e a virilidade sexual a homens negros, tal como discorrerei a posteriori.

Explano mais a respeito de raça e racismo junto aos Capítulos III e IV, que tratam do processo de sexualização da raça e racialização do sexo, quando discuto a forma como esses corpos negros se construíram e foram construídos através da história, para assim, entender e analisar as representações dos corpos dos homens negros na dança.

Nesse caminho, a dança que discuto, mais especificadamente, é a do grupo de dança contemporânea “Filhos de Afrodite”, que é analisada junto à Judith Hanna (1999), que olha, não apenas à dança como uma prática corporal (diretamente), mas sim, no que ela provoca, por meio de representações corporais e relações sociais (ainda que indiretamente). A autora faz diálogo da dança em relação ao gênero e à sexualidade e a trata identificando a sexualidade bem como o papel sexual na crítica, por palavras como:

[...] andrógino, erótico, papel sexual, heterossexual, homossexual, sensual, sexual, excitante, estimulante; por descrições de temas sexuais e relações de papel sexual; e pela discussão dos contrastes, semelhanças e imbricamento entre homem e

mulher no uso do tempo, espaço, esforço, corpo, vestuário e música (HANNA, 1999, p. 74).

Hanna (1999), mostra como a dança comunica o papel sexual através da centralização na sexualidade, seja em sua afirmação ou negação, e, estou, neste caso, em diálogo com a autora para pensar dança, sexualidade e gênero.

Já com Osmundo Pinho (2017), penso sobre as relações de gênero e sexualidade na dança, junto às questões raciais. O autor deixa explícito, no início de seu texto intitulado “‘Botando a base’: corpo racializado e performance da masculinidade no pagode baiano”, como busca superar as dicotomias conceituais construídas ao longo da história e suas tentativas de desconstrução, já trabalhadas por autorxs da Teoria Social, tal como Foucault.

Para pensar seu objeto de estudo, Pinho (2017), afirma que:

[...] em primeiro lugar, a oposição mecânica entre ‘economia política’ e ‘cultura’, particularmente perniciosa para os estudos das relações raciais, do racismo e da cultura negra no Brasil. Em segundo lugar, a oposição entre ‘agência’ e ‘estrutura’, que pode ser reconceituada como a oposição entre ‘indivíduo’ e ‘sociedade’” (PINHO, 2017, p. 40).

O autor faz ponderações de como entende que “a suposta crise das masculinidades negras no capitalismo periférico, é uma crise da própria sociedade brasileira, tal como vivida subjetivamente por esses homens racializados” (PINHO, 2017, p. 41). Em complemento, o autor diz que é por isso que “estamos interessados na subjetividade desses agentes, entendida de modo processual e conflitivo, estruturada, e, ao mesmo tempo, estruturante de processos e cenários socioculturais” (PINHO, 2017, p. 41).

Nesse caminho, analiso primordialmente, que representações **emergem do corpo dos homens negros na dança**, assim como, identifico e busco compreender como as (re)construções de masculinidade(s) e de racialização se apresentam na Dança, dentro da EF, e, neste caso, em específico, no grupo de dança contemporânea, composto apenas por homens.

Apesar da Dança e da Educação Física serem áreas distintas do conhecimento humano, porque possuem conhecimentos específicos, trato a dança, como componente integrante e constituinte da matriz curricular dos Cursos de Graduação em Educação Física, conforme definido pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN’s) (BRASIL, 1997), e as práticas corporais como

elementos constitutivos do objeto de estudo da Educação Física, às quais serão percorridas, no Capítulo I.

Algumas questões deram caminhos a esta pesquisa: *A dança, no decorrer de sua construção histórico-cultural reafirma os sistemas de representação das relações de gênero? A raça, na prática corpóreo-social dança, (re)constrói representações nesses corpos? As representações (de gênero, raça e sexualidade) imbricadas, inscritas e subjetivadas nos corpos dos homens do grupo Filhos de Afrodite geram alguma manifestação de violência?* Essas e outras questões direcionam as leituras, as análises e o propósito desta pesquisa.

Corsino (2015), fala sobre a necessidade de se considerar a Lei n. 10.639/2003 para seguir no caminho de uma Educação Física antirracista, pois, “há na escola uma invisibilidade responsável por impor o ‘branqueamento’, tendo em vista as diferentes formas de se perceber os sujeitos” (CORSINO, 2015, p. 248). Raça, gênero e sexualidade são percebidos e entendidos, aqui, junto às discussões conceituais supracitadas, como uma possibilidade de (re)leitura das relações sociais no cotidiano das aulas de Dança na EF.

Após a criação do Projeto de Extensão “O corpo do homem no palco da dança”, o grupo de dança contemporânea “Filhos de Afrodite” fora criado, e, com isso, algumas publicações, ensaios, reuniões de estudos e apresentações artísticas do grupo que me inspiraram para propor/escrever a Tese. As oficinas nas escolas (previstas no projeto inicial) não chegaram a acontecer, ainda (e digo “ainda”, pois, ao término deste trabalho, pretendo colocar em prática, junto à nova composição do grupo). Tampouco a sequência do grupo chegou a ocorrer, após meu afastamento à qualificação.

Houveram tentativas de permanência, inclusive consegui, através do projeto (institucionalizado), bolsa para professorx formado para atuar junto, e, exclusivamente, ao grupo. Foram três tentativas de novxs professorxs à frente do grupo, bem como, novas composições com outros integrantes, já que a pesquisadora não estava mais junto, física e sistematicamente. Vários integrantes não quiseram mais fazer parte do grupo e outros saíram, pois já concluíram o curso. Assim, ao escrever esta Tese, mais precisamente no ano de 2019/2020, o grupo estava “parado”, segundo os que permanecem, aguardando meu retorno, o que me levou a refletir sobre algumas questões as quais discutiremos mais à frente.

Vários foram os recursos utilizados, nesta pesquisa, tal como o **diário de campo** que me ajudou muito, pois, ao passar do tempo (4 anos de Projeto/Tese), várias questões, comentários e detalhes teriam passado se eu não os tivesse escrito, diariamente (digo a cada encontro com eles)

o que fazíamos, e, principalmente, o que me chamava mais atenção; **dois questionários**, um aplicado no ano de 2017, quando ainda tínhamos o grupo – na ativa – com uma devolutiva de 60% dos respondentes (enviados por *e-mail* e recebidos no escaninho da sala dxs professorxs para que, anonimamente, pudessem responder às questões mais à vontade) e outro no ano de 2019, o qual obtive somente duas respostas (ambas por *e-mail*, ou seja, identificadas) dos 12 componentes aos quais enviei o referido questionário.

Os **ensaios**, as **rodas de conversa** e as **apresentações** foram o que de mais rico pude ter para ouvi-los e ouvir o público que os assistia. Fiz uso de **documentários** (os quais tratavam mais as questões referentes às masculinidades – pois, até o momento, era o foco principal da pesquisa), um deles intitulado “*The mask you live in*” “A máscara que você vive”, de direção de Jennifer Siebel Newsom (2015), visto com alguns integrantes (após o grupo não estar mais atuando) e discutido após a exibição, e outro, apenas enviado a eles, pois teve seu lançamento em 2019: “O silêncio dos homens”¹⁰, de direção de Ian Leite e Luiza de Castro (2019), disponível no *youtube*. Ainda assim, recebi devolutiva, por meio das redes sociais, da percepção de 4 deles a respeito do documentário, os quais comento no Capítulo I.

No Capítulo I, faço uso da contextualização da criação/consolidação da EF no Brasil, para entender como o rendimento, a virilidade e a formação de corpos “saudáveis” – que contribuem na construção de masculinidades – fez com que a EF se legitimasse nos ambientes escolares, assim como a constatação do quanto as masculinidades negras foram/são invisibilizadas na história da EF no Brasil; falo sobre a militarização e a construção/reafirmção de masculinidade hegemônica que fez/faz parte da EF, em especial, em Cáceres-MT, na Unemat, para, posteriormente, no Capítulo II, analisar como a dança vai, em alguns momentos, ao encontro e, em outros momentos, de encontro, com essas normalizações.

Trato a dança, na EF, discutindo como ela normaliza e/ou desconstrói padrões de corpo e de comportamento, conforme as modalidades de dança, conforme o local cultural-social em que está inserida e conforme o(s) gênero(s) e a(s) raça(s) das pessoas envolvidas. Analiso as danças tradicionais locais, para entender como se apresentam as masculinidades, na região, nessas danças, e, a dança contemporânea (do grupo Filhos de Afrodite) e suas relações com as representações dos corpos negros nessa modalidade.

¹⁰ LEITE, Ian; CASTRO, Luiza de. **O silêncio dos homens**: documentário completo. [S. l.: s. n.], 29 ago. 2019. 1 vídeo (1h 00min, 12s). Publicado pelo canal PapoDeHomem. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NRom49UVXCE>. Acesso em: 02 out. 2019.

No Capítulo III, falo sobre a sexualização da raça e a racialização do sexo e como esses processos de construção de conflitos de poder histórico repercutem, na dança, no grupo Filhos de Afrodite. Apresento o grupo de forma detalhada, para que xs leitorxs percebam questões peculiares, referentes ao local onde vivem, à formação que estão fazendo, à média de idade dos componentes, bem como, as classificações de gênero e raça para compreenderem as discussões sobre representações dos corpos destes homens, na dança. Explano, desde a composição do grupo, até as escolhas de músicas, figurinos, nome do grupo, construção da coreografia, para que, junto ao material empírico, se possa ter uma leitura do que fora feito, dito e construído pelo grupo.

No Capítulo IV, as elucubrações construídas, ao longo da pesquisa, far-se-ão necessárias para compreender como algumas máscaras de racialização são sutilmente ocultadas, para que se normalizem violências de gênero e se invisibilizem questões raciais nos ambientes formativos (na EF/Unemat), discutindo também, a repercussão no público Cacerense, que os assistiu, e, como as percepções dos componentes nos fazem pensar sobre outro prisma em relação aos caminhos anteriores desta pesquisa. Na sequência, as considerações sobre todo esse percurso formativo de uma pesquisa empírica, com um grupo focal e os caminhos a serem pensados a partir das análises feitas e contidas nesta pesquisa.

O caminho traçado leva a pensar que, diferente da proposta inicial, a qual era pautada, marcadamente, pela questão das relações de gênero (masculinidades), a pesquisa realizada obteve outros ganhos em sua jornada. As hipóteses levantadas, anteriormente, que apontavam a uma relação mais direta com o processo de construção/desconstrução de masculinidades na dança contemporânea, deixaram de ser o ponto principal da discussão, e, a racialização, bem como a sexualidade (ambas imbricadas), não previstas, antes, como ponto principal, aparecem, fortemente, como estigmatizadoras e naturalizadoras (colonialidade) em relação às subjetividades e representações entre o corpo dos homens do grupo e da professora diretora (a própria pesquisadora enquanto mulher branca) e também as representações dos corpos dos referidos homens, principalmente dos homens negros do grupo.

A violência, entretanto, aparece de maneira negada e sutil, como escrevo no último capítulo. As diferenças não existem isoladamente, existem *em e por meio* das relações entre elas, não são idênticas entre si, mas existem em relações, íntimas, recíprocas, e, até mesmo, contraditórias.

1 BASTIDORES: A EDUCAÇÃO FÍSICA E AS CONSTRUÇÕES DAS DIFERENÇAS

Antes de ascender a um palco para fazer-se dança artística teatral, o movimento dançado foi primeiro transbordamento emocional, manifestação desordenada dos temores, afetos, iras e recusas, sem outra organização particular, possivelmente, que uma apaixonada atração pelo ritmo [...] passou a ser sucessivamente conjuro mágico, rito, cerimônia, celebração popular e por fim simples diversão.
(OSSONA, 1988, p. 42).

Como sabe-se, do período colonial ao império, a instrução de homens e mulheres era diferenciada. As mulheres (brancas) viviam em estado de ignorância cultural, apenas nos conventos femininos se ensinava a leitura, a escrita, a música e os trabalhos domésticos. Com a reforma histórico-cultural ocorrida no século XIX, foi aberta a oportunidade de instrução às mulheres (brancas). Em 1827, com a Lei Imperial foi autorizada a abertura de classes femininas, com diferenciais nos currículos de homens e mulheres (brancxs).

Cynthia Veiga (2008) fala que na memória da escola brasileira, a escola pública, pelo menos nos primeiros 60 anos do século XX, era tida em alta conta pela sociedade. Em geral, os grupos escolares, os ginásios, cursos de científico e Escola Normal públicos eram estabelecimentos de ensino considerados de excelência, cujas vagas eram disputadas por exames de seleção, e freqüentados por pessoas oriundas das classes média e alta. “Também a presença de negros na escola era bastante limitada, não somente por pertencerem à camada mais pobre da população, mas também em virtude da conhecida questão das diferenças de oportunidades escolares entre brancos, pardos e negros” (VEIGA, 2008, p. 502).

A autora diz que já na origem da implementação da escola pública, para todo cidadão/cidadã brasileirx foi somente a partir da Constituição de 1824, na vigência da monarquia imperial, houve um crescente apelo para a necessidade de instruir e “civilizar” o povo. Mas ressalte-se o impedimento legal de frequência do povo escravizado às aulas públicas em várias províncias do Império. Esse fator tem sido interpretado também como impedimento da frequência dxs negrxs, gerando uma série de equívocos na história da escola.

Quanto ao acesso do povo que fora escravizado, Veiga (2008) ressalta que à aprendizagem da leitura e da escrita, importantes pesquisas foram realizadas indicando tal prática desde o século XVIII, ainda que não necessariamente realizada numa escola. E, sobre a escolarização de negrxs e mestiçxs ao longo do século XIX, a autora diz que poucos estudos foram realizados de maneira que dessem visibilidade a uma outra possibilidade de vida dxs afrodescendentes que não associada ao mundo da escravidão ou da marginalidade.

Ainda assim, observa-se em geral certo espanto dos historiadores quanto ao fato de haver negros que soubessem ler, escrever e/ou contar. Contudo, tal procedimento precisa ser mais bem problematizado, ou melhor, é preciso perguntar sobre o lugar da leitura e do letramento na sociedade imperial brasileira, levando-se em consideração três constatações muito distintas: a presença reiterada do discurso da missão civilizadora da escola por parte das elites governamentais; as precárias condições de funcionamento das escolas públicas de maneira geral; e o alto índice de analfabetismo em fins do século XIX¹¹ (VEIGA, 2008, p. 503).

Nesse sentido, a situação pouco melhorou com a República. Esse período não trouxe muitas mudanças no ensino das mulheres (brancas, inicialmente), mesmo com as ideias da Escola Nova. A oficialização da primeira Escola Mista, no Brasil, ocorreu no ano de 1920, mantendo a diferenciação, separação e hierarquização, que ocorrera em toda a história da instrução de homens e mulheres (da época). A Escola Mista não alterou a representação tradicional sobre o feminino e o masculino (brancos).

Os avanços mais significativos da educação feminina (ainda se tratando de mulheres brancas) aconteceram somente após a Revolução de 1930¹², da mesma forma que as questões relacionadas a gênero, às quais começaram a ser consideradas relevantes pela educação, a partir do início das reivindicações dos movimentos feministas contra as desigualdades existentes na sociedade capitalista/colonialista. Dessa forma, começaram a aparecer as primeiras instituições destinadas a educar as mulheres, mas em um quadro de Ensino *Dual*, com claras especializações para homens e mulheres.

¹¹ Ver mais em VEIGA, Cynthia Greive. Escola pública para os negros e os pobres no Brasil: uma invenção imperial. Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro, v. 13, n. 39, p. 502-516, Dec. 2008. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782008000300007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 Nov. 2020. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782008000300007>.

¹² Movimento armado, liderado pelos estados de Minas Gerais, Paraíba e Rio Grande do Sul. Culminou com o golpe de Estado, o Golpe de 1930, que depôs o Presidente da República Washington Luís, em 24 de outubro de 1930, além de impedir a posse do Presidente eleito, Júlio Prestes, bem como pôs fim à República Velha. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos20/Revolucao30>. Acesso em: 25 jul. 2018.

Marlon Cruz e Fernanda Palmeira (2009), falam que às mulheres couberam, em geral, a educação primária, com forte conteúdo moral e social, dirigido para o fortalecimento do papel de mãe e esposa. A educação secundária feminina ficava restrita, em grande medida, ao magistério, isto é, à formação de professoras para os cursos primários, como sabe-se, inicialmente apenas para mulheres brancas. As mulheres continuaram excluídas dos graus mais elevados de instrução durante o século XIX. No que se referem às perspectivas críticas a respeito de currículo, estas se tornaram crescentemente questionadas, por ignorarem o papel do gênero no processo de produção e reprodução das desigualdades, às quais eram relacionadas apenas aos debates sobre classes sociais.

Cruz e Palmeira (2009) citam que a criação das escolas mistas manteve a relação estabelecida de superioridade dos homens frente às mulheres. Xs autorxs provocam ao afirmarem que isso perdura até os dias atuais, já que muitxs professorxs fazem uso de práticas que deixam transparecer os estereótipos e os preconceitos de gênero (aqui já falando de homens e mulheres independentemente de raça). Assim, as diferentes maneiras de tratar meninos e meninas, no âmbito escolar, nas aulas de Educação Física, fazem com que meninos assumam determinadas posturas frente à sociedade e frente às mulheres.

Vale salientar, em relação à construção escolar das diferenças, a argumentação de Guacira Louro:

Desde seus inícios, a instituição escolar exerceu uma ação distintiva. Ela se incumbiu de separar os sujeitos – tornando aqueles que nela entravam distinto dos outros, os que a ela não tinham acesso. Ela dividiu, também, internamente, os que lá estavam, através de múltiplos mecanismos de classificação, ordenamento, hierarquização. A Escola que nos foi legada pela sociedade ocidental moderna, começou por separar adultos de crianças, católicos de protestantes. Ela também se fez diferentes para os ricos e para os pobres e ela imediatamente separou os meninos das meninas (LOURO, 1997, p. 57).

Carmem Lúcia Soares (2001), afirma que em suas primeiras tentativas de compor o universo escolar, no Brasil, a EF surgiu como promotora de saúde física, da higiene física e mental, da educação moral e da regeneração da Raça. Por isso, as atividades foram inicialmente propostas diferentemente, tanto às mulheres, quanto aos homens, com o intuito de fixar, no corpo das mulheres, por exemplo, várias restrições, relativas, por exemplo, à preparação do corpo feminino para a reprodução; e, ao preparo do corpo do homem, para ser viril, soldado, saudável, robusto e disciplinado, tornando-se assim, segundo a autora, mais útil ao capital.

O esporte de competição e a ginástica calistênica¹³ militarista, legitimaram a EF dentro dos ambientes educacionais no Brasil, assim como as primeiras práticas esportivas, na Grécia Antiga, eram executadas apenas por homens e baseavam-se na força, na coragem e na dominação (Georges VIGARELLO, 2013). O autor fala que, no início do século XX, os ideólogos do esporte queriam promover a chamada perfeição masculina:

[...] tanto o vigor, quanto a sua aplicação monitorada, tanto o ‘músculo’ quanto sua ‘utilização’ moral, a exemplificação dos confrontos, a ‘luta’ de homens valorizados, legitimados por um universo de árbitros e de regulamentos [...] (VIGARELLO, 2013, p. 270).

Não distante dessa realidade, na contemporaneidade, a Educação Física, muitas vezes, auxilia na consolidação desses conhecimentos deturpados, pois há, no interior de sua cultura, a ideia de superioridade masculina, devido aos meninos apresentarem maior desenvoltura no desenvolvimento de atividades físicas. Entretanto, é prudente salientar que tais diferenças provêm de um maior repertório motor oferecido aos meninos, o que proporciona um maior número de vivências realizadas por/para eles.

Com a tentativa de intervir em tal realidade, os PCN’s (BRASIL, 1998), de Educação Física, no que tange mais especificamente, às questões de gênero, consideram de fundamental importância a realização de aulas mistas, uma vez que elas podem favorecer, tanto a meninos, quanto à meninas, no sentido de que xs alunxs possam aprender a serem mais tolerantes, respeitando as diversidades existentes de maneira conjunta.

Cruz e Palmeira (2009, p. 123), afirmam, que somente “em 1920 há indícios de participação feminina na prática esportiva”, informação essa que coincide com registros de Escolas Mistas. Sobre tal participação, busca-se, em algumas Leis e Normativas, entender o significado adquirido pelas mulheres na prática esportiva.

Pode-se observar que em 1941, o Decreto-Lei n. 3.199 de 14 de abril de 1941, estabelece as Bases de Organização do Desporto no Brasil, em seu Art. 54, coloca que “às mulheres não se permitirá à prática de desportos incompatíveis com as condições de sua natureza” (decreto vigente até o ano de 1975).

¹³ **Calistenia**, do grego *kallos*, que **significa** beleza e *sthenos*, que **significa** força, é um conjunto de exercícios físicos onde se procura movimentar grupos musculares, concentrando-se na potência e no esforço. (**Grifos nossos**). Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Calistenia>. Acesso em: 10 set. 2018.

Em 1965, o Conselho Nacional de Desporto (CND), instruiu as entidades esportivas do Brasil, pela Deliberação n. 7, sobre a prática de esportes para mulheres, na qual se estabeleceu que não é permitida a prática de lutas de qualquer natureza, sejam elas: futebol, futebol de salão, futebol de praia, polo, halterofilismo e beisebol. Porém, junto à efervescência política das décadas de 1970 e 1980, e, ao Movimento Feminista, a Educação Física brasileira passou, também, a refletir sobre a temática de Gênero, negando apenas o argumento biologicista que, historicamente, tornou-se justificativa à exclusão das mulheres no âmbito da EF e do desporto¹⁴.

Vale ressaltar, que anteriormente, a dança sequer aparecia como componente curricular explícito e evidente na EF, nem nas escolas, tampouco nas universidades. Sua inserção nos cursos de graduação, como atividade teórico-prática, esteve vinculada à disciplina Ginástica Rítmica, do ano de 1952 ao ano de 1962. Seria o mesmo que dizer que a dança esteve na “zona de sombras” da ginástica rítmica. Partindo do trabalho rítmico, a ginástica rítmica aparece como um instrumento importante, tendo o papel de desenvolver o ritmo físico, educar o ritmo emocional, e, por conseguinte, dar às **alunas**, conhecimentos indispensáveis do ritmo musical.

Busco na pesquisa de Marco Antônio Campos (2009), o registro das primeiras aulas de dança em universidades, nos cursos de EF. Campos (2009), relata a qual gênero essa atividade estava indicada, já que a ginástica rítmica, ainda nesse período, era sugerida às mulheres, afirmando, ao fim, que “essa cadeira não deveria ter a designação de ‘Ginástica Rítmica’ e, sim, um nome mais amplo como, por exemplo, ‘Danças Educacionais’ ou ‘Atividades Rítmicas Educacionais’” (CAMPOS, 2009, p. 198).

Campos (2009) segue argumentando, mesmo que somente mulheres praticassem a dança em sua formação acadêmica, nos cursos de EF, já haviam indícios da participação de homens nos cursos/seminários de dança ofertados nas jornadas acadêmicas. Porém, a dança passa a ser obrigatória, na EF, não somente na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), conforme menciona o autor, mas em âmbito nacional, após o ano de 1969 e início da década de 1970, a partir da inclusão da dança na formação obrigatória de homens e mulheres, na EF; ressalvo que isso em relação à dança, enquanto componente curricular dos cursos de graduação em EF.

¹⁴ Ver mais em: DEVIDE, Fabiano Pries; OSBORNE, Renata; SILVA, Elza Rosa; FERREIRA, Renato Callado; SAINT-CLAIR, Emerson; NERY, Luiz Carlos Pessoa. Estudos de gênero na Educação Física Brasileira. **Revista Motriz**, Rio Claro, v. 17, n. 1, p. 93-103, jan./mar., 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/motriz/v17n1/a11v17n1>. Acesso em: 26 mai. 2018.

Já a dança, em relação às escolas, somente após a Lei de Diretrizes e Base da Educação (LDB) n. 9.394/1996 (BRASIL, 1996), com a proposição da área da linguagem (Música, Teatro, Dança e Artes Visuais), é que ela passou a ser trabalhada nas escolas, juntamente à Base Nacional Comum Curricular (BNCC) (BRASIL, 2015), à qual propõe o ensino da dança como uma unidade temática, também a ser trabalhada enquanto atividade prático-corporal, dentro das aulas de EF.

De acordo com a BNCC, conforme Brasil (2018):

A dança explora o conjunto das práticas corporais caracterizadas por movimentos rítmicos, organizados em passos e evoluções específicas, muitas vezes também integradas à coreografias. As danças podem ser realizadas de forma individual, em duplas ou em grupos, sendo essas duas últimas as formas mais comuns. Diferentes de outras práticas corporais rítmico-expressivas, elas se desenvolvem em codificações particulares, historicamente constituídas, que permitem identificar movimentos e ritmos musicais peculiares associados a cada uma delas (BRASIL, 2018, p. 218).

No que se refere à EF, em relação às suas práticas e vivências entre homens e mulheres, Saraiva-Kunz et al. (1998):

[...] A EF, tradicionalmente, encontrou (e isto ocorre vivamente ainda hoje) uma separação de práticas/vivências entre os sexos opostos, que se estabeleceu baseada no preconceito da desigualdade, e mais do que tudo, no da inferioridade feminina. Isto quer dizer que, quando uma diferença entre sexos justifica a (não) participação/vivência de um ou outro sexo em vivências de movimento que lhes proporcionariam descoberta de potencial, estabelece-se a discriminação e não o atendimento à individualidade/ singularidade, como sempre foi reivindicado pelos professores, ou por preconceito, ou por incapacidade de lidar com as diferenças de sexo e/ou de gênero (SARAIVA KUNZ et al., 1998, p. 27).

A dança, enquanto conteúdo da EF, direcionado a partir desse momento, também aos homens, não era vista com bons olhos nos meios acadêmicos. Conforme várixs autorxs já citadxs, a definição da categoria gênero vai além da simples diferenciação entre corpos anatomicamente distintos e sexuados, partindo de uma visão essencialmente biologicista. O termo gênero é utilizado como uma maneira de designar as construções sociais feitas sobre esses corpos, os quais adquirem uma identidade construída como masculina ou feminina, a partir dos símbolos de representação historicamente construídos e legitimados pelos indivíduos.

O termo gênero desestabiliza [...] a noção de existência de um determinismo biológico cuja noção primeira afirma que homens e mulheres constroem-se masculinos e femininos pelas diferenças corporais e que essas diferenças

justificam [...] desigualdades, atribuem funções sociais e determinam papéis a serem desempenhados por um ou outro sexo (GOELLNER, 2005, p. 207).

O conceito de gênero cabe à legitimação de uma ordem, na medida em que seria um instrumento exposto, principalmente pela cultura e pelo discurso que inscreve o sexo e as diferenças sexuais fora do campo social, isto é, **o gênero também aprisiona o sexo em uma natureza inalcançável à nossa crítica e desconstrução.**

O gênero, não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado” [...] “tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos estão estabelecidos (Judith BUTLER, 2010, p. 25).

Para Scott (1995) e Connel (1995), gênero é o processo pelo qual as diferenças sexuais dos corpos de homens e mulheres são trazidas para dentro das práticas sociais, de forma a adquirirem significados culturais. Gênero indica, assim, segundo as autoras, a construção cultural de ideias sobre os comportamentos e as características de homens e mulheres. Isso implica pensar a cultura e a sociedade como sendo constituídas e atravessadas por representações de feminino e masculino, ao mesmo tempo que produzem e/ou ressignificam essas representações. Gênero estaria, então, relacionado a toda a organização de uma sociedade, às instituições sociais (a educação, o sistema político, etc.), aos conceitos normativos sobre o masculino e o feminino, aos símbolos culturalmente disponíveis, à economia, ao Estado, etc. (CONNELL, 1995; SCOTT, 1995).

Nesse sentido, a discussão de gênero na EF, ou mais precisamente, a respeito de mulheres e esportes, ocorre com um forte movimento de mulheres no Brasil, no final dos anos de 1980. Os estudos de Gênero, contudo, somente se farão presentes no país a partir da década de 1990. Na educação, por exemplo, algumas autoras como Guacira Lopes Louro, Luzia Margareth Rago entre outras dissertam a respeito. Já na EF, os trabalhos pioneiros de Eustáquia S. de Souza “Meninos à Marcha, Meninas à Sombra: a história da Educação Física”; e Silvana Vilodre Goellner, “Bela, materna/e feminina: imagens da mulher na Revista Educação Física”, inauguram as discussões concernentes à temática.

Na década de 1990, segundo Soares (2001; 2003), é que a pesquisa histórica em EF começa a reivindicar espaço institucional no âmbito da entidade e também a apresentar críticas ao modo como produziram as pesquisas históricas no início dos anos de 1980. O fim da década de 1990, de

um certo modo, revela a evidente preocupação com as fontes que são utilizadas; com o modo como essas fontes são indagadas; afirma-se a ideia de que existem histórias da EF, no plural.

Nesse sentido, até o final da década de 1990, os estudos de gênero na EF brasileira se estruturam em duas correntes predominantes: a marxista, baseada na preocupação em relação às desigualdades sociais, especificamente na opressão de classe entre homens e mulheres, caracterizando uma hierarquia de dominação-submissão; e a culturalista, que tem investigado a diversidade cultural e as múltiplas identidades como temas centrais, recebendo influência de teóricos como Michel Foucault. Entretanto, a partir da virada do século XX, a corrente pós-estruturalista passa a ser identificada na produção teórica da EF, ampliando a discussão da área. Tal perspectiva sofre influência de intelectuais como o filósofo Jacques Derrida, propondo a desconstrução das categorias ocidentais.

No contexto dos estudos de gênero, teóricas como Joan Scott, Judith Butler e Guacira Louro estão entre aquelas mais utilizadas na EF, com reflexões que ampliam o campo de estudos de gênero, com foco na noção de identidades “plurais”, buscando a desconstrução do pensamento polarizado entre o gênero masculino e o feminino, vistos como polos que se relacionam pela equação dominação/submissão. Tal corrente questiona o caráter heterossexual do conceito de gênero, possibilitando o reconhecimento de masculinidade e feminilidade “plurais”, contestando a noção de virilidade e identidades hegemônicas (DEVIDE; OSBORNE; SILVA et al., 2011, p. 95). Segundo essas autorxs, a partir de uma revisão da literatura, foi possível identificar temáticas recorrentes nos estudos de gênero na EF brasileira. A seguir, explicitarei algumas que têm sido fortes nos debates de/e sobre gênero, na EF.

Uma das temáticas, inicialmente abordadas, é a de gênero e metodologias de ensino na Educação Física Escolar, que tende a focalizar a questão da distribuição dos discentes por sexo, a partir dos formatos de aulas mistas, separadas por sexo e coeducativas. Tais pesquisas têm investigado as opiniões de docentes e discentes de EF, apontado vantagens e desvantagens desses formatos de aulas, auxiliando a busca por alternativas metodológicas que amenizem e problematizem os conflitos de gênero na EF escolar.

Estudos que investigam os mecanismos de inclusão, exclusão e autoexclusão na Educação Física Escolar têm se debruçado sobre a investigação dos fatores contribuintes para os processos de exclusão nas aulas de EF, onde meninos e meninas se excluem e são excluídos das atividades,

caracterizando um “emaranhado de exclusões”, composto por questões de gênero, habilidade motora, força e idade.

A história das mulheres no desporto é outra temática identificada nos estudos de gênero na EF brasileira. As representações sociais de gênero na mídia esportiva têm sido uma temática em expansão, analisando a (in)visibilidade de mulheres atletas e jornalistas na mídia esportiva. Tais estudos têm identificado que a mídia esportiva, enquanto veículo de construção das representações sociais, tem reproduzido um desequilíbrio no espaço destinado à cobertura da participação das atletas e dos atletas nos eventos esportivos, caracterizando uma hierarquia de gênero, que quando aborda o esporte feminino, ora privilegia a aparência física das atletas, ora destaca suas capacidades atléticas.

A inserção de Mulheres em posições de comando no Desporto tem sido objeto de estudo de pesquisas que apresentam essa área como historicamente associada à figura masculina, contribuindo para que haja um número escasso de mulheres no comando e gerenciamento de equipes e instituições esportivas, constituindo um espaço de reserva masculina na profissão de Educadxxr Física.

Os estudos sobre desporto e as identidades de gênero (Masculinidades e Feminilidades) têm discutido como as práticas corporais (o desporto, os jogos, as brincadeiras, etc.) têm sido uma via à construção das identidades de gênero masculina e feminina. Há um consenso em interpretar o desporto como uma área de reserva masculina, onde as mulheres tendem a sofrer questionamentos em relação às identidades de gênero e orientação sexual, além de sofrerem com o estereótipo da masculinização.

Essa questão remete a uma última temática identificada nos estudos de gênero: as reflexões sobre a construção sócio-histórica de estereótipos relacionados às práticas corporais na Educação Física no esporte. Tais estudos têm indicado que as modalidades esportivas sofrem um processo de generificação que as confere uma identidade masculina, por exemplo, futebol, ou feminina, por exemplo, dança, contribuindo para que homens e mulheres que se inserem em modalidades opostas ao que é construído como sendo ao seu gênero, sofram discriminações.

Segundo Goellner (2005), os estudos de gênero na Educação Física ainda estão em construção, apresentando equívocos de ordem epistemológica, analítica, conceitual e política, não retratando a produção acadêmica da área, nem se referindo ao gênero como construto social, cultural, histórico e relacional.

Corroboro com Paula Silva, Paula Botelho-Gomes e Silvana Goellner (2008, p. 219), ao dizerem que no campo do desporto, essa marcação do masculino e do feminino não se dá de forma deslocada de outras tantas, presentes no cotidiano dos indivíduos. As autoras comentam que o Ser homem ou Ser mulher não é um estado adquirido – é, antes, uma apropriação, uma condição em permanente construção ativa, um devir, que envolve tensões e ambiguidades e que pode levar a resultados instáveis.

[...] a musculatura dos corpos, as gestualidades, os equipamentos desportivos, carregam consigo significados que, na nossa sociedade e no nosso tempo estão, também, associados ao feminino e ao masculino (SILVA; BOTELHO-GOMES; GOELLNER, 2008, p. 219).

Connell (2002), fala de gênero como um constructo social, o qual varia ao longo do tempo e de determinada cultura, assim como, de cultura para cultura, pois, acima de tudo, refere-se às relações sociais nas quais indivíduos e grupos atuam. É uma construção histórica das relações de poder entre mulheres e homens, e deve contemplar definições plurais de feminilidade e masculinidade. A mesma autora fala que o corpo, enquanto fonte material na definição de masculinidade, como na de feminilidade, é um processo social em nada imutável; muito pelo contrário, seria o entalhar da masculinidade no corpo, pois é um processo social cheio de tensões e contradições, realçando que até a masculinidade física é um fato histórico, no lugar de biológico. Pois para além de termos nascido com corpos biologicamente marcados, nossas construções sociais generificam esses corpos, inclusive no esporte, ou em outras práticas corporais, como a dança.

Nesse sentido, a autora considera a existência de uma masculinidade hegemônica que domina outras masculinidades – a subordinada –, a cúmplice e a marginalizada, dentre outras possibilidades (CONNELL, 1995). A “verdadeira” masculinidade, para Silva, Botelho e Goellner (2008), refere-se a um “*status*” claro e fugidio que vai além da simples “macheza”; é uma imagem hortativa à qual homens e meninos aspiram e que a cultura exige deles como prova de pertencimento. As autoras comentam que o corpo, central na formação da identidade de gênero, orientou muitas das investigações feministas (BUTLER, 2003; LOURO, 2004), e levou ao desenvolvimento de estudos acerca da construção das masculinidades (CONNELL, 1995a).

As questões das masculinidades foram objeto de atenção no âmbito do desporto e da Educação Física e, particularmente, de como os fatores sociais, culturais e históricos influenciaram os vários modos pelos quais a masculinidade tem sido definida e incorporada por homens (CONNELL, 1995a).

No âmbito da Educação Física, os programas estruturados à volta de uma abordagem da “*recuperative masculinity*” (vista como uma masculinidade perdida), argumentam que os rapazes precisam recuperar as suas identidades masculinas e, como tal, são programas que apelam para estilos de ensino “mais centrados nos rapazes” e sensibilizam à importância de um aumento de docentes homens para providenciarem aos rapazes modelos masculinos (SILVA; BOTELHO-GOMES; GOELLNER, 2008, p. 224).

Essa perspectiva teórica considera que gênero constitui a organização concreta e simbólica de toda a vida social. Para Butler (2003), a partir de processos de significação simbólicos e discursivos que teriam associado às ideias de força e vigor, ao falo, e, também ao pênis, os significados em relação à masculinidade. Nesse contexto, a portadora de um falo teria sido atribuída a ideia de uma identidade masculina associada a características tais como: potência, agressividade, firmeza, força, iniciativa, dinâmica, racionalidade, etc. Às fêmeas, em oposição a esse poder fálico do macho, restam características, digamos, “complementares”, tais como: de ser frágil, passiva, delicada, sentimental, emotiva e sensível, contrapondo as características e habilidades necessárias ao desporto.

Deison Nkosi Faustino (2014), explica, baseado em Jacques Lacan, que o falo não se refere necessariamente ao pênis, pois trata de um poder simbólico, não físico, demandando uma carga legitimada “afirmando o masculino (captador do falo), sob as demais sexualidades (que abrem mão do falo)” (FAUSTINO, 2014, p. 78). Gênero é muito mais que uma construção que se dirige fundamentalmente aos corpos, são representações, significações através da linguagem que não estão ligadas apenas à estética do que se vivencia cotidianamente enquanto construção feminina e masculina.

Butler (2003), observa que o gênero começa a ser regulado, por exemplo, desde que se anuncia que um bebê é menino ou menina. Esse anúncio determina uma cadeia de atos de linguagem, criando um discurso coercitivo em relação ao gênero que visa pelo molde do corpo e a forma como o indivíduo viverá: por exemplo, o controle sobre o tipo de roupa que a criança poderá usar, as cores, os brinquedos, etc. Gênero é, portanto, **performático**. Ele não expressa a essência interior do que somos, mas é a estilização repetida, no corpo, de um ritualizado conjunto de atos, de acordo com as normas sociais e culturais.

O processo de educação de homens e mulheres implica em um processo de ensino e aprendizagem de valores, atitudes de vida, e, até mesmo, de posturas corporais distintas para cada

sexo. Assim, há um jeito corporal construído como sendo masculino e um jeito corporal de ser feminino, que se vivencia “como certas tensões musculares, posturas, habilidades físicas, formas de nos movimentar, e assim por diante” (CONNELL, 1995, p. 189).

A EF legitima essas construções sociais do que é feminino e do que é construído como masculino, mas também, tenciona em certas modalidades esportivas/corporais. Apesar da Educação Física e da Dança se apresentarem como áreas distintas do conhecimento humano, nesta pesquisa trato a dança, como componente e parte integrante da matriz curricular dos cursos de graduação em EF, conforme os PCN's (BRASIL, 1997) e não como uma área de conhecimento que tem formação superior própria.

“A permanência do termo Educação Física, ou o seu predomínio, é o resultado de uma correlação de forças e seria interessante analisar as razões indistintamente epistemológicas e políticas de seu predomínio” (Valter BRACHT, 2000, p. 62). Parto do pressuposto, junto a Bracht (2000) de que o:

[...] que define epistemologicamente uma área do conhecimento é uma problemática teórica própria (que é uma construção e não um dado previamente existente na realidade). No caso da Educação Física, a problemática seria: “o movimentar-se humano e suas objetivações culturais na perspectiva de sua participação/contribuição para a educação do homem/mulher” [...]. “Assim, pesquisas que se orientam nas problemáticas típicas da sociologia, mesmo que sobre o esporte, melhor se enquadrariam nas problemáticas típicas da sociologia, mesmo porque os seus interlocutores privilegiados lá se encontram (BRACHT, 2000, p. 61).

Após estudos, através da prática pedagógica, seria feita a intervenção social e a construção do conhecimento, na área de Educação Física, através da Sociologia. Algumas práticas corporais, dentro da EF e a maioria dos esportes (senão todos), como futebol, boxe, ginástica artística, *ballet* são generificantes e generificadores dos corpos, pois atribuem formas construídas como feminilizantes e/ou masculinizantes.

Goellner (2016), diz que tais representações (de feminilidades e masculinidades) explicam a exclusão das mulheres nos Jogos Olímpicos, ainda hoje, por exemplo, de algumas modalidades consideradas como masculinas e/ou masculinizadoras, pois envolveriam força, velocidade e resistência (atributos naturalizados como masculino) e por serem destituídos de graça e harmonia, atributos físicos associados à feminilidade normalizada. Normalizar, nesse caso, significa eleger,

arbitrariamente, uma identidade específica com parâmetro em relação à qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas.

Normalizar, segundo Tomas Tadeu da Silva (2009):

[...] significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade ‘normal’ é ‘natural’, desejável e única (SILVA, 2009, p. 83).

Nos jogos olímpicos, para Goellner (2016):

[...] as mulheres com corpos e performances dissonantes não ficaram nas sombras da espetacularização. Ao contrário, foram (são) visibilizadas como abjetas, cuja permanência nesse espaço só é possível se comprovarem serem ‘verdadeiras mulheres’ [...] (GOELLNER, 2016, p. 34).

Segundo Goellner (2016), “a política de verificação de gênero no esporte conforma o sexo (e não o gênero) a partir de uma lógica binária na qual os hormônios assumem a diferenciação corporal” (GOELLNER, 2016, p. 25). Para a autora, partindo do pressuposto de que os homens apresentam maior índice de testosterona em seus corpos, isso lhes confere “vantagens biológicas” em termos de rendimento atlético e o teste de feminilidade serviria para assegurar que algumas mulheres não estariam tendo vantagens sobre as adversárias. A generificação dos corpos nos esportes e nas práticas corporais “envolve condições desiguais para homens e mulheres, seja para ascender, seja para permanecer neste espaço” (GOELLNER, 2016, p. 36).

Cabe ressaltar, que hoje, tanto as mulheres, quanto os homens, podem participar de todas as modalidades esportivas, incluindo as danças, nas matrizes curriculares de formação inicial em EF no Brasil. Porém, essa participação se dá apenas de forma didático-pedagógica e experimental, pois há modalidades, ainda hoje, como a ginástica rítmica, por exemplo, nas olimpíadas, que são somente executadas/apresentadas/praticadas por mulheres.

Há também o nado sincronizado (a primeira versão mista ocorreu no Campeonato Mundial de Natação de 2015, no Japão), porém, foi considerado muito “moderno” e ficou fora dos Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro, em 2016, no Brasil, ficando apenas a exibição feminina (como

tradicionalmente é apresentada). Já o decatlo (modalidade olímpica com 10 provas diferentes¹⁵) só é praticada por homens, sendo para as mulheres, o heptatlo (7 provas diferentes) como modalidade equivalente. Então, temos a socialização de todas as práticas corporais nos cursos de EF e nas escolas, porém, nas Olimpíadas e em Jogos (coletivos e individuais) de alto rendimento, há a separação em relação ao sexo biológico.

A seguir, ainda neste primeiro momento, continuo a debruçar-me sobre a Educação Física, porém, entendendo, primordialmente, como a construção da virilidade e a militarização são ainda tão presentes nos cursos de formação inicial em EF. Acredito ser importante dialogar a este respeito, já que, no grupo em questão, praticamente a metade dos componentes/homens do grupo Filhos de Afrodite, são (policiais) militares.

1.1 Biomasculinidade e Virilidade na construção da Educação Física no Brasil

De fato, não se pode falar de gênero sem se falar de homens e masculinidades.

(CONNELL, 2013).

Usarei o termo Biomasculinidade, de construção própria, pois gostaria de demarcar o quanto as construções de masculinidade(s) na Educação Física e na militarização dos corpos, tanto nesta área de formação, quanto na polícia, dão-se baseadas nas teorias biologicistas, dualistas, sexistas e fixas. Tomei a liberdade de usar este termo, pois é como vejo, dentro desses ambientes, as construções de masculinidades, conforme Goellner (2016) fala sobre a lógica binária de masculino e feminino baseado no sexo e não no gênero, através dos hormônios. Uma lógica binária que fora construída através da história da legitimação da EF e dos esportes no Brasil.

A construção do “macho viril”, másculo, ainda reverenciada nos cursos de EF e na grande mídia, remonta à Grécia Antiga. Na Grécia, tratava-se de uma qualidade específica dos homens.

¹⁵ Decatlo é uma prova exclusivamente masculina. São 10 provas combinadas e executadas pelo mesmo atleta. As provas são: prova de 100m, salto em comprimento, lançamento do peso, salto em altura, 400m, 110m com barreiras, lançamento do disco, salto com vara, lançamento do dardo e 100m. O heptatlo é uma competição de atletismo composta por sete provas combinadas. Nos Jogos Olímpicos, é uma modalidade exclusivamente feminina. As provas que compõem o heptatlo são: corrida de 100m com barreira, lançamento de peso, lançamento de dardo, salto em altura, salto em distância, corrida de 20m, corrida de 80m. As regras do heptatlo são as mesmas das modalidades que o integram. Disponível em: <http://www.dicionarioolimpico.com.br/atletismo/cenario/heptatlo/decatlo>. Acesso em: 18 jul. 2019.

Segundo Vigarello (2013), a construção do ser humano masculino (branco), nessa época, obedecia a uma construção educativa, que, em muito se distanciava da que se oferecia à mulher. A ele se destinavam e reservavam a eloquência, a política e o espaço da sociabilidade.

Essa virilidade aprendida, tinha como referência, o homem mais velho ou aquele que a sociedade assim respeitava. O jovem rapaz que precisava passar pela iniciação tinha, como exemplo, um homem mais velho que, por sua vez, devia ser conhecido por toda a comunidade. Esse rito, questionável em nossa sociedade atual, na Grécia Antiga, constituía o primeiro requisito da educação (Alain CORBIN; Jean-Jacques COURTINE; George VIGARELLO, 2013). Nascer homem, na Grécia Antiga, era uma dádiva dos deuses; porém, tornar-se viril era penoso para o jovem grego, cujos ritos de iniciação, inclusive sexuais, normalmente com o mestre, começavam cedo. Isso explica porque a pederastia era algo comum, e, como relatado, era incentivada entre os seus pares, como sinônimo de construção do homem viril.

Na Roma Antiga, segundo os mesmos autores, a passagem da infância à vida adulta do homem grego era acompanhada por todos os homens da comunidade, principalmente os mais velhos, à reprodução do modelo viril. Esses ritos coletivos eram construções sociais que marcavam uma virilidade reconhecida e garantiam a passagem da infância à idade adulta. Para o que denominamos, hoje, de pedofilia, na antiguidade grega, era educação. O rapaz que não encontrasse um amante, seria desonrado, e, com algum defeito na educação.

É na Roma Antiga, que o conceito de virilidade, ou *virilitas*, tem significado e sentido alterados. Ambas as sociedades eram construídas sobre três grandes pilares: religião, família e comunidade. Porém, na Roma Antiga, os rituais para um homem se tornar viril eram um tanto diferentes dos praticados pelos gregos, pois a mulher romana exercia um certo protagonismo, pois, somente ela poderia tornar um homem, homem.

O culto ao corpo másculo e bronzeado era sinônimo de virilidade; logo, o homem que não tivesse esse corpo, teria a sua virilidade questionada, já que a cor pálida era típica da mulher. Além dessas “qualidades”, homem romano era o que possuía um belo corpo – atlético, guerreiro e barbado, pois a barba era sinônimo de que, agora, o jovem era um homem viril. Prezava-se o culto à virilidade, o que constituía uma das diferenças entre a beleza feminina e a masculina, preservado, porém, o domínio do masculino sobre o feminino. Admitiam em comum, gregos e romanos, que a virilidade fosse apreendida com o outro e com os exemplos, mesmo que, para isso, fosse necessário apreender com outro homem.

Vigarello (2013), mostra que delicadeza e virilidade caminham juntas, na modernidade. Nela, ou a partir dela, é inventada a delicadeza, sendo considerada uma virtude, também masculina. Essa virilidade delicada tem, como principais representantes, os reis. A riqueza, os perfumes, as luvas com anéis e os cabelos frisados inserem novos modelos de virilidade. Os reis dos séculos XVI e XVII, em seus retratos, são um exemplo da nova invenção da virilidade, da que distinguiria a virilidade nobre da virilidade vulgar. Distinguiria o delicado do rude.

Soares (2003), fala da ideia de que o corpo, em sua exterioridade, traduz uma posição moral interna, que tem sido largamente tratada no Ocidente, mais acentuadamente a partir do século XIX, pelos discursos médico, jurídico, pedagógico e literário. Esse é um tempo de especialização de discursos sobre a educação do corpo, voltados à construção de uma retidão de posturas e comportamentos. Era dever da ciência, encontrar soluções para educar o corpo adequadamente, endireitá-lo. É adequado recordar, junto à autora, quais eram as referências que tornavam os discursos sobre o corpo cada vez mais especializados e que embasaram essa cruzada físico-moral. Eram os tratados de higiene, fisiologia, anatomia e mecânica, acrescidos de uma boa dose de convencimento sobre a necessidade de pôr o corpo em movimento como pressuposto fundamental de um bem-estar geral.

Na EF, essas construções de/sobre masculinidades não se deram/dão de maneira diferente. É necessário registrar que, ao final do século XIX e início do século XX, as preocupações em torno do corpo e de sua funcionalidade estiveram diretamente ligadas aos problemas relativos à degeneração física e moral das populações¹⁶. Essas preocupações não eram novas, o novo era a forma de investimento sobre os corpos. Segundo Soares (2003), é o caso da anatomia, o chamado “olho mágico”, capaz de perscrutar, nomear e tornar visíveis os órgãos debaixo da pele. É a anatomia que vai precisar os desenhos e contornos corporais, e assim, criar uma objetividade do olhar.

Elabora-se um modelo novo de corpo útil e uma tecnologia do orgânico conceitualiza-se, com a finalidade de fazer crescer a chamada eficácia funcional. Os exercícios físicos, e, mais especificamente, a ginástica, ainda para Soares (2003), passam a ser percebidos como capazes de

¹⁶ Ver mais da mesma autora em: “Pedagogia dos corpos retos: das morfologias disformes às carnes alinhadas”, escrito em parceria com Alex Branco Fraga e publicado na **Revista Pro-Posições**, v. 14, n. 2, 41. Ed., p. 77-90, 2003. Ver ainda os livros da mesma autora “Educação Física: raízes europeias e Brasil”, 1994; e “Imagens da educação no corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX”, além do artigo “Notas sobre a educação no corpo”, *In: Educar em Revista*, n. 16, 2002, “Dossiê corporalidade e educação”.

revelar, a partir de sua apurada sistematização, uma visão totalmente nova do movimento corporal, e, também, de sua aplicação no trabalho. Soares (2003), cita as obras completas de Rui Barbosa, que, por exemplo, “contêm extensas análises sobre as vantagens ou desvantagens dos métodos europeus de ginástica e constituem uma fonte rica em detalhes ainda a serem explorados pela história da Educação Física no Brasil” (SOARES, 2003, p. 132).

Do conjunto de profissionais que tiveram um papel determinante na construção e ordenação da Educação Física tal qual a conhecemos hoje, ao longo de todo o século XIX e início do século XX, quer seja na Europa, quer seja no Brasil, destacam-se os médicos. Num olhar mais abrangente a este período, é possível encontrar um tema que, não só motivaria vários estudos, mas, sobretudo, políticas públicas ao setor educacional: a Psicomotricidade, considerada, na época, o grande avanço na Educação Física Escolar, também conhecida por Educação Física Infantil.

A Psicomotricidade¹⁷, assim como a Psicocinética, de Jean Le Bouch, frequentavam os gabinetes das secretarias de educação e de esportes em suas coordenações de Educação Física para o escolar, e, produziam um pensamento acerca da Educação Física à infância. Soares (2001), afirma que esta concepção de Educação Física para a infância estava em conformidade com a teoria educacional em voga naquele momento: o chamado Tecnicismo. Para esta concepção de Educação, a criança era vista como passível de uma educação motora, cognitiva e afetivo-emocional; à, então recente, Educação Física Escolar, destinada a esta faixa etária, caberia ocupar-se do domínio motor, que sempre deveria estar vinculado aos outros “domínios”, por exemplo, o cognitivo e o afetivo-emocional.

Desse modo, a educação trataria de um desenvolvimento integral: biopsicossocial. Esses discursos da EF para o escolar ou à infância eram também expressão de um outro fenômeno expressivo e forte na educação do período: a medicalização da escola e, sobretudo, da infância. No âmbito específico da EF, segundo Marcos Taborda de Oliveira (2003), os exames médicos à sua prática, constituíam-se, em obrigatoriedade, fornecida no plano legal pelo Decreto Federal n. 69.450/1971 e a presença do médico na escola, uma necessidade imperiosa; mais amplamente, as políticas para o setor desenhavam a possibilidade de se ter, na escola, não apenas a medicina, mas

¹⁷ Na concepção de Le Bouch (1978), a Psicocinética parte de um princípio de trabalhar o movimento, o desenvolvimento motor, estruturação do esquema corporal e aptidões motoras. Já a Psicomotricidade tem Airton Negrine (1998) como principal pensador na perspectiva da psicomotricidade. Para o referido autor, a prática psicomotriz educativa oferecida para um indivíduo auxilia na construção de bagagem corporal.

a medicina esportiva. O médico e a forte presença da medicina nos rumos da EF escolar não eram um tema novo.

Nos anos de 1920, os médicos não só se faziam presentes na escola, como também, eram aqueles que prescreviam os exercícios físicos. A autoridade de seu saber evitaria que se cometessem abusos, tanto na dosagem dos exercícios, quanto em sua adequação às distintas faixas etárias das crianças. Naquele momento, configurou-se um tipo de controle do médico sobre o conteúdo a ser ensinado e sobre aquele que ensina os exercícios físicos na escola.

Vigarello (2002), chama à atenção ao fato de que:

[...] em um mundo sem transcendência e sem deuses, o esporte seria um dos últimos lugares onde se poderia falar em ideal, ou, em outras palavras, se falar do sagrado. Sua própria visibilidade, seu simplismo talvez, sua vontade obscura de constituir um mundo separado e "preservado" o transforma também em um dos lugares de uma hipocrisia rasteira, servil senão de uma evidente vulnerabilidade. Mais que outras práticas, o esporte revela nossas sociedades (VIGARELLO, 2002, p. 237).

O Esporte e a EF são considerados como territórios de prevalência masculina e têm sido palco privilegiado à construção de determinadas representações de masculinidade, seja no lazer, seja na escola, ainda que se saiba da presença significativa de mulheres, não somente na EF brasileira, mas como também, nos esportes de alto rendimento. Parece que os padrões de gênero estão presentes e perpassam muitas das áreas da vida dos homens e das mulheres, ainda isentas de significativas alterações. Mas, existem múltiplos aspectos, a partir dos quais se podem iniciar mudanças, muitas arenas de ação e, entre elas, a educação (CONNELL, 2000).

Segundo Albuquerque-Júnior (2010):

O corpo masculino é um corpo apagado naquilo que é mais próprio, um corpo sem sensibilidade, um corpo castrado na expressão livre dos efeitos trazidos pelos afetos das coisas e das pessoas. É um corpo domado, enrijecido, construído como uma carapaça muscular, que visa protegê-lo do mundo exterior. Um corpo que busca ser impenetrável aos afetos externos, que tem medo de tudo que o ameace violar ou atravessar, tudo que o possa amolecer, desmanchar, delirar. O corpo masculino é pensado como um corpo instrumental, um corpo a serviço de si mesmo, autocontrolado, autocentrado, autoerotizado, autista, fechado, travado. O corpo masculino teme a fuga, teme o desejo, teme o afeto, teme tudo que o possa arrastar para fora de si mesmo, possa gerar o descontrole, a abertura, a fragmentação, a viagem. Corpo pensado e treinado para se defender, para dominar a si mesmo e a outros, corpo treinado para ser reativo a tudo que vem de fora, corpo reacionário. Corpo adormecido, corpo censurado, corpo anestesiado, corpo pânico. O corpo masculino pensado e modelizado pela cultura judaico-cristã, pela

cultura burguesa, é um corpo censurado e instrumental, um corpo docilizado, um corpo com medo de corpos” (ALBUQUERQUE-JÚNIOR, 2011, não paginado¹⁸).

O desporto rege-se por uma particular forma de reserva masculina (ELIAS; DUNNING, 1988), mas de uma masculinidade bem específica e, quando uma prática desportiva, assim como quem a pratica, não se encaixa nesta esfera de masculinidade hegemônica, é situada, então, no “outro”. Essa categoria, de “outro”, é plural, onde cabem homens (negros – não citado pelos autores) e mulheres desportistas.

As fronteiras culturais e sociais nunca deixam de existir e, também, no desporto ou na EF, elas estão constantemente a ser reconstruídas em qualquer lugar. Aquelx que transgride os limites, torna-se parte integrante de um processo de transformação social, que delimita um novo “eu”, mas, também, um novo “outro”. A vigilância dessas fronteiras é uma das principais características das sociedades atuais que, embora permitam a mobilidade dos seus limites, os (re)configuram ou os (re)constroem de modo a fazerem prevalecer a construção do “outro” (LOURO, 2004).

Ao falar no “outro”, nesse momento, depois de ser atravessada pelas leituras decoloniais, impossível não perceber que o homem que estava sendo citado acima, junto às teorias que embasaram toda minha formação inicial em EF (Licenciatura e Bacharelado), em relação, também, às masculinidades, à virilidade, era o homem branco¹⁹.

No próximo item, não falarei do “outro” mulher, pois dialogamos a respeito das questões de gênero neste subitem, ainda que essas diferenças (gênero e raça) estejam amplamente entrelaçadas. Falarei do “outro” homem, o homem negro. Falarei ainda, das masculinidades e virilidades negras invisibilizadas pela história da EF no Brasil e/ou deixadas de lado por alguns/mas autorxs citadxs anteriormente, neste subitem de capítulo, para então, posteriormente, poder falar sobre a representação dos corpos dos homens negros, suas masculinidades, virilidades racializadas e sexualizadas na/atraves da dança.

¹⁸ Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Texto “**Máquina de fazer machos: gênero e práticas culturais, desafio para o encontro das Diferenças**”, 2011. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/331886661_Maquina_de_fazer_machos_genero_e_praticas_culturais_desafio_para_o_encontro_das_diferencas. Acesso em: 21 mai. 2018.

¹⁹ O que era universal, antes, nem era questionado. Havia uma negação desumana em relação a outros tipos de construções de masculinidades e, dessa masculinidade ter de ser centrada, estudada e referida aos homens brancos.

1.1.1 Biomasculinidade negra invisibilizada na Educação Física no Brasil

“A sociedade só nos vê como machos, digo de forma viril, entende... E como negros de forma positiva se for no esporte”.
(APOLO, 2019)²⁰.

Esta epígrafe é uma afirmação de um dos componentes do grupo Filhos de Afrodite, e, vai de encontro com a invisibilidade, dada pela história da Educação Física a eles, homens negros. O então graduando (agora graduado) negro, afirma se sentir “macho” e viril, de forma positiva, no esporte. Há aqui, no mínimo duas questões a serem pensadas ao longo do presente subcapítulo: a primeira é justamente se ver, no esporte, na EF, como macho e viril (reafirmando como venho expondo gênero também, enquanto categoria estrutural), e adentra o segundo ponto a ser destacado, pois ele vê a “macheza” e a virilidade dos negros como algo positivo, ou ainda, como a única forma de os verem de forma positiva e, possivelmente, deve estar se referindo aos homens e mulheres brancxs, talvez aos negrxs também, quando fala de “sociedade”.

Fanon (2008), fala sobre essa perspectiva: como se sentir ou desejar se sentir representado/respeitado dentro dos ambientes acadêmicos, talvez, por essa razão, a fala de Apolo, em relação aos esportes e à EF, configura-se enquanto tal. “Claro, não penso que o estudante negro seja suspeito diante de seus colegas ou de seus professores. Mas, fora do meio universitário, subsiste um exército de imbecis: o importante não é educá-los, mas levar o negro a não ser mais escravo de seus arquétipos” (FANON, 2008, p. 47).

Não à toa, as narrativas nacionais são comumente marcadas pela:

[...] ausência do elemento masculino ‘negro’, ‘mestiço’ e nativo; a sensualidade da ‘mestiça’, da ‘negra’ e da nativa e o lugar ora explícito, ora sugerido, valorado de forma positiva ou negativa, da pureza da mulher ‘branca’ (Laura MOUTINHO, 2004, p. 99).

Não à toa, somente agora nos livros didáticos, e me refiro, particularmente, aos de Educação Física, há questões relacionadas à cultura africana, suas danças, culturas e práticas corporais. A autorrepresentação negra rompeu os laços com a celebração humanista ocidental do Eu, e tornou-

²⁰ Nome fictício dado a um dos componentes do grupo, explicado mais à frente, em uma de suas respostas no questionário de 2019.

se mais posicional – uma reivindicação, um desafio. A autoimagem negra era, em duplo sentido, uma exposição ou ‘afirmação’ (HALL, 1996). Para o autor, trata-se do corpo negro, apresentado como significante instável, primeiro, como objeto de visibilidade; que pode, pelo menos ser visto; em seguida, como um corpo estranho que se introduz em espaços inesperados e interditos e, por fim, como local de pesquisa arqueológica.

O corpo é concebido como superfície ou tela, sobre à qual é possível efetuar uma exploração das paisagens interiores da subjetividade negra; e, também, como ponto de convergência da materialização de diversos planos de intersecção da diferença – o corpo provido de gênero, de sexo; o corpo como sujeito e não como mero objeto de contemplação e desejo. O olhar e a contemplação, a partir da perspectiva do outro – como em “Olha, mamã! Um preto!” de Fanon (2008), passou a ser encarado como constitutivo do sujeito e inscrito pelo poder. “Este questionamento do corpo negro não nos coloca perante a uma ‘verdade’ essencial acerca da ‘raça’ negra, mas sim, perante aquilo que anteriormente designei por “o fim do sujeito negro essencial” (HALL, 1996, p. 443).

Hall (1996) destaca que se deu a proliferação caleidoscópica de significados atribuídos à condição de negro e revelou as ligações ocultas entre o corpo provido de raça, gênero e sexo – um espaço, segundo ele, de condensação, que, durante muito tempo, constituía a área operacional privilegiada do discurso racial. Fanon (2008) entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. “A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico” (FANON, 2008, p. 15). A luta contra o racismo antinegro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro (FANON, 2008, p. 15).

Assim, precisava-se de uma linguagem que permitisse redimir os elos quebrados da história colonial, uma “descolonização mental”, reclamada por escritores como Frantz Fanon e Amílcar Cabral. No livro intitulado “*Different: Photography and Black Identity*”, Hall (1996), argumentou que:

[...] este corpo é, ao mesmo tempo, o ‘receptáculo’ da identidade e da subjectividade e o ponto sobredeterminado em que as diferenças colidem, aquilo a que Fanon designou por “esquema epidérmico”, ou superfície na qual o racismo inscreve a sua marca indelével, e uma base de resistência a partir da qual podem ser produzidas contra-narrativas alternativas. No que se refere ao corpo, há muito que o discurso racista havia sistematicamente reduzido a história à biologia e a cultura à natureza (HALL, 1996, p. 19).

Segundo o autor, a alternância ritualizada de estereótipos, ligados ao corpo, entre raça, gênero e sexualidade, permitiu ao racismo desenvolver as suas fantasias mais violentas e arrasadoras. Essa realidade não podia ser anulada pela mera inversão dos termos, em que, de uma penada, “negro” passava a ser sinônimo de “belo” – uma estratégia de substituição por imagens positivas, ensaiada durante um breve período, mas que se revelou inadequada. A inversão não subverte um sistema de representação. Um jogo interminável entre poder e significado, uma (re)apropriação: basta ver a maneira como a representação do corpo negro passou, de um estereótipo colonialista menosprezado e abjeto, a corpos bem proporcionados e “estilizados”, principalmente no que tange à representação do corpo negro nos esportes, na moda, em músicas, assim como ao “chique” urbano e à publicidade.

Para Hall (1996) o que se pode dizer é que, na era dxs refugiadxs, dxs que procuram asilo e da dispersão global, já não basta ser ‘negro’; não porque o racismo biológico tenha desaparecido ou a experiência de ‘ser negro’ tenha perdido o seu valor, tampouco a sua especificidade, mas sim, porque, em termos raciais, a diferença foi radicalmente pluralizada, exigindo uma nova terminologia que consiga captar suas especificidades, entretanto disseminadas. A raça passou a ser, apenas, um dos vários eixos de disseminação da diferença, que fornecem linhas interceptantes de identificação, exclusão e contestação, e que – como de costume – se têm revelado fortemente fracturantes em termos sociais, mas altamente produtivas, em termos artísticos e esportivos.

Nesse sentido, faço inferência à Lei n. 10.639/2003, tendo essa como fruto de um processo de lutas sociais e políticas que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) n 9.394/1996, dispondo que os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira sejam ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, visando reconhecer e valorizar a importância da cultura negra nos processos de construção da sociedade. Digo isso, pois, ao propor “ações educativas de combate ao racismo e às discriminações”, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (DCN-ERER), indicam a necessidade de que, a escola, enquanto instituição responsável pela promoção da igualdade, proporcione a valorização da oralidade, da corporeidade e da Arte, como por exemplo, a dança, sendo uma das marcas da cultura de raiz africana, ao lado da escrita e da leitura (BRASIL, 2004, p. 20). Assim, as matrizes curriculares de EF, também precisaram se adequar às necessidades de estudar, não somente as danças da cultura de raiz africana ou afro-brasileira, mas também, toda a história e as suas referidas práticas corporais.

Trazendo isso à EF, foi somente após as décadas de 1980/90, pouco antes da Lei n. 10.639/2003, que várixs profissionais da área de EF frequentaram Cursos de Pós-graduação (Doutorado) na área da Educação, da Filosofia e da Sociologia (dentro e fora do Brasil), – ainda não existiam cursos de formação inicial (Graduação) em dança – nem Licenciatura, nem bacharelado – nessas décadas, então, que se começou a discutir as diferenças sociais, raciais, de gênero, colocando a EF em suspensão sobre sua real importância social dentro da escola. A EF apropriou-se, inicialmente, “de um referencial marxista transferindo-o para a Educação Física, derivando fundamentalmente deste processo a chamada corrente crítica da área”, [...] ou, ainda, a chamada “Redescoberta da Educação Física” (BRACHT, 2000, p. 55).

Pensar as possibilidades de redescoberta do projeto da EF, a partir de seu próprio interior, condenou-a, segundo Bracht (2000), a realizar os projetos dos outros, ou seja, descobrir os ‘craques’ do esporte (que é um projeto das mídias), compensar as mazelas de uma sociedade violenta e desigual (que são os projetos dos políticos profissionais) ou, produzir conhecimentos científicos abstratos à ‘ciência’ (o projeto, ainda hegemônico, na comunidade científica, ou seja, para homens brancos). Pensar qual seria o projeto de EF e como vivenciar no ensino, na pesquisa e na extensão, respeitando as particularidades locais e a cultura, proporcionando a vivência de todas as práticas corporais existentes. Este, então, passou a ser o foco da EF no Brasil (o que não quer dizer que tenha vingado).

Valter Silvério e Cristina Trinidad (2012), entendem:

[...] que a obrigatoriedade da educação das relações étnico-raciais e do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana em toda a educação básica é resultado do reconhecimento da discriminação racial e do racismo como constitutivos de nossa formação social (TRINIDAD; SILVÉRIO, 2012, p. 893).

Desse modo, a Educação Física tem a obrigatoriedade, em seu currículo, de trabalhar essas temáticas, como mencionado pelxs autorxs, através do que chamam de temas transversais. A aplicação da Lei n. 10.639/2003, no contexto da EF escolar, segundo uma pesquisa realizada por Corsino (2015), feita através de questionários abertos e fechados com professorxs de EF da rede pública da cidade de Guarulhos, mostra que mesmo xs professorxs tendo o entendimento da importância do ensino de história e cultura afro-brasileira e a respeito das discussões de gênero, de modo geral, há a necessidade de um entendimento mais profundo, pois essas questões aparecem muito de forma superficial. “É preciso identificar o que as escolas estão fazendo com esses

documentos e perguntar quais são as reais contribuições dos avanços constatados no que se refere à prática pedagógica realizada no cotidiano” (CORSINO, 2015, p. 259).

A dança, na EF, pode auxiliar na reflexão crítica, vivência corporal diversa, e pode ser trabalhada, também, em diálogo com as relações de gênero e com a valorização da cultura Afro-Brasileira, tendo em vista a perspectiva de Hall (2000), ao afirmar que o cotidiano escolar é entendido como um campo de lutas por significados e práticas discursivas produtoras de verdades, e, conseqüentemente, múltiplas identidades culturais. As questões raciais, as que envolvem sexualidade e as relações de gênero, são imprescindíveis para o debate relacionado ao corpo e às práticas corporais. Não somente a formação em Educação Física, mas as ambiências formativas, em geral, têm uma tendência, além de reproduzir um racismo institucionalizado e estruturado, o qual desenvolvemos mais adiante.

Fotografia 1 – Pose Inicial (Mostra Semestral de Dança/Unemat/Cáceres-MT)



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Antes de fecharmos esse tópico e partirmos ao próximo, o qual falarei, brevemente, sobre a militarização (na EF) e seus entrelaçamentos com raça e masculinidade, pensei em demonstrar essa foto, de uma das poses iniciais do Grupo “Filhos de Afrodite”, elaborada por eles, tanto para

representar deuses gregos, quanto as masculinidades. O pensar as significações, performatividades e representações que seus corpos trazem ao debate.

Assim, antes de mudar de item, ainda falando de homens e masculinidades, farei uso de algumas falas do documentário “O silêncio dos homens”²¹, documentário enviado para o grupo Filhos de Afrodite a fim de que enviassem algumas frases (escutadas no filme – logo de autoria dxs entrevistadxs) que fizeram sentido a eles ou que já sentiram, pensaram ou mesmo as que chamaram atenção, pois tratam de masculinidades (virilidades) e de racialização, categorias às quais venho dialogando.

Não selecionei de forma organizada as frases a seguir, ou seja, todas estão na ordem em que os dançarinos me enviaram, quais sejam:

- ✓ *“Se homem negro não for dez vezes melhor que homem branco, não chega em lugar algum”;*
- ✓ *“A gente aprende a apanhar e a bater desde cedo”;*
- ✓ *“Masculinidade preta-violência, homens negros-polícia”;*
- ✓ *“Discussão de masculinidades empurradas pelo movimento das mulheres”;*
- ✓ *“Quero ser pro meu filho o que meu pai não foi pra mim”;*
- ✓ *“Homens falam, mas não se revelam. Sofrem sozinhos”;*
- ✓ *“Pilares da paternidade: proteção, provisão, procriação”;*
- ✓ *“Assim que eu achava que tinha que ser: pra ser macho tem que ser viril”;*
- ✓ *“Os meninos negros são sempre os últimos bebês a serem trocados nas creches”;*
- ✓ *“Quebrar o silêncio é uma forma de humanizar-se”;*

²¹ A iniciativa Papo de Homem, plataforma que produz conteúdo crítico sobre masculinidade, lançou o documentário “O Silêncio dos Homens”. A obra tem o objetivo de provocar reflexão sobre o modelo de masculino que se impõe sobre meninos e homens e como isso acaba por silenciá-los ao longo da vida. “Silêncio aqui tem sentido amplo. É emocional, verbal, social, tanto individual como coletivo. Estamos falando de uma rigidez psicológica, que se torna um vulcão quando associada aos “mandamentos da masculinidade”: ser bem-sucedido profissionalmente, não agir de modos que pareçam femininos, não levar desaforo pra casa, dar em cima das mulheres sempre que possível, não expressar emoções, dentre outros”, escreveu um dos idealizadores do projeto, Guilherme Nascimento Valadares. O filme é fruto de uma pesquisa que envolveu mais de 40 mil pessoas e dá continuidade a pesquisas feitas pela Papo de Homem. “Em 2016 lançamos o nosso primeiro documentário com pesquisa, que escutou mais de 20.000 pessoas. Ele nos mostrou que 7 em cada 10 homens não falam sobre seus maiores medos e dúvidas com os amigos. Já notávamos o mesmo fenômeno em nossas rodas de conversa há mais de 10 anos. E, à medida em que nos aprofundamos no estudo sobre masculinidades, observamos como esse silêncio está na raiz de vários outros problemas: violência doméstica, ausência de mulheres em posições de poder na política e economia, assédio, altíssimas taxas de suicídio, homicídio, mortes no trabalho e encarceramento entre os próprios homens... a lista é longa”, explica Valadares. Retirado de <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/o-silencio-dos-homens-documentario-discute-masculinidade-toxica/> em 20/11/2020, às 23h37min.

- ✓ *“Vou querer pro meu filho coisas boas, não vou querer o que meu pai fez comigo”;*
- ✓ *“O meu aspiracional naquela hora era ser um homem branco, coisa que eu nunca ia chegar a ser”;*
- ✓ *“A gente precisa, como homens negros, no meu caso ainda que de pele clara, ser melhor do que os outros pra chegar em algum lugar, se você não for dez vezes melhor que o menino branco que está na sua sala, você não vai chegar nem perto de onde ele vai chegar”.*

Essas foram as frases que chegaram até mim e que me comoveram por terem sido muito parecidas com as que eu tomei nota ao assistir. Isso reflete, como dito no próprio documentário, a necessidade de momentos de conversas com os homens e entre os homens sobre masculinidades e negritudes. O quanto as frases relacionadas à essa construção de uma “necessidade” viril masculina chamam atenção e, também, o quanto a questão racial interfere nas representações dessa(s) masculinidade(s). Nosso projeto teve muito disso.

Conversávamos muito sobre os textos relacionados (naquele momento) a homens e masculinidades na dança. Tanto que fui “intimada” a dirigir o grupo das Frida’s como já mencionado, para que as mulheres do grupo também pudessem ter esse espaço não só de dança, mas de diálogos sobre as (re)(des)construções do feminino na dança. Hoje percebo o quanto discussões sobre racialização e sexualidade também se fazem necessárias e farão, de hoje em diante, parte de todos os meus projetos.

Alguns índices citados no documentário, documentário este que entrevistou mais de 40 mil pessoas, entre homens e mulheres de diferentes idades, gênero, região e raça:

- 83% das mortes por homicídio e acidentes e as vítimas são homens;
- Homens vivem 7 anos a menos que as mulheres no Brasil;
- Homens se suicidam 4 vezes mais do que mulheres no Brasil (e a taxa aumenta na população negra);
- 17% dos homens lidam com dependência alcoólica;
- 6 em cada 10 homens afirmam lidar hoje com algum tipo de distúrbio emocional (os mais citados: ansiedade, depressão, vício em pornografia, insônia, álcool, drogas ilícitas, comida, apostas e jogos eletrônicos);
- Quando sofrem abuso sexual demoram em média 20 anos para contar;
- 30% dos homens brasileiros afirmam ter ejaculação precoce ou disfunção erétil;

- 95% da população prisional no Brasil é composta por jovens periféricos, na maioria negros e com ausência de figura paterna;
- 1 em cada 10 homens já conversou com seu pai ou amigo sobre o que é “ser homem” e o restante afirma ter aprendido a: ser bem sucedido profissionalmente; não se comportar de modos que pareçam feminino (chamou-me atenção que a imagem que apareceu foi a de uma bailarina cortada ao meio); ser fisicamente forte e viril; ser responsável pelo sustento da família; não expressar emoções; dar em cima das mulheres **SEMPRE** que possível. (**Grifo do documentário**). Nenhum dos componentes do grupo relatou ter conversado com pai/amigo ou padrasto sobre o que é ser homem ou sobre construções de masculinidades.

O documentário afirma que a comunidade negra e LGBTs sentem muito mais, boa parte de todos esses índices. O que chama à atenção, além dos dados citados e das falas tocadas, é a afirmação das construções de masculinidades e o quanto os próprios homens sofrem e fazem outros e outras pessoas sofrerem. Essa foi outra constatação que o grupo trouxe, em meio às discussões referentes ao documentário e a percepção do corpo negro masculino como “diferente” do corpo branco masculino, pouco citado nas discussões da EF, como comentado no início deste item.

1.2 Militarização da/na Educação Física

“A ascensão dos esportes tem relação direta com o fim da escravidão e a necessidade de valorizar o trabalho”.

(MISKOLCI, 2012, p. 153).

No livro intitulado “O desejo da nação”, Miskolci (2012), comenta que o ideal da Educação Física se associa a uma demanda por formação militar moderna que, segundo ele “em meio a uma onda de apoio republicano, geraria a primeira lei sobre o Serviço Militar Obrigatório, 1874” (MISKOLCI, 2012, p. 151). Há uma ênfase na EF, como meio de afastar os adolescentes, “particularmente os das elites, da masturbação e das relações com outros homens” (MISKOLCI, 2012, p. 151).

Miskolci (2012), desenvolve sua argumentação afirmando que era como se a construção de um corpo sadio também fizesse parte da construção de uma moralidade socialmente responsável. Em 1879, ao menos na corte do Rio de Janeiro, a ginástica já tinha horários obrigatórios para os

homens, nos que eram chamados pelo autor de “melhores colégios”. As subjetividades destes corpos estão associadas à materialidade do corpo, o que faz da história da criação de identidades sociais generificadas e racializadas, como meio de aprender a compreender a nós mesmos ao deslocar-se para ver o outro.

Miskolci (2012), fala que o desejo da nação era um:

[...] era um ideal político embranquecedor assentado no desejo heterossexual masculino, o qual parece mais frágil e ameaçado do que faz supor sua hegemonia cultural que o identificava como um potencial civilizador (MISKOLCI, 2012, p. 150).

Durante a Guerra do Paraguai, ocorrida em 1867, o médico militar Eduardo Augusto Pereira de Abreu publicou a obra intitulada “Estudos Higiênicos sobre a Educação Física, intelectual e moral do soldado”, onde pregava a prática de exercícios físicos na formação militar como intrinsecamente associadas ao civilismo, ao vigor e à saúde. “Destacam-se suas descrições dos soldados da pátria como tendo ‘cor própria da raça a que pertence’ – o que revela uma possível recusa da mestiçagem – e ‘virilidade assaz visível’” (MISKOLCI, 2012, p. 150).

A branquitude de nossa elite política justificaria, segundo Miskolci (2012), seu comando progressista, “um projeto civilizador assentado em sua suposta superioridade moral que, em meio à instável década de 1890, começa a cristalizar em ideias de masculinidades militar ou, ainda mais, em uma masculinidade” (MISKOLCI, 2012, p. 115-116).

“A nação engendrou um ideal branco, masculino, heterossexual que tinha como eixo de problematização das diferenças de raça, sexualidade e gênero [...]” (MISKOLCI, 2012, p. 115-116). O que determinou, segundo o autor, o desejo da nação:

É o conjunto de discursos e práticas históricas e contextualmente constituídos entre o século XIX e início do XX por nossas elites políticas e econômicas como uma verdadeira hegemonia biopolítica assentada, externamente, no incentivo à vinda de imigrantes europeus para o Brasil e, internamente, em uma demanda por medidas moralizantes e disciplinadoras voltadas para um progressivo embranquecimento da população. O desejo da nação era, portanto, um projeto político autoritário conduzido por homens de elite visando criar uma população futura, branca e ‘superior’ à da época, por meio de um ideal que hoje caracterizaríamos como reprodutivo, branco e heterossexual (MISKOLCI, 2012, p. 50).

Seguindo a historicidade para se compreender os ideais da nação brasileira, em meados da década de 1930, com o clima de belicosidade na Europa e ascensão do fascismo e do nazismo, e,

principalmente, com o aumento das relações comerciais entre Brasil e Alemanha, estava aberto o canal de tráfego para veiculação do pensamento reacionário no país (GHIRALDELLI-JÚNIOR, 1988, p. 38).

O regime de governo de Getúlio Vargas, no Brasil, não foi atípico; havia o regime nazifascista de Benito Mussolini na Itália, aliado a Adolf Hitler na Alemanha, bem como, outros ditadores em consonância no Uruguai, no Chile e, por exemplo, em Portugal. Especialmente no Brasil, as diretrizes ideológicas que nortearam a política educacional naquele período possuíam, como substância, a exaltação da nacionalidade, as críticas ao liberalismo, o anticomunismo e a valorização do ensino profissional.

Emerge, junto a este momento político, na literatura da área de Educação Física, ideologias ditatoriais “Varguistas” e que “o auge da militarização da escola corresponde à execução do projeto de sociedade idealizado pela ditadura do Estado Novo” (SOARES et al., 1992, p. 53). Os traços comuns entre a suposta prática da Educação Física Escolar e o desenvolvimento do militarismo se aproximariam inevitavelmente. Basicamente, os instrutores eram provindos de escolas da Educação Física da Força Policial de São Paulo devido à Missão Militar Francesa, responsável pela fundação, em 1907, tendo este como o mais antigo estabelecimento especializado de todo o Brasil e pelo Centro de Esportes da Marinha, no Rio de Janeiro. Grande parte dos instrutores de Educação Física era formado pelas instituições militares.

Nessa época, foi construída a primeira escola de Educação Física do exército, e, posteriormente, em 1939, foi criada a primeira escola civil de formação de professores da área, a Escola Nacional de Educação Física e Desportos, integrada à Universidade do Brasil, atual Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)²². O corpo docente era composto de instrutores de Educação Física e Médicos, como já mencionado na parte anterior deste capítulo (escrito no masculino pois até onde se tem registros, eram apenas homens que faziam parte dessas escolas).

No entanto, sabe-se que a absorção de instrutores militares pelo âmbito educacional, tendo a relação professor-aluno semelhante às relações concretizadas na instituição militar, foi apenas um dos fatores à concretização da área da Educação Física na escola.

²² BRASIL. **Decreto-Lei n. 212, de 17 de abril de 1939**. Cria, na Universidade do Brasil, a Escola Nacional de Educação Física e Desportos. Diário Oficial da União: Rio de Janeiro, 1939. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1212-17-abril-1939-349332-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 15 fev. 2018.

No marco histórico de Getúlio Vargas no poder, em 1937, existiam a Educação Física e a Educação Moral e Cívica como elos de uma mesma corrente, articuladas no sentido de darem à prática educacional, a conotação almejada e dita pelos responsáveis pela definição da política de governo (CASTELLANI-FILHO, 2014, p. 84).

Desse modo, segundo Castellani-Filho (2014), o âmbito educacional brasileiro se tornaria um espaço de veiculação da nova ideologia dominante para manipulação social até o ano de 1945, momento este de término do Estado Novo. Ainda com Castellani-Filho (2014) a **Educação Física serviria como uma ferramenta ideológica de utilidade para alienação social** favorecendo aos interesses do ideário dominante da ditadura.

A questão dos princípios da Segurança Nacional, explicitado em 1937, juntamente com a Carta Constitucional, do mesmo ano, no Art. 129, possuía algumas relações com outras funções da Educação Física Escolar, além de voltar-se, também, ao cumprimento dos seus deveres para com a economia, visando assegurar ao processo de industrialização implantado no país; mão-de-obra fisicamente adestrada e capacitada, e a ela cabe cuidar da preparação, manutenção e recuperação da força de trabalho do “Homem” brasileiro.

Essa Educação Física era, exclusivamente, trabalhada com métodos de ginástica. Através da ginástica – exercícios calistênicos – a EF foi legitimada, como já dito. Ainda não havia, na EF, a sistematização de outros esportes coletivos e individuais (esportivização) e demais métodos de práticas corporais. Porém, tais “Métodos Ginásticos” possuíam algumas particularidades a partir do país de origem (como, por exemplo, a escola francesa e a alemã), “[...] essas escolas possuíam finalidades semelhantes: **regenerar a raça**; promover a saúde; desenvolver a vontade, a coragem, a força, a energia de viver e, principalmente, desenvolver a moral (SOARES, 2003, p. 52). É possível afirmar que a Educação Física higienista e militarista eram essencialmente práticas em comparação à fundamentação teórica desenvolvida pela/para a disciplina, situação essa, teoricamente, viável para o contexto político da época.

No entanto, a década de 1970 é aquela na qual se gera o Plano Nacional de Educação Física (PNEF) e é também, a década das campanhas em prol da saúde e do lazer pela atividade física orientada, como o programa “Esporte Para Todos” (EPT) e o “Mexa-se”. Essas campanhas traduzem, em grande medida, a ambição dos governos militares de abrir espaço, dar visibilidade e estimular a existência de corpos velozes, úteis e saudáveis. Essas campanhas “atualizam” aquelas feitas por médicos e educadores nos anos de 1920, quando o tempo fora da fábrica ou da escola passou a

ser uma preocupação. Cabe lembrar que no Brasil do PNED/PNEF, por exemplo, o desporto é definido em lei²³ como um dos mais valiosos elementos de apoio à formação do homem e de coesão nacional e social, podendo solucionar problemas gerados pela moderna sociedade industrial.

Ainda na década de 1970, por exemplo, foi promulgado o Decreto Federal n. 69.450, de 1º de novembro de 1971, o qual considerou a Educação Física como “a atividade que, por seus meios, processos e técnicas, desenvolvem e aprimoram forças físicas, morais, cívicas, psíquicas e sociais do educando” (BRASIL, 1971), essas características mantinham estreita relação com o contexto político em que o Brasil estava inserido.

Em meio a um ambiente militar, a Educação Física desempenhou funções pautadas no nacionalismo e na segurança nacional, tanto na formação de um exército composto por uma juventude forte e saudável em defesa da pátria, quanto na tentativa de desmobilização das forças políticas e oposicionistas. Uma das funções da educação tradicional, foi exatamente apresentar condutas diferenciadas para homens e mulheres.

O Decreto Federal n. 69.450/1971, (BRASIL, 1971)²⁴, em seu Capítulo I, Art. 5º, ressalta que “quanto à composição das turmas, cinquenta alunos do mesmo sexo, preferencialmente selecionados por nível de aptidão”, assim sendo, convenientemente separadxs, xs alunxs eram encaminhadxs para funções diferenciadas e com distinta valorização, ações estas que contribuíram ainda mais para ressaltar o sexismo existente na sociedade. Penso que a(s) construção(ões) da(s) masculinidade(s), no Brasil, foi/é um projeto para manter, e, supostamente justificar, a falsa ideia de superioridade de homens para com mulheres e de homens brancos em relação a homens negros, garantindo submissões e injustiças sociais vistas e ainda vividas na contemporaneidade.

Na década de 1980, período de contestação dos métodos da Educação Física, momento da crise de identidade nos seus discursos e pressupostos, aconteceram mudanças significativas nas políticas educacionais (BRACHT, 1999), como já comentados no subcapítulo anterior, passando a Educação Física a ser influenciada pelas teorias críticas da educação. Contudo, repensar a Educação Física não assegurou grandes avanços no que tangem às questões de gênero, já que apesar

²³ BRASIL. **Lei n. 6.251, de 8 de outubro de 1975**. Institui normas gerais sobre desportos, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/L6251.htm#:~:text=LEI%20No%206.251%2C%20DE%208%20DE%20OUTUBRO%20DE%201975.&text=Institui%20normas%20gerais%20sobre%20desportos%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs. Acesso em: 20 mai. 2018.

²⁴ Decretos retirados e disponíveis em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D69450.htm. Acesso em: 15 out. 2019, às 15h34min. Decreto revogado em fevereiro de 2019, ficando o Decreto n. 9.717, de 26 de fevereiro de 2019 vigente. Não disponível o texto inteiro, até o momento.

da ocorrência de aulas mistas, e a indicação à realização de aulas coeducativas, assim como, nas outras disciplinas. Ainda hoje, uma gama de professorxs nega a efetivação de aulas coeducativas em decorrência da preferência pela acomodação, ou rendimento, objetivo este que já teve espaço e perdura, ainda, na história e vivência da Educação Física.

Porém, hoje, esse fator vai de encontro aos objetivos propostos pelas metodologias emergentes. Desse modo, conforme Freire (1989), torna-se evidente que “a Educação Física brasileira, filha natural do militarismo e filha adotiva da medicina higiênica, não consegue livrar-se dessa paternidade” (FREIRE, 1989, p. 209), pois apesar dos amparos por Leis, Decretos-Leis, e Decretos, a Educação Física garante sua existência legal, mas, por outro lado, não garante seu papel educacional, nem em relação à gama de práticas corporais, nem em relação às questões ligadas ao corpo, às relações de gênero, às relações étnico-raciais e aos debates sobre sexualidade (FREIRE, 1989).

Parece que tais observações ficam presas ao campo da denúncia, da constatação de que a EF (tida ainda enquanto ginástica ou esporte) adentra o âmbito escolar única e exclusivamente, em função dos seus préstimos a serviço do poder hegemônico, sem se ter certeza de que havia lugar de resistência em relação a outras práticas corporais na escola, à época. E, se havia, certamente não era/foi possível a divulgação ou o registro, por motivos óbvios da época (censura). Ainda assim, tais construções foram e são relevantes em relação à constituição da área como componente curricular obrigatório.

Talvez o cuidado que se possa ter seja o de sair do campo apenas da denúncia e buscar leituras, pesquisas e projetos que resultem em reflexões e ações diferentes no meio em que vivemos. Há uma tendência forte de que as escolas voltem seu modelo, ao modelo militar e, certamente, a EF seria um dos “carros-chefes”. Repensar o currículo de EF é um começo. Mas é necessário mais que isso. É preciso entender como fora construído, com que bases e apresentar projetos novos que superem a formação militarista(s), higienista(s), sexista(s), racista(s) e homofóbica(s) vigentes até hoje.

Acredito ser importante toda explanação supracitada nesses primeiros tópicos deste capítulo (sobre a contextualização da EF – e sua construção – bem como, a legitimação da EF enquanto modelo militar) para elucidar o quanto as raízes da formação em EF foram/são fortemente construídas e reforçam o caráter já comentado, higienista, eugênico, másculo e viril, contribuindo à (re)produção de masculinidade(s) voltada(s) a estes modelos, como se as masculinidades não

pudessem ser múltiplas e plurais. A idealização dos corpos, desde a Grécia, reforça um caráter não só de construção de masculinidades, mas também, a idealização desses corpos servia de instrumento de racialização.

Dito isso, cabe ressaltar, não somente o caráter de construção de masculinidades no viés citado, mas também, para afirmar que a formação militar ainda atravessa a formação em EF, seja pelo currículo majoritariamente biologicista, pois mesmo se tratando, neste caso, de um curso de formação inicial em Licenciatura (o qual faz parte, como único Curso de Licenciatura, na Unemat, na Faculdade de Ciência da Saúde, junto aos cursos de Medicina e Enfermagem, não estando, como todas as outras Licenciaturas, na Faculdade de Educação), seja por termos um número expressivo de acadêmics militares do Exército, policiais em geral e/ou Policiais Militares. E é disso que falarei agora, pois além do número grande de militares nos cursos de EF, a metade dos componentes do grupo “Filhos de Afrodite” é militar.

A (Fotografia 2), trata-se do momento da coreografia, “livre” para que pudessem se bater, empurrar para, segundo eles, contrapor os gestos “femininos” anteriores, realizados, nesse caso, durante a Mostra Semestral de Dança. Esse momento que chamam “deles” reafirma que a única parte da coreografia que tinha gestos brutos, com performance violenta, era o que eles mais gostavam e se sentiam representados.

Fotografia 2 – Mostra Semestral de Dança (Momento da Coreografia “Livre”)



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

1.2.1 Militarismo e masculinidade: a Educação Física em Cáceres-MT

A masculinidade entre nós é letal, morremos de masculinidade, matamos por masculinidade, para afirmá-la, por afirmá-la. A masculinidade, tal como é pensada e praticada entre nós, investe na afirmação da agressividade, da competição, da força, da valentia, do heroísmo, da coragem como valores culturais a ser cultivados e exaltados.

(Durval Muniz de Albuquerque Júnior).

Para Rosemeri Moreira (2011), em seu artigo intitulado “Virilidade e o corpo militar”, a ideia de militar, militarismo e militarização pressupõe enfoques que se entrelaçam, conforme a autora:

Primeiro, externamente, como a função/organização e capacidade para a guerra, a arte de se sobrepor com a utilização da força, a capacidade para a ação. Segundo, pensado internamente a partir dos aspectos fundantes da disciplina e da hierarquia: a autoridade baseada na “situação de guerra” contra o inimigo que precisa ser

neutralizado e o “medo de ser contra” (ser o inimigo) e deixar de fazer parte do grupo. A militarização funda-se no sentido da unicidade, ao mesmo tempo em que cria o sentido da diferenciação (MOREIRA, 2011, p. 323).

Segundo Moreira (2011) o “perceber-se”, enquanto grupo, no interior das profissões militares tem por base, principalmente, a crença na superioridade física e moral de seus integrantes, ou seja, uma representação coletiva que forja coesão e homogeneidade (de raça, principalmente, e de masculinidade). Há, desse modo, a ideia de minoria dos melhores, marcada pelo distanciamento com os “paisanos”.

Alguns sinais representam grande simbologias e são perceptíveis no comportamento militar (esse fator foi expressivo e apareceu muito nos ensaios do grupo): a entonação da voz clara e firme, por exemplo; o olhar direcionado para o horizonte, e não para baixo; uma postura correta, e não curvada; uma certa “densidade” corporal (tônus muscular, relação peso *versus* altura equilibrado(a)), uma noção rígida de higiene corporal (usar os cabelos curtos, o uniforme impecavelmente limpo, fazer a barba todos os dias); um linguajar próprio; a crença de “viver de maneira correta” e possuir as qualidades descritas, diferenciam e hierarquizam militares e civis.

Interessante pensar essa questão relacionada à higiene, muito presente nas corporações militares, e que não se parece linear aos civis que sofrem algum tipo de punição (ou seja, “os outros”). Conforme Jonas Junior e Maria de Lourdes da Silva (2018), em relação aos adolescentes em processo de internação socioeducativa, a higiene ou manter o cuidado exacerbado com suas vestimentas e/ou roupas de cama, bem como, os cuidados em demasia com o corpo, a limpeza e a estética, já podem ser configurados – ao contrário da formação militar – traços pontuais para que um adolescente seja identificado como homossexual (como se isso fosse um problema). Ou seja, traços de higiene estão, no meio socioeducativo, relacionados ao universo do que se construiu como feminino. Deve-se “rechaçar qualquer vestígio do que poderia ser associado ao universo da mulher” (JUNIOR; SILVA, 2018, p. 95), contrapondo-se à construção das masculinidades em ambientes militares.

Essa contradição, em relação à higiene e à virilidade, aponta para algo muito forte nesta pesquisa: a busca pelo entendimento de que o que é tido/construído como masculino e feminino, em formações diferentes, locais diferentes, essas construções de masculinidades são desiguais, isso ocorre porque seguem uma ordem social/cultural de identidade local, de costumes, de geografia, de classe social, de cor, etc., como projeto próprio daquela cultura ou daquela sociedade e se, são

diferentes, são plurais e passíveis de (re)(des)construções. E mais, as construções de masculinidades naturalizadas como virilidade, também não são fixas e únicas. Eis acima, um exemplo disso. Se por um lado as corporações militares têm a higiene e suas condutas padronizadas de corpo para uso de poder e forma de diferenciar suas posições e masculinidades dos demais paisanos, em outros locais/convívios sociais/instituições, essas características seriam descaracterizadas como virilidade e sim, como xs autorxs recém cidadxs comentaram, seriam atributos ligados ao universo que aquele meio tem como feminino.

Assim como a virilidade representada por reis e a classe nobre (branca) de épocas passadas tinham a ver com delicadeza e trejeitos ditos hoje como femininos, os modos de se viver o feminino e o masculino são plurais, e ainda que interligados ao sexo, tencionam a própria construção e naturalização do que foi dito como Ser homem e Ser mulher. Recorro à Butler (2003), quando fala de performatividade.

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado (BUTLER, 2003, p. 194).

Os sujeitos estão em processo de construção de identidades instáveis. Ao falar de masculinidades e feminilidades (para essa pesquisa, no plural desde o início do texto e não marcando o masculino como sendo produção cultural e social somente dos homens, bem como, as feminilidades como sendo algo somente de mulheres), é para demarcar a busca do escapamento de comportamentos reducionistas e/ou únicos, ainda que muitos argumentos corroboram para tais comportamentos, em função do processo histórico que se vive, o que se aprende, e o que nossos antepassados vivenciaram em relação às suas masculinidades e suas construções.

Digo isso para buscar apoio na história da construção do curso de EF, mostrando o quanto a dança, nesse âmbito (falarei mais no próximo item), vai na contramão das masculinidades legitimadas pelo militarismo que ajudou a construir o curso de EF e tais currículos. Os sujeitos envolvidos são múltiplos, vêm de experiências particulares, afetivas e sociais de cada um. Não se deve falar de masculinidades e virilidades descoladas de outras diferenças sociais, tais como raça,

classe social, grau de formação, experiências de cada indivíduo, constituição familiar, etc. Nesse sentido, há a necessidade de pensar esses sujeitos generificados dentro de um processo cultural/social em que vivem.

Elton Bruno de Siqueira e Marcelo Miranda (2018), dialogam com outros autores ao pensarem como a violência masculina extrema precisa ser problematizada e que não é algo inerente ao masculino, “mas decorre dos processos de socializações e da crise que os valores sociais do que é ser homem vêm sofrendo desde as últimas décadas do século XX” (SIQUEIRA; MIRANDA, 2018, p. 46). Corroboro com os autores quando eles discutem a construção social da masculinidade (em uma perspectiva sociológica) “partindo do princípio de que a masculinidade não constitui algo concreto, palpável; trata-se de um fenômeno que participa ativamente nos processos de subjetivação dos agentes sociais” (SIQUEIRA; MIRANDA, 2018, p. 46).

Jonas Alves da Silva -Junior e Maria de Lourdes Ramos da Silva (2018), debatem masculinidades e violência e seus “arquetipos históricos hegemônicos que tradicionalmente concatenaram o masculino a características como agressividade, o controle e o autoritarismo” (SILVA-JÚNIOR; SILVA, 2018, p. 88). Xs autorxs sinalizam que essas características se dão, tanto na esfera pública, quanto na privada. Ou seja, há a banalização da violência masculina em sociedades ocidentais e há conexão entre violência(s) e masculinidade(s). Doutrina-se pelo sagrado e pelo sacrifício. Falam como exemplo de homens e suas capacidades para violência: “os guerreiros, caçadores, lutadores, chefes ou sacerdotes” (SILVA-JÚNIOR; SILVA, 2018, p. 88), inclui-se, pra mim, nesse contexto, a militarização da polícia.

Pela leitura sexual dimórfica e biologicista, a capacidade de suportar e infligir violência, necessária ao combate, parece encontra-se encarcerada no corpo de homens. Corpo esse biologicamente pensado como detentor de força física e também força moral de proteger, o que xs autorxs chamam de os demais corpos carentes de virilidade: os corpos infantis, os corpos das mulheres e os corpos envelhecidos.

A coesão interna se dá pela percepção de si como diferentes e melhores. O corpo militar é construído por meio desse processo de disciplinarização intensa do corpo-instituição, do corpo-individual e dos valores condizentes ao militarismo. O detalhamento do corpo, as minúcias dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo”, conforme Foucault (1987, p. 121), distribuem os indivíduos no espaço que os definem, tanto pelo lugar que ocupam quanto pela distância demarcada com o outro.

A hierarquização é pautada na aceitação tácita da subordinação – a sujeição à disciplina militar, a qual, por sua vez, possibilita a instrumentalização do corpo: corpo-arma, corpo-instrumento, corpo-máquina”. Traduzido como espaço eminentemente masculino, o militarismo e a virilidade encontram-se entrelaçados como a capacidade para a guerra, para a ação, para a violência.

Essa conexão entre violência e masculinidade apresenta-se tão introjetada nos discursos, ações e subjetividades que resulta na manutenção de um estereótipo de gênero no qual se tem a sensação de que são os homens, tão somente, os agentes das violências. Isso é enfatizado cotidianamente de forma a engessar identidades, cooperando, ainda, para o escamoteamento de práticas que instigam esse binarismo (SILVA-JÚNIOR; SILVA, 2018, p. 89).

Xs autorxs comentam que quando se fala de masculinidades e violência, é muito fácil ir para lugares comuns “tentadoramente explicativos”, como força física, hormônios, órgão sexuais, nos quais a EF se debruça a estudar, tentando justificar pela natureza e pela biologia a relação violência-masculinidades. Porém, com o surgimento da segunda onda do feminismo nas décadas de 1970 e 1980, a masculinidade deixou de ser inquestionável, deixando de ser marca una e identitária.

Junto ao militarismo, o qual traz as construções de masculinidades de maneira mais explícita, também a divisão racial do trabalho pode ser amplamente constatada nas sociedades contemporâneas, pois segundo Almeida (2019), mesmo em países onde o racismo não é abertamente praticado pelo Estado ou em que há leis antirracistas, indivíduos pertencentes a grupos ditos minoritários recebem salários menores e estão mais expostos a trabalhos insalubres e precarizados. Sobre este assunto, é interessante pensar a polícia negra e as condutas militares frente às ostensividades também em relação a homens negros civis. Há a ligação subjetiva construída ao longo da história de um povo que fora escravizado e, posteriormente, marginalizado, entre corpo negro e violência/crime. Neste caso, o discurso de representatividade se coloca em xeque, ainda que saibamos de sua importância, representatividade negra, visibilidade negra não é, necessariamente, poder.

Almeida (2019), fala que a pessoa alçada à posição de destaque pode não ser um representante, no sentido de vocalizar as demandas por igualdade do grupo racial ou sexual a qual pertença. Em segundo, porque mesmo havendo o compromisso político do representante com o grupo racial ou sexual ao qual pertença, isso não implica que ele terá o poder necessário para alterar

as estruturas políticas e econômicas que se valem do racismo e do sexismo para reproduzirem desigualdades. Almeida (2019) afirma ainda, que no Brasil, de forma distinta da Europa, a patologização das perversões dirigia-se primeiro ao homem negro das classes populares, que, mesmo viril, era considerado incapaz de autocontrole.

Nesse caminho, para trazer à realidade local desta pesquisa, no grupo Filhos de Afrodite, dos 10 componentes que ficaram há mais tempo na composição, 3 eram Policiais Militares (PM); (sendo 1 da PM – Força Tática); 1 do exército e 1 da Polícia de Fronteira (GEFRON). Para exemplificar esses índices, em cada turma/semestre do curso de EF/Unemat, de 25 alunxs, em média, 4 ou 5 eram/são militares, incluindo mulheres. Outro ponto interessante é que muitxs que não são militares escolhem o curso de EF porque pretendem ser.

Em Cáceres-MT existem vários quartéis, batalhões e pelotões especializados, quais sejam: 2º Batalhão de Fronteira (BFRON)²⁵, com 4 pelotões, sendo a unidade local do exército brasileiro; Comando Regional da Polícia Militar de Mato Grosso (CR6PMMT), com Batalhões/Cia's/Pelotões/Núcleos²⁶; Corpo de Bombeiros²⁷; Polícia Militar de Fronteira

²⁵ O 2º Batalhão de Fronteira foi criado em 24 de maio de 1939, a partir da aglutinação da 2ª Companhia de Fronteira (2ª Cia Fron), sediada em Cáceres desde 1932, com a 4ª Companhia de Fronteira (4ª Cia Fron, em Cáceres desde 1937). Pioneiro da Fronteira Oeste brasileira, o 2º BFron possui 04 (quatro) Pelotões Especiais de Fronteira: 1º PEF/CORIXA, 2º PEF/FORTUNA, 3º PEF/PALMARITO e 4º PEF/GUAPORÉ. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/2%C2%BA_Batalh%C3%A3o_de_Fronteira. Acesso em: 24 set. 2019, às 15h21min.

²⁶ 1901 – Criação do 1º Batalhão de Polícia de Mato Grosso, com fixação de forças para 1902 e ainda, a criação do cargo de Ajudante de Ordens – Lei n. 272, de 13/03/1901. 1940 – A Corporação de Força Pública passa a denominar-se Força Policial – Decreto-Lei n. 319, de 05/01/1940. 1943 – Após a 2ª Guerra Mundial, por força do Decreto n. 337, de 25/07/1947, a Corporação passa a ter a denominação que perdura até hoje: POLÍCIA MILITAR. Criação de Comandos Regionais da PMMT: CRI – Cuiabá, CR Policiamento Especializado, CRVI – Região Oeste/Cáceres - Decreto n. 988, de 23/07/2003. Disponível em: <http://www.pm.mt.gov.br/cronologia-historica-oficial>. Acesso em: 24 set. 2019, às 17h 07 min.

²⁷ 1964 – Criação dentro da Estrutura Organizacional da Corporação o Corpo de Bombeiros Militar do Estado de Mato Grosso destinado, então, ao serviço de extinção de incêndio e salvamento – Lei n. 2.184, de 19/08/1964. Disponível em: <http://www.pm.mt.gov.br/cronologia-historica-oficial>. Acesso em: 24 set. 2019, às 17h 32 min.

(GFRON)²⁸; Batalhão de Operações Especiais (BOPE)²⁹; Cavalaria da Polícia Militar do Estado de Mato Grosso³⁰; Força Tática da Polícia Militar (FT)³¹ e Marinha Brasileira³².

O município de Cáceres, como será explicitado mais adiante, tem como população estimada, em 2019, cerca de 94.376 habitantes, sendo que no último Censo, em 2010, o município possuía cerca de 87.942 habitantes. É expressivo citarmos esses números para que possamos mostrar a quantidade de militares e pessoas em funções militares existem no município no qual o grupo de dança contemporânea, composto apenas por homens, dentro do curso de EF, foi formado. Vale ressaltar, ainda, que estou deixando de fora as corporações da Polícia Civil local.

A militarização está muito presente no município de Cáceres e no curso de EF. As construções de masculinidades não estarão separadas dessas instituições, nem da sociedade local. O constructo cultural local é que ser policial é ter *status*, poder³³, estabilidade financeira, ser másculo e viril. Basta observar suas posturas no cotidiano da profissão ou olhar suas fotos em redes

²⁸ 2002; a) Criação na Polícia Militar do Grupo Especial de Fronteira (GEFron)– Decreto n. 3.994, de 13/03/2002; b) Criação do Centro Integrado de Operações de Segurança Pública (CIOSP) – Decreto n. 5.394, de 04/11/2002, o qual foi inaugurado somente em 10/08/2004; c) Instituição no Estado de Mato Grosso do Programa Educacional de Resistência às Drogas e à Violência (PROERD) – Decreto n. 5.651, de 10/12/2002. Disponível em: <http://www.pm.mt.gov.br/cronologia-historica-oficial>. Acesso em: 24 set. 2019, às 17h 55min.

²⁹ 2003; b) Criação do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar (BOPE) – Decreto n. 988, de 23/07/2003. Disponível em: <http://www.pm.mt.gov.br/cronologia-historica-oficial>. Acesso em: 24 set. 2019, às 18h 06min.

³⁰ 2011; Autorização para ativação do Regimento de Cavalaria da Polícia Militar do Estado de Mato Grosso - Decreto n. 294, de 20/04/2011. Ativado pela Portaria n. 152/QCG/GABCMTGERAL, de 05/05/2011. A partir do Decreto n. 1.361, de 13/09/2012 passou a denominar-se Regimento de Policiamento Montado. Disponível em: <http://www.pm.mt.gov.br/cronologia-historica-oficial>. Acesso em: 24 set. 2019, às 18h30min.

³¹ O patrulhamento tático foi criado como uma maneira de suplementar e apoiar o policiamento ostensivo geral, sendo caracterizado como ação de caráter mais enérgico e especializado, executado por efetivo com treinamento específico para atuar em situações que, por sua natureza, vulto ou grau de risco, o policiamento comunitário não for suficiente. Assim, constitui-se na reserva móvel empregada pelo Comandante do Batalhão, trabalho desenvolvido em Mato Grosso pela ROTAM na capital e FORÇA TÁTICA no interior. Durante a sua criação era composto por 15 (quinze) homens, inicialmente, e desde sua criação vem sendo responsável por parte considerável das apreensões de entorpecentes, armas, veículos e pessoas com mandado de prisão preventiva em Cáceres e região. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/FTpantanalMT/about/?ref=page_internal. Acesso em: 25 set. 2019, às 8h 30min.

³² 19/02/1827; Criação do Arsenal de Marinha da Província de Mato Grosso, em Cuiabá; A Agência Fluvial de Cáceres, Organização Militar subordinada ao Comando do 6º Distrito Naval. Disponível em: <https://www.marinha.mil.br/com6dn/taxonomy/term/20>. Acesso em: 24 set. 2019, às 8h 50min.

³³ Gostaria de deixar registrado, que ao fazer uma parte de pesquisa do projeto que tínhamos intitulado como “*O corpo do homem no palco da dança: implicações sobre masculinidades e violência de gênero*”, o qual resultou não só na formação do grupo de dança *Filhos de Afrodite*, mas também na presente pesquisa, como já fora dito. Fomos aos índices registrados, em Cáceres, sobre violência, que culminou em uma publicação no Congresso internacional Desfazendo Gênero, em Campina Grande/Paraíba, em 2017, com o título: *Masculinidades e violência de gênero: diálogos introdutórios entre Simmel e Teoria Queer*, escritos pela autora e seu, na época companheiro, um dos ex componentes do grupo, policial militar e acadêmico de EF. Esse componente é o único que não fora ouvido/lido nos questionários e conversas pela aproximação afetiva com a pesquisadora, na época da pesquisa. Artigo este que está também como capítulo do livro “*A diversidade e as questões políticas, Históricas e Culturais*”. Disponível em: www.atenaeditora.com.br. Acesso em: 10 fev. 2020.

sociais, publicadas por policiais militares em seus perfis pessoais e/ou profissionais: a ostentação com o uso de armas e de fardas para compor fotos de perfil é muito comum entre elxs.

Não deixaria de mencionar o momento político vigente no Brasil. O governo atual, venera armas e reafirma a necessidade de a conduta militar ser violenta e hostil e estar, novamente, dentro dos espaços educacionais³⁴. O movimento policial se tornou ainda mais ostensivo desde a posse deste governo, em janeiro de 2019. O aumento das mortes decorrentes de intervenção policial segue dinâmicas distintas em comparação com os assassinatos totais. Dados de Secretarias de Segurança Pública de 14 estados e do Distrito Federal, mostram que o avanço dos chamados autos de resistência nem sempre são acompanhados por quedas no número de mortes violentas – estatística que inclui homicídios dolosos, latrocínio(s) e lesão(ões) corporal(is) seguido(as) de morte³⁵.

Os índices de suicídio, dentro das corporações militares também têm aumentado. “Somos treinados pra suportar esse tipo de coisa, mas é difícil”, declara um policial em entrevista³⁶, fazendo referência à violência e a possibilidade de matar ou morrer durante o trabalho. As construções de masculinidades nesses locais não contribuem apenas à violência em relação ao “outro”, como aos próprios homens que são “obrigados” a ter tais atitudes, comportamentos e ações relacionadas à dureza, frieza e ostensividade, como já falado e comentado nos índices do documentário “O silêncio dos Homens”.

Esses padrões e exigência de comportamentos estão presentes em, praticamente, todas as corporações militares. A história do Brasil reafirma essas construções também, assim como, a constituição da EF nos ambientes educacionais. Mesmo que se procure fugir das naturalizações, é válido entender que grande parcela dos próprios militares, bem possivelmente, se vêem fazendo relações diretas entre homens-masculinidades-violência.

³⁴ Stephanie Morin, do Instituto Sou da Paz, aponta que o uso de força letal por parte da polícia é mais comum para evitar crimes contra o patrimônio, como roubos de veículos, que nem sempre resultam em homicídios. Em abril, o governador João Doria (PSDB) anunciou homenagens a policiais que mataram 11 assaltantes após roubos a agências bancárias em Guararema, e parabenizou os agentes por mandarem criminosos “para o cemitério”. [...] A polícia é uma instituição altamente hierarquizada. Quando existe um recado claro, seja do governador ou do comandante, de que os policiais têm que matar mais, isso abre um precedente preocupante – diz Morin (Texto Retirado de uma entrevista ao *Jornal O Globo*, em 25/08/2019, às 23h34min; atualizado em 26/08/2019, às 08h07min). No Rio, os dados deste ano mostram queda de assassinatos, ao passo que aumentaram as mortes por intervenção policial. Na última semana, o Instituto de Segurança Pública (ISP) do governo estadual informou que, nos primeiros sete meses de 2019, houve 1.075 autos de resistência, o maior número da série histórica.

³⁵ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/mortes-por-policiais-crescem-em-nove-estados-do-pais-1-23904073>. Acesso em: 28 set. 2019, às 14h57min.

³⁶ Disponível em: <https://jornaldebrasil.com.br/cidades/preocupa-aumento-de-suicidio-entre-policiais/>. Acesso em: 28 set. 2019, às 16h13min.

A história do Brasil, a cidade militarizada de Cáceres e o histórico de construção e legitimação dos cursos de EF, como escrito anteriormente, corroboram no processo de construção de uma masculinidade “viril” e que vão de encontro com as propostas desenvolvidas pelo grupo Filhos de Afrodite, o qual a dança, muitas vezes é provocativa em relação a esses padrões e estuda/trabalha/tenciona (des)(re)construções de masculinidades e de legitimidade de violências.

Um dos grandes desafios, senão o maior, anteriormente, era esse: discutir as representações do corpo destes homens (sendo 5, dos 10, policiais militares) na dança contemporânea, com passos de balé clássico e de dança a dois. Após o andamento da pesquisa, deparei-me com outra grande questão: as representações de cunho erótico/sexual dos corpos dos homens negros na dança, tendo em vista a invisibilidade de corpos brancos no palco, algo que discutiremos daqui pra frente. A seguir, falarei da dança como reconstituente do processo de construção das diferenças de gênero/sexualidade e, após, *como*, através da dança, esses corpos negros são/foram (re)significados.

2 ENSAIO: A DANÇA NA EDUCAÇÃO FÍSICA E AS PRÁTICAS (DES)NORMALIZADORAS DA(S) DIFERENÇA(S)

“Nada galvaniza o público em geral como o advento de um astro masculino no balé”.

(STEINBER, 1980 apud HANNA, 1999).

A dança (dentro ou fora da Educação Física) é um fenômeno polissêmico, ou seja, passível de múltiplas configurações sociais, tais como, por exemplo, espetáculo, comunicação, ritualização, terapia, estilo de vida, exercício, entre outras possíveis significações. Também pode ser compreendida como uma manifestação antropológica, sociológica e artística, e, hoje, é considerada uma área de conhecimento autônoma com cursos específicos de formação acadêmica, científica e profissional.

Através da dança, é interessante observar, que durante séculos, conforme discutido no capítulo anterior, ela fazia parte do universo tido como masculino, e só, muito mais adiante, é que as mulheres passaram a participar ativamente das danças folclóricas. Nesse sentido, vale registrar como a dança fora engendrada no Brasil, e, como passou a ser culturalmente ligada ao universo construído como feminino, até adentrar os espaços educativos, sejam cursos de formação em EF ou escolas, pois essa prática era exclusiva às mulheres. Enquanto simbolizava poder e riqueza, os registros que se têm, são ligados aos homens, todavia, ao popularizar e construir um olhar mais voltado ao educativo, a dança passou a ser construída como sendo voltada às mulheres.

Algumas modalidades de dança foram se construindo e se reconstruindo ao longo da história, dentro e fora da EF. Como são muitas modalidades, destacarei de forma breve, apenas as danças mais populares, mesmo sabendo o quanto essas escolhas limitam ou possam vir a limitar as discussões aqui apresentadas. Porém, ainda assim, acredito ser importante apresentar essas questões, para (1) pensar se a dança, assim como o esporte, generifica e racializa os corpos dxs bailarinxs/dançarinxs e (2) para mais à frente poder falar do grupo Filhos de Afrodite, tendo como proposta a dança contemporânea, e (3) xs leitxr compreender como se deu essa construção, em uma cidade/estado com culturas de danças folclóricas e tradicionais (havendo apenas grupos de danças folclóricas e tradicionais).

Giuliano Andreoli (2010), descreve a necessidade de incorporação das discussões de gênero como uma categoria útil de análise no campo da dança, na qual as discussões aparecem muito raramente, especialmente quando se analisa a produção brasileira, assim como, ela inserida no campo da EF. Penso a dança enquanto mediadora de diferenças sociais. A dança enquanto produção cultural e social humana. A dança enquanto possibilidade de experiência humana, criativa e democrática. A dança para trabalhar e (con)viver com as diferenças.

Importante entender como falo da construção das diferenças sociais demarcadas e construídas pelas relações de gênero na dança, bem como, sexualidade e racialização. Corroboro com Andreoli (2010), ao falar que a partir desse olhar, a dança pode ser analisada como uma dentre as muitas práticas socialmente instituídas através das quais os corpos dos indivíduos são “marcados” por gênero, ou seja:

[...] os usos do corpo, dentro dos mais diversos estilos de dança, podem ser analisados como mecanismos de normatização, de aplicação das normas de gênero, que investem na produção de determinados tipos de corpos masculinos ou femininos. Tal forma de olhar para a dança impõe, no entanto, uma tarefa complexa, uma vez que a dança ocorre em contextos culturais diversos, e é praticada por sujeitos com histórias de vida singulares e específicas (ANDREOLI, 2010, p. 111).

Victor Melo e Cláudio Lacerda (2009), fazem uma discussão sobre as representações de masculinidade construídas ao redor da dança no decorrer do século XX e comentam que a dança cênica ocidental, está intimamente relacionada com o surgimento do **balé**, tendo sua origem nas práticas da Corte e aristocracia da Itália e da França do século XV. A próxima imagem retrata passos de balé clássico, apresentados pelo grupo Filhos de Afrodite, durante uma de suas apresentações. Vale ressaltar que as representações de masculinidades, pelo grupo e através do grupo, também estavam sendo (re)significadas, tendo em vista que a maioria dos homens do grupo se considera viril e heteronormativo.

Fotografia 3 – Passo de Balé Clássico (Mostra Semestral de Dança, 2015)



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

O homem não reconhece o olhar do espectador, o direciona para cima, sugerindo espiritualidade e heroísmo (recurso bastante utilizado em momentos solo), ou para a bailarina (no caso do *pas de deux*, no **balé clássico**) (MELO; LACERDA, 2009, p. 47).

Os autores citam a objetificação da mulher, expressa, inclusive, pela preponderância do olhar, como sendo uma das estratégias defensivas que protege(m) o corpo masculino do/no espetáculo. Aos homens caberiam demonstrar habilidade suficiente para “controlar” as mulheres, algo que vai desde a ajuda em suas piruetas até a sustentação de sua suspensão no ar. A visibilidade dos músculos tensos, sugerindo um potencial para a ação, deve ser explícita, tanto na imobilidade (ou em ações sem muita movimentação) quanto nos solos virtuosísticos (MELO; LACERDA, 2009, p. 47).

Esse tipo de relação/comportamento se dá até hoje em danças a dois, chamadas também de **danças de salão**, onde a direção/condução majoritariamente é dada pelo homem, bem como, o uso da força para levantar e apoiar a mulher. Cabe destacar que não se está a afirmar que o papel feminino é absolutamente passivo, tampouco que tal análise se preste a todos os balés.

De qualquer maneira, não há como não perceber e refletir sobre o fato de homens e mulheres partilharem o mesmo palco, ao contrário do mundo esportivo, no qual a separação é mais delineada e os contatos menos frequentes. Isso poderia significar que havia a construção de modelos alternativos de masculinidade: ambos partilhavam, mesmo com peculiaridades, de semelhantes representações acerca dos papéis sociais adequados.

Fotografia 4 – Passos de Dança a Dois (Mostra Semestral de Dança, 2015)



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Nesse sentido e, de acordo com a foto acima, a coreografia provocava aos homens do grupo, não só vivenciarem movimentos tidos como femininos (balé), mas também, dançarem juntos o que, culturalmente, se é dançado entre homens e mulheres, fazendo-os terem trocas de olhares e de toques.

Vários estilos de dança foram transformados e incorporados às técnicas do balé e às de dança de salão ao longo dos anos. Nesse percurso, foram sendo definidos códigos bem determinados no que tange à participação de homens e mulheres, cuja representação máxima é o *pas de deux*. No *pas de deux*, o homem deve ser forte, galante e elegante, auxiliando a mulher para que ela possa demonstrar sua graciosidade e desenvoltura.

Segundo Hanna (1999), “o balé clássico deixou um vivo legado de imagens do sexo e papel sexual, em que as relações heterossexuais e cavalheirescas criam uma ilusão romântica que legitima, idealiza e encobre a dominação masculina” (HANNA, 1999, p. 258). Nos seus primeiros dias de balé, os homens dançavam papéis de mulheres no palco. Depois, como estou a discutir, que as mulheres passaram, elas próprias, suas funções de pais sexuais, conforme Hanna (1999) e, mais tarde, os homens igualmente.

Hanna (1999), afirma que as apresentações dependiam do sucesso de se manter a plateia consciente de que a mulher que se acha no palco, é homem. No século XIX, ainda que o corpo ganhasse relevância no quadro simbólico da modernidade, seus usos deveriam atender às normas consagradas pelo conhecimento científico, devendo ter uma “funcionalidade” clara. A exibição corporal possível deveria estar adequada aos papéis sociais aceitos para homens e mulheres, de acordo com o descrito pelos que investigavam o corpo e seu movimento. Homens deveriam exibir atitude, atividade, postura propositiva; mulheres, o contrário: não deviam macular sua feminilidade, algo que era diretamente relacionado à leveza e à suavidade.

Hanna (1999), fala que novas construções simbólicas da modernidade acabam sendo determinantes para que os homens sejam menos bem-vindos nesse território progressivamente definido como sendo das mulheres: o corpo masculino foi desaparecendo dos palcos da dança, no mesmo momento em que passa a ser cada vez mais celebrado nos espaços esportivos. Não é de se estranhar, portanto, que o homem-dançarino não possuísse lugar privilegiado na hierarquia de prestígio na transição do século XIX para o XX.

Nas outras áreas artísticas, em que há um elemento mediador entre o corpo do artista e a obra (um pincel, um instrumento musical, a escrita, etc.), os homens se expõem menos, adquirem certa posição de respeito, sendo até mesmo considerados respeitáveis intelectuais (HANNA, 1999), ainda que aí também sejam “suspeitos”, por adentrarem o território do feminino (tido como as Artes), da mesma forma que mulheres também o são colocadas em “suspeito” quando buscam ingressar no construído masculinizado campo do esporte.

Cabe ressaltar, que a partir dos anos de 1960, conforme Melo e Lacerda (2009), alguns homens começaram a adotar um caminho de contestação a esses “modelos” de masculinidades até então, representados na dança. Com a configuração de novas dimensões socioculturais e com a ascensão de novas lutas sociais, entre as quais, destacam-se: o movimento feminista, negro e

homossexual, dando margem a novas propostas que, posteriormente, vieram a ser chamadas de Dança Moderna, Pós-moderna e Contemporânea.

Com o estabelecimento de regras e normas, segundo Joseane Medina, Marcos Ruiz et. al (2008), os passos que chamamos hoje de *ballet* clássico foram codificados ainda nos séculos XVII e XIX. Porém, foi Pierre de Beauchamps o responsável pelas primeiras codificações da dança e, com a criação da primeira escola de dança, o *ballet* passou a ser profissão, transformando corpos de bailarinos em verdadeiras ferramentas para vinculação de uma ideia. A partir de então, a dança exigia de seus intérpretes, horas de ensaios para moldar o corpo em uma proposta pré-estabelecida. Cada vez mais, buscavam ultrapassar os limites dos seus corpos, acreditando que assim atingiriam a perfeição dos movimentos e gestos.

Muitos conflitos foram criados e muitos bailarinos não permaneciam dançando por muito tempo, tornando-se impróprio seguir as regras existentes. Em meio a esse cenário, de passagem do século XIX ao século XX, surge Isadora Duncan, dançarina norte-americana que propôs uma dança completamente diferente do *ballet* clássico acadêmico da época. Isadora procurou inspiração em movimentos da natureza. Estabeleceu uma dança livre de espartilhos, meias, sapatilhas de pontas, apresentando-se em coreografias solas, descalça e vestida em túnicas de seda (vestimentas inapropriadas para os bailarinos clássicos da época, que dançavam com meias e malhas coladas ao corpo). “Isadora contribuiu muito mais do que na simples quebra de paradigmas de movimentações corporais” (MEDINA; RUIZ et al., 2008, p. 103).

A Dança Moderna aparece com uma proposta de movimentação diferenciada das demais danças vistas até então pelos bailarinos clássicos. Surgem diversas técnicas e inúmeras escolas, mas todas explorando as regras e codificações de passos e gestos como forma de busca da estética do movimento desejado. Com o aprimoramento das técnicas de dança moderna, outros princípios estéticos foram incorporados à dança. A busca por diversos e novos movimentos e a quebra dos padrões acadêmicos possibilitaram que teóricos passassem a pensar o que se estava dançando. Rudolf Von Laban se destacou por sua contribuição com um método de análise do movimento.

As teorias de movimento do pesquisador, artista plástico e coreógrafo Rudolf Von Laban, desenvolvidas na Alemanha, na primeira metade do século XX, poderiam ser vistas como uma terceira via de entendimento, como uma sobreposição das abordagens objetivas e subjetivas, entre as teorias e práticas de atuação. Laban permitiu aos/às bailarinos analisarem movimentos que antes

eram apenas executados. Socialmente, a dança avançou para uma posição importante utilizada à observação e ao aprimoramento estético dos corpos que dançam.

Dessa forma, o cenário criado por Laban colocou a dança e os bailarinos em meio a uma compreensão, onde os corpos que dançam, não apenas executam movimentos representados por alguém, mas pensam e analisam as possibilidades de criação a partir de um repertório de imagens e ideias construídas ao longo da vida.

Já a Dança Pós-moderna Norte-americana, a partir da 2ª Guerra Mundial ou Dança Contemporânea, na virada do século XX ao século XXI, foi expressiva pela mudança radical de modelos tidos como hegemônicos na dança. Foi onde se tem como registro uma mulher executando movimentos e ações tipicamente construídas como masculinas e vice-versa. No Brasil, pela ditadura militar, temos o exemplo do grupo Dzi Croquetes; grupo que desmonta padrões de masculinidades com um linguajar divertido e inteligente, quebrando padrões da época. Homens com pelos e barbas, vestindo-se como socialmente se considera feminino (vestidos, meia-calça, sapatos de salto, uso de maquiagem) dançando e cantando com vozes agudas. Isso em plena ditadura militar. Comenta-se que o grupo demorou a ser censurado, pois os militares (em se tratando de governo) não percebiam o quanto denunciativo e transgressor era o grupo³⁷.

Algumas danças seguem se configurando como espaços exclusivamente femininos. No Brasil, é significativo o exemplo da Dança do Ventre, ligada à noção de celebração e mostra a ligação da mulher à sua natureza e ao seu corpo, aos seus ciclos naturais, à menstruação, à gravidez, à menopausa e aos ciclos de fertilidade. Ela é, em vista disso, considerada uma “dança de mulher”, e seus movimentos são tidos como não adequados para o corpo masculino, até onde saibamos a

³⁷ Em relação ao recorte temporal, elegi um período que compreende o final dos anos de 1960 e vai até meados de 1970, especificamente o ano de 1976 que marca o fim da primeira formação dos Dzi. Além do Golpe de 1964 que marcou a década de 1960 no Brasil, também temos o ano de 1968, considerado um marco de uma mudança epistêmica, histórica e sociocultural no Ocidente. No mesmo período temos a emergência de novos movimentos, tais como o Movimento Feminista, em sua nova onda, o Movimento Negro e o Movimento Gay nos Estados Unidos, também na Europa, e, eclodindo, posteriormente, no Brasil. À vista disso, a “Geração de 68”, como foi posteriormente denominada, não só testemunhou, como protagonizou, uma série de mudanças comportamentais “em relação ao estabelecido por uma cultura androcêntrica dominante”, surgindo assim, uma crítica aos rígidos valores atribuídos aos homens e as mulheres, até então (Nataniel de Freitas SILVA, 2017, p. 2). Ver mais em: SILVA, Natanael de Freitas. **Dzi croquetes**: invenções, experiências e práticas de si – masculinidades e feminilidades fragilizadas. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), Rio de Janeiro, 2017. 174 p. Disponível em: <https://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/2388>. Acesso em: 18 jul. 2018.

respeito. Outros elementos aparecem associados, caracterizando-a, também, como dança de sedução, dança erótica, etc.

As discussões sobre cada modalidade de dança e suas relações com gênero, raça e sexualidade seriam completamente férteis, mas, caberá a nós, neste caso, deixarmos para um outro momento. Tendo este, apensa para demonstrar como cada dança, cada construção, cada cultura traz/marca corpos de diferentes formas e maneiras (Mylene MIZRAHI, 2018³⁸).

Vale salientar, ainda que brevemente, os muitos ritmos de origem africana, que podem ser destacados: o *Ahouach*, o *Guedra*, o *Schikatt*, a *Gnawa*, a *Kizomba* e o *Semba*³⁹. As danças africanas integram a extensa cultura do continente africano e representam uma das muitas maneiras de comunicação cultural. Esse tipo de manifestação é expressivo para o seu povo, constituindo parte essencial da vida. É uma maneira de estarem sempre conectados com seus antepassados e carrega uma poderosa carga espiritual, emocional e artística, além do entretenimento e diversão.

As danças africanas tradicionais são realizadas em ocasiões importantes. Destacam-se as cerimônias em rituais de passagem, nascimento, casamento, morte, colheita, guerra, alegria, tristeza, doenças e agradecimentos. Apesar de o continente africano ter uma grande extensão com diversos países e diferentes culturas, podemos destacar como pontos comuns na dança da maioria dos povos africanos: 1) a organização em círculos, semicírculos ou fileiras; 2) a participação de todos, independentemente da idade ou escala social na comunidade; 3) o acompanhamento de música produzida pelo som de instrumentos de percussão e batuques de tambores. Nesse sentido, percebemos o quanto em comum se tem com as danças tradicionais de MT, as quais falaremos mais à frente. São danças organizadas em círculos, fileiras e podem ser dançadas por todas as idades (ainda que separadas por sexo) e, também, há uso de instrumentos e batuques em suas apresentações. Seria uma herança dos povos africanos?

A partir do estilo de dança africano, criaram-se ritmos hoje bastante conhecidos pelos brasileiros, tais como a capoeira e o próprio samba. No Brasil, a influência da cultura africana é expressiva, por conta da vinda forçada de milhares de africanos que vieram ao Brasil para serem escravizados. Dessa forma, foram criados diversos gêneros musicais e estilos de dança no país com grande influência africana. Alguns deles são: Capoeira: uma mistura de música, dança, luta e jogo;

³⁸ Ver mais em: MIZRAHI, Mylene. “O Rio de Janeiro é uma terra de homens vaidosos”: mulheres, masculinidade e dinheiro junto ao funk carioca. *Cadernos Pagu*, n. 52, e185215, Campinas, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n52/1809-4449-cpa-18094449201800520015.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2019.

³⁹ Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/dancas-africanas/>. Acesso em: 24 mar. 2019.

Congada: que possui um caráter religioso; Jongo: ritmo que teve bastante influência na criação do samba; Maracatu: muito presente na região nordeste do Brasil; Samba de Roda: surgido na Bahia, no século XVII, hoje integra o Patrimônio Imaterial da Humanidade (PIH).

As danças afro-brasileiras são caracterizadas pela variação de movimentos, herdados dos ancestrais africanos por meio da tradição oral. Segundo a pesquisadora Kelly Cardoso a oralidade, como ferramenta de registro, atingiu muitos campos da vida africana, o que deixou como legado à dança (mesmo a dança afro-brasileira), uma grande lacuna quando falamos em sistematização ou em um registro formal de um saber que, há muito, vem sendo repassado somente pelas vozes do corpo e do gesto. Para os povos africanos, o corpo é, por excelência, o local da memória, o corpo em performance. Embora a tradição tenha sido passada por entre as gerações, sem registros manuscritos e/ou desenhados, a dança africana é capaz de expressar sentimentos de diversas naturezas. E, talvez, a necessária proximidade entre o povo seja a explicação à intensidade dos movimentos, executados em rituais sempre ligados a orixás. Não deixemos de pensar na teatralização que ocorrem nessas representações racializadas no Brasil.

Nesse sentido, sabemos o quanto a presença masculina, em algumas modalidades, “feminiliza” seus corpos, colocando em debate sua sexualidade, ao passo que, em outras modalidades de dança, a vulgarização da mulher, a objetificação e a ausência de prestígio fica evidente, enquanto em outras, há a predisposição de igualdade de papéis e de movimentos, independente de idade ou sexo. A questão étnico-racial também ganha visibilidade em várias dessas manifestações artístico-culturais. Assim, tudo leva a crer, num sentido mais geral, que os homens que dançam estão fora da representação de masculinidade dita hegemônica, e que com isso, estejam, de certa forma, transgredindo-a, e que as mulheres estão colocadas em seu devido lugar ao passo em que corpos negros também teriam “lugar” nas danças, assim como têm, de representação corporal, no esporte.

Entretanto, simultaneamente, o ato de dançar, corroboro com Andreoli (2010), pode ser um espaço de afirmação de masculinidade para os homens, a partir de valores hegemônicos ou de transgressão às mulheres. Portanto, pode-se dizer que há representações hegemônicas sendo reproduzidas no interior dessas práticas corporais e artísticas, situando mulheres e homens em seus lugares tradicionais, esses sujeitos configuram diferentes políticas (CONNELL, 1995), para os usos do seu corpo, que estão em constante tensão, construindo e reconstruindo masculinidades.

Nesses casos, a cultura regula aquilo que, em certo sentido, transgride a norma maior, impondo outras normas, como por exemplo, em que circunstâncias, modelos e contextos *deve* o homem dançar e, em última instância, *como* ele deve dançar. Para Andreoli (2010), algumas construções dentro daquilo que se considera “dança contemporânea”, têm produzido esteticamente espetáculos que transgridem os papéis cênicos, normalmente atribuídos a cada gênero.

Nas danças de matrizes africanas, por exemplo, às quais recém adentraram as ambiências educacionais, após muita luta de movimentos sociais, conforme vimos discutindo, a dança, enquanto Arte, até mesmo dentro da EF, tem também poder transgressor, criativo, denunciativo, ainda que na maioria de suas expressões e apresentações artísticas, reforce os estereótipos relacionados às relações raciais e de gênero como seguiremos discutindo no próximo item.

A seguir, falarei sobre as danças tradicionais de MT, para se ter ideia das diferenciações em relação à proposta inicial do grupo Filhos de Afrodite e a cultura local, os quais, após esse momento, entrarei em detalhes.

2.1 Danças Tradicionais de Mato Grosso

Sobre danças tradicionais de Mato Grosso, o livro intitulado “Cultura e dança em MT: Catira, Curussé, Folia de Reis, Siriri, Cururu, São Gonçalo, Rasqueado e Dança Cabocla na região de Cáceres”, de Beleni Saléte Grandó (2005)⁴⁰, fala de maneira detalhada, como são as danças tradicionais de MT. Essas, majoritariamente, seguem as organizações de danças das matrizes africanas e indígenas.

Como “Dança Tradicional” a autora e seus acadêmicxs têm aquelas com um enorme potencial educativo da cultura, a qual fora passado de geração em geração, a fim de possibilitarem a compreensão do movimento humano como uma manifestação corpórea de homens, mulheres, crianças, jovens e idosos, de todas as classes e raças. A exemplo, a autora cita o movimento dos povos indígenas de Mato Grosso em sua luta pela terra, o povo mato-grossense “de hoje” vai e vem construindo sua(s) história(s) marcadas por lutas internas e coletivas que trazem suas raízes culturais, através da dança, como ingrediente necessário à conservação de sua história (GRANDO, 2005, p. 10).

⁴⁰ GRANDÓ, Beleni Saléte. **Cultura e dança em MT**: Catira, Curussé, Folia de Reis, Siriri, Cururu, São Gonçalo, Rasqueado e Dança Cabocla na região de Cáceres. Cáceres: Unemat Editora, 2005. Disponível em: <http://www.entrelinhaseditora.com.br/uploads/produtopdf/Cultura-e-Danca-em-Mato-Grosso.pdf> Acesso em 15 de marco de 2018.

Em outra produção da autora, Grandó (2005), fala que a dança, na comunidade indígena pesquisada, do momento pleno de religiosidade e rito, que as danças, enquanto fato social total, expressam, na materialidade dos corpos pintados e ornamentados, com seus movimentos harmônicos e coletivos, a beleza, a força e a identidade do povo bororo.

Neste ritual, inúmeras danças são recriadas e transmitidas de forma tradicional – de mão em mão nos termos de Hasse (2002) –, os mais velhos ‘iniciam’ (integram à sociedade adulta) os jovens, com a ‘fabricação de seus corpos’, e os constitui como membro do seu grupo de idade, do clã, da ‘sua metade’, com uma identidade específica na sociedade bororo (GRANDO, 2005, p. 166).

A dança do Jure⁴¹, observada pelos registros da Missão da autora, desde 1995, tem sido uma prática corporal inserida em Meruri como estratégia de educação dos mais jovens. Ela é identificada como recurso intercultural (geralmente proposto e patrocinado pelos missionários por meio de festas religiosas, pela escola ou por projetos de valorização da cultura) capaz de preencher as lacunas provocadas pela ausência de rituais, por proporcionar aos jovens e às crianças, a educação que passa pelo corpo.

Essas danças se fazem necessário que destaquemos, pois o grupo que estamos dialogando, no âmbito do curso de EF, assim como da cidade à qual a pesquisadora está inserida, valoriza e desenvolve várias ações como festivais folclóricos e tradicionais da região. Desse modo, essas danças acabam sendo mais valorizadas, tendo mais prestígio e popularidade, deixando de lado, por exemplo, apresentações referentes ao que o grupo Filhos de Afrodite desenvolve.

A região e suas danças tradicionais impõem papéis bem diferentes a homens e mulheres, com traços da cultura indígena, como mencionado, mas também da cultura afro-brasileira. No cururu (em círculo), por exemplo, apenas homens podem cantar e dançar; no Siriri, mulheres são desafiadas por homens para suas danças, com bastantes movimentos rápidos de “touradas” e com os joelhos quase sempre flexionados. Já o Chorado, mais conhecido na região de Vila Bela da Santíssima Trindade/MT, caracteriza-se por se uma dança apenas realizada por mulheres (em círculos e fileiras), com garrafas em cima de suas cabeças, celebrando, religiosamente, vida e morte de seus ancestrais, não podendo ser dançada por homens.

⁴¹ Jure que expressa essa mediação intercultural como dança, significa sucuri (mas também arco-íris), e a dança com este nome tem uma coreografia que lembra o movimento circular da cobra, como é narrado no mito de origem dos rios Pobo Tawujodo, em que os movimentos da cobra criaram as curvas dos rios. No mito, “o sucuri” é responsável pelas curvas do rio – “Ele curvava, o rio se curvava, ele se endireitava e o rio se endireitava (GRANDO, 2005, p. 169).

Fotografia 5 – Dança do Chorado-MT



Fonte: *Google imagens*, (2019).

Fotografia 6 – Dança do Chorado-MT



Fonte: *Google imagens*, (2019).

Fotografia 7 – Siriri-MT



Fonte: *Google imagens*, (2019).

Fotografia 8 – Siriri-MT



Fonte: *Google imagens*, (2019).

Fotografia 3 – Cururu-MT



Fonte: *Google imagens*, (2019).

Fotografia 10 – Cururu-MT



Fonte: *Google imagens*, (2019).

Fotografia 11 – Rasqueado-MT



Fonte: *Google imagens*, (2019).

Fotografia 124 – Rasqueado-MT



Fonte: *Google imagens*, (2019).

Para Andreoli (2010), a associação entre dança e falta de masculinidade, ou seja, a ligação entre práticas corporais e sexualidade, ou seja, homossexualidade, aparece muito fortemente na cultura brasileira, e, em especial, no Rio Grande do Sul e em Mato Grosso. Esse espectro da homossexualidade não paira sobre as relações femininas com a dança, atentando para o fato, por exemplo, que em festas, bailes e/ou festivais, as mulheres dançarem juntas não desperta o mesmo “temor” ou constrangimento que o fato de homens dançarem juntos, desperta. Assim,

possivelmente, com o interesse de sustentar esse modelo hegemônico de construção de masculinidade e também de sexualidade, o modelo heterossexual masculino, que a sexualidade, na dança, é elemento de hierarquização e regulação de gênero.

A partir daí, surge a noção de que homens que se aproximam da dança não são “totalmente” homens. Na opinião de Andreoli (2010), essa noção está mais fortemente relacionada ao balé e às danças dele próximas (Dança Moderna, *Jazz*, Dança Contemporânea), do que, por exemplo, ao *hip hop*, às danças tradicionalistas gaúchas ou de Mato Grosso, ou danças de salão, como já ditas.

Cabe ressaltar que danças tradicionais são danças de pares tidos como heterossexuais. Elas reforçariam a heterossexualidade. Já as danças artísticas/profissional, bem como, a dança moderna não são danças de pares. Nelas é que se exerce esse preconceito de que a dança feminiza o homem. As danças tradicionais (feitas por pessoas comuns, não profissionais e associadas ao lazer) são campos sociais completamente diferentes da dança artística (feita por profissionais da dança e associadas ao ofício de dançarinx).

A subversão é contextual, histórica e acima de tudo social. Não importa quão excitante seja o potencial ‘desestabilizador’ dos textos, corporais ou não, se aqueles textos são subversivos ou restauradores, ou dois ou nenhum dos dois é algo que não pode ser determinado abstraindo-se a prática social concreta” (Susan BORDO In Hooks, 2019).

A seguir, falarei mais diretamente sobre os corpos que foram racializados ao longo da história e como essas representações vêm tomando espaços na dança. Falarei mais diretamente sobre o Grupo de Dança Contemporânea Filhos de Afrodite, como se constituiu dentro de um curso de Educação Física que tem, na sua história, uma construção heteronormativa e colonialista, assim como, falarei desse grupo que teve sua construção em uma cidade que cultua e valoriza muito (senão apenas) as danças tradicionais como já elucidadas neste Capítulo II.

3 O ESPETÁCULO: CORPOS RACIALIZADOS NA DANÇA

“[...] E do mesmo modo a teoria racial, que ostensivamente busca manter as raças para sempre separadas, se transforma em expressões de formas clandestinas e furtiva do que se pode chamar de ‘desejo colonial’: uma obsessão velada e insistente de sexo transgressivo e inter-racial, hibridismo e miscigenação – a história, de facto, de South Pacific”.

(MISKOLCI, 2005).

3.1 Construção e representação de corpos racializados

“O que dizer da pureza racial se as melhores loiras eram todas morenas?”.

(Julie Burchill In: HOOKS, 2019, p. 283).

Nossas misturas, no que tange ao resultado da união entre as raças, tendo, então, o termo mulato ou mulata, como o resultado da união entre brancos e negros, que, de maneira racista e classificatória, acreditavam (referindo-me aos cientistas brancos da época), que o hibridismo e, depois, com o termo miscigenação (mistura entre raças distintas), produziriam um grupo mestiço que chamavam de “cão sem raça”, pois seria uma corrupção dos “originais”, degenerando, degradando e ameaçando o vigor e a virtude das raças *puras* pelas quais entraram em contato (MISKOLCI, 2005). Importante dizer isso, pois, bem nessa época, estava sendo legalmente extinta a escravidão, logo, não obstante, o povo que fora escravizado estava sendo analisado e pesquisado como sendo inferior à raça dos que os escravizaram. De lá pra cá, pode-se entender como o racismo se estrutura em várias instâncias da vida cotidiana, inclusive atual.

A normalização e representação que se tem, de que há uma raça “superior”, mais bonita, e, moralmente mais bem vista, é um resultado de anos de escravidão, onde negros e negras eram vistos como produtos/pertences de trabalho e de desejo àquelxs que xs compravam. O absurdo vivenciado, por séculos, pelo povo africano, ainda é vivido/representado/ou até mesmo velado (mas existente), nos dias de hoje, de maneira prática, visível e constatada no mercado de trabalho, no ingresso ao Ensino Superior, às diferenças salariais, à violência policial, às maiores desigualdades

sociais (que são as de raça), mesmo no mundo subjetivo e afetivo/desejo/sexual como veremos a partir de agora.

Antes de pensar em falar sobre corpos negros na dança, vale frisar como se deram as construções históricas em relação às representações raciais desses corpos. Para Hooks (2019), globalmente, sobreviventes do Holocausto (a autora se refere a japoneses, vítimas de ataques nucleares, judeus e ciganos nos campos de concentração nazista, ou, africanos escravizados na travessia do Atlântico), consideram difícil, senão impossível, falar sobre o que passaram. As consequências não foram/são apenas sociais, sobre representação de corpos negros, mas também, morais e psíquicas. Para a autora, o suposto erro básico dos/as brancos/as consistiria na suposição de que eles/as conheceriam a natureza da escravidão. “[...] A negritude estaria enraizada em ações que o indivíduo deixa de se identificar com a branquitude como símbolo de vitimização e impotência”.

Os estudos críticos sobre branquitude nasceram de uma percepção de que era preciso “analisar o papel da identidade racial branca enquanto elemento ativo nas relações raciais em sociedades marcadas pelo colonialismo europeu” (Priscila DA SILVA, 2019, p. 21⁴²). A autora chama atenção para os efeitos da colonização e do racismo na subjetividade não só do negro, mas, sobretudo, do branco. A autora comenta, em diálogo com Lourenço Cardoso (2008) que, inicialmente, os estudos sobre branquitude, nos Estados Unidos, tinham duas vertentes: a primeira seria sobre um ideal do ativismo e da teoria antirracista, consistindo em suprimir a identidade racial branca como subjulgadora, não suprimindo a diferença e sim, o fim da hierarquia entre os diferentes que resulta no favorecimento de uns/umas em detrimentos de outrxs.

A segunda vertente seria a que sustenta a identidade racial branca, assim como foi construída, pode ser desconstruída. Esta linha de teóricxs críticxs não está convencida da “possibilidade de expurgar o traço racista da identidade racial branca, portanto, propõe a abolição da branquitude e, por via de consequência, a abolição da negritude” (DA SILVA, p. 23). Vale elencar alguns conceitos relacionados à branquitude para entender o que discutiremos mais à frente:

1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquitude é um ‘ponto de vista’, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.

⁴² Ver mais em “O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudos”. In: Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Tânia Mara Pedroso Müller, Lourenço Cardoso. 1 ed. Curitiba: Apris, 2017. 335p.

3. A branquitude é um *locus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas como nacionais ou ‘normativas’, em vez de especificativamente raciais.
4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.
5. Muitas vezes, a inclusão da categoria ‘branco’ é uma questão contravertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquitude são marcadores de fronteiras da própria categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas modulam ou modificam.
7. Branquitude é um produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados de branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre locais; além disso, seus significados podem parecer maleáveis e inflexíveis.
8. O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irrealis em seus efeitos materiais e discursivos (FRANKENBERG, 2004, p. 312-313 apud SILVA (2017)).

Nesse sentido, importante lembrar que a branquitude é um constructo no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista. Apontam-se vantagens em relação ao outro (não branco), tais como desigual distribuição de poder (político, econômico e social) e de bens materiais e simbólicos. Os estudos sobre branquitude no Brasil, para Da Silva (2017) têm chamado atenção, principalmente a um elemento ligado à identidade branca : o poder associado à identidade branca.

Hooks (2019), destaca, em uma palestra sobre “as formas de comodificação contemporânea da cultura negra pelos brancos”, uma mulher branca da plateia a questionou dizendo: “*Você não acha que todos nós fomos criados numa cultura racista e todos fomos ensinados a ser racistas, queiramos ou não?*” A autora ressalva que a referida mulher constrói uma moldura social de semelhança, uma homogeneidade de experiência. A resposta de Hooks, que me leva a refletir, foi que “todas as pessoas brancas (e todas as outras nessa sociedade), têm a escolha de serem antirracistas 24h por dia se assim desejarem, e nenhum de nós, somos vítimas passivas da socialização” (HOOKS, 2019, p. 54). A autora, destaca, ainda, o modo como a população branca tenta se ausentar da responsabilidade pela mudança antirracista, ou fazer parecer que tudo foi socializado para ser racista contra a sua vontade.

Almeida (2019), fala que o racismo moderno é diferente, como se fosse uma concepção mais “viciosamente sistemática de inferioridade intrínseca e natural, que surgiu no final do século

XVII ou início do século XVIII, e culminou no século XIX, quando adquiriu o reforço pseudocientífico de teorias de raça” (ALMEIDA, 2019, p. 30), e, continuou sendo servido, como apoio ideológico, à opressão colonial, mesmo depois da abolição da escravidão.

O autor frisa que a raça opera a partir de dois registros básicos que se entrecruzam e se complementam:

1. Como característica biológica, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele, por exemplo; 2. Como característica étnico-racial, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes, ‘a uma certa forma de existir’. A configuração de processos discriminatórios a partir do registro étnico-cultural Frantz Fanon denomina racismo cultural (ALMEIDA, 2019, p. 30-31).

Raça é um elemento a ser estudado de maneira essencialmente política. Almeida (2019), chama à atenção ao fato de que, se, tendo consciência dos conceitos relacionados à raça, já seria possível falar de racismo e de outras categorias que estão imbricadas à raça e racialização: o *preconceito* e a *discriminação*. Após podermos refletir a respeito desses conceitos, entrarei na discussão de como se constituem as representações dos corpos negros na dança, e, no próximo subcapítulo, discutirei sobre as representações dos corpos dos homens negros do Grupo Filhos de Afrodite, que fora criado no interior do curso de Educação Física da Unemat (reproduzindo características subjetivas corporais já discutidas no capítulo anterior).

A raça, enquanto determina uma “aparência exterior”, herdada e transmissível pela hereditariedade, não interessa, por si só, ao sociólogo. Ela só adquire uma importância sociológica quando entra na explicação do comportamento significativo dos homens, uns em relação aos outros, ou seja, quando ela é sentida, subjetivamente, como uma característica comum e constitui, por isso, uma fonte da atividade comunitária. E, mesmo neste caso, não são apenas o simples parentesco ou a simples diferença antropológica (sempre no sentido da antropologia física) que fundam a atração ou a repulsa mútua, mas a tomada em consideração deles como socialmente condicionada pelo estabelecimento de relações de dominação (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998, p. 37).

O conceito de raça, conforme explicitado por Valter Silvério e Cristina Trinidad (2012, p. 897-898), no Dicionário da Real Academia Espanhola, é tido como “origem *latina radia*, de *radius*, aparece com sete significados no referido dicionário, entre os quais nos interessa o segundo: “*Cada uno de los grupos en que se subdividen algunas especies biológicas y cuyos caracteres diferencia*

les e perpetúan por herencia” (SILVÉRIO; TRINIDAD, 2012, p. 897). As (re)apropriações do termo Raça, no cenário político-acadêmico brasileiro, segundo estxs autorxs, “nada tem de essencialização do antigo conceito de matriz biológica; ao contrário, seu uso tem demonstrado um grande potencial no desvendamento da racialização pretérita da sociedade brasileira” (SILVÉRIO; TRINIDAD, 2012, p. 898).

A ideia de “**racialização**” ou “**formação de raça**” se baseia no argumento de que a raça é uma construção social e categoria não universal ou essencial da biologia. Raças não existem fora da representação. Ao invés disso, elas são formadas na e pela simbolização, em um processo de luta pelo poder social e político. O conceito de racialização refere-se aos casos em que as relações sociais entre as pessoas foram estruturadas pela significação de características biológicas humanas, de tal modo a definir e construir coletividades sociais diferenciadas (vide nota de rodapé n. 11) (SILVÉRIO; TRINIDAD, 2012, p. 910).

Essa representação, ou melhor, as práticas de representação, sejam de raça, sejam de gênero, como fala Stuart Hall (1997), ligam o significado e a linguagem à cultura. Para o autor, representar é usar a língua(gem) para dizer algo significativo e/ou representar o mundo de forma significativa a outrem. A representação é parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido entre os membros de uma cultura. Representar, então, é produzir significados através e por meio da língua(gem). Representar é descrever ou retratar, junto a simbolizar e significar.

Ao sugerir uma análise simples, de imaginar um objeto à nossa volta e tentar remeter-se, novamente, a este objeto, sem sua presença, Hall (1997), caracteriza a noção de que a representação é a produção do significado, do conceito em nossa mente, através da língua(gem), muito adiante da existência, de fato, ou da observação empírica. Dessa forma, decorre, segundo o autor, que convivem, na representação, dois tipos de processos: o primeiro, ligado aos sistemas de correlação a um conjunto de representações mentais que possuímos; o segundo, relacionado à linguagem que possibilita a existência de um mapa conceitual partilhado, através do qual possamos representar ou intercambiar significados ou conceitos.

Fernando Balieiro (2014), em sua Tese, analisa, junto a Hall, sobre as três teorias que Hall aborda sobre a discussão da representação: a reflexiva, a intencional e a construcionista. Cada uma delas têm abordagens diferenciadas à interpretação dos significados nas mensagens: na reflexiva, a linguagem funciona como espelho que reflete o verdadeiro significado que já existe no mundo; na intencional, o falante impõe o significado através da linguagem; e, na abordagem

construcionista, a linguagem é tomada como um produto social, onde os significados são construídos através dos sistemas de representação. É nessa terceira visão que o autor encontra melhor ajuste à sua percepção da representação (BALIEIRO, 2014).

As questões sobre representação e identidade serão trabalhadas para entender como as relações de gênero, as relações raciais e a sexualidade se acoplam à noção de corpo e de corpos negros na dança. Hall (2005), expõe, que:

[...] representação é a produção do sentido dos conceitos da nossa mente pela linguagem. Ela é o elo entre conceitos e linguagem que nos permite referir ao mundo ‘real’ dos objetos, pessoas ou eventos, assim como ao mundo imaginário de objetos, pessoas e eventos fictícios (HALL, 1997, p. 3).

O autor apresenta dois sistemas de representação envolvidos. O sentido, à elaboração desses sistemas, “depende da relação entre as coisas no mundo – pessoas, objetos e eventos, reais ou ficcionais – e do sistema conceitual, que pode operar como representação mental delas” (HALL, 1997, p. 4-5). A linguagem é, para esse autor:

[...] portanto, o segundo sistema de representação envolvido no processo global de construção de sentido. Nosso mapa conceitual compartilhado deve ser traduzido em uma linguagem comum, para que possamos correlacionar nossos conceitos e ideias com certas palavras escritas, sons ditos ou imagens visuais. O termo geral que usamos para palavras, sons ou imagens que carregam sentido é signos. Esses signos respondem por ou representam os conceitos e as relações conceituais entre eles, que nós carregamos em nossas cabeças e que, juntos, constroem os sistemas de sentido da nossa cultura. [...] Signos são organizados em linguagens e é a existência de linguagens comuns que nos permite traduzir nossos pensamentos (conceitos) em palavras, sons ou imagens, e depois usá-los, operando como uma linguagem, para expressar sentidos e comunicar pensamentos a outras pessoas (HALL, 1997, p. 5).

Importante pensar como os modelos de representação focam nesses aspectos mais amplos de conhecimento e poder. Hall (1997), comenta, em relação ao que Foucault tratou a representação, que, “o que o preocupava era a produção de conhecimento (em vez de apenas sentido) pelo que ele chamou de discurso (em vez de apenas linguagem)” (HALL, 1997, p. 34-35). É importante reconhecer o significante “negro”, ou seja, a identidade étnica ou racialmente construída pela linguagem e pelo discurso “branco”.

Raça, como diz Sílvia Almeida (2019), não é um termo fixo, ou apenas estético. Seu sentido está, inevitavelmente, atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por detrás de raça,

sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal modo que se trata de um conceito relacional e histórico, como abordo nesta pesquisa. Assim, “a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (ALMEIDA, 2019, p. 24), e, eu acrescentaria, produzindo um sistema de representação.

Essa nova conjuntura (re)configurou a experiência, as perspectivas políticas e o imaginário visual da primeira geração negra nascida na diáspora. “A experiência da primeira ‘vaga’ – que, sem dúvida, havia também sofrido a discriminação racial – em nada se comparava à velocidade e à profundidade deste processo de racialização” (HALL, 1997, p. 15).

Fanon (2008), ressalta inicialmente que, racismo e colonialismo, deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados no sentido de ver o mundo e viver nele. “Isto significa, por exemplo, que os negros são construídos como negros” (FANON, 2008, p. 15). Tanto o “ser branco”, quanto o “ser negro” são construções sociais, assim como as de gênero. O negro é produto do racismo, sobredeterminado pelo exterior, como diz Fanon (2008). O negro faz-se humano com a negritude e com a consciência negra, que constituem a reação intelectual e política contra as condições impostas pelo racismo.

A permanência do racismo exige, em primeiro lugar, segundo Almeida (2019), a criação e a recriação de um imaginário social, em que, determinadas características biológicas ou práticas culturais (e aqui vou falar da dança), sejam associadas à raça, e, em segundo lugar, que a desigualdade social seja naturalmente atribuída à identidade racial dos indivíduos, ou, que a sociedade se torne indiferente ao modo com que determinados grupos sociais detêm privilégios. O autor comenta, ainda, que o racismo é “um sistema de racionalidade, como nos ensina o mestre Kabengele Munanga ao afirmar que o ‘preconceito’ não é um problema de ignorância, mas de algo que tem sua racionalidade embutida na própria ideologia” (ALMEIDA, 2019, p. 71).

Racismo, para Almeida (2019, p. 32), é uma forma “**sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento**” (**Grifos do autor**) e que se manifestaria por meio de práticas, sejam elas conscientes ou inconscientes, que culminam em desvantagens e/ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual esses indivíduos pertencem.

Já Preconceito Racial “é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias” (ALMEIDA, 2019, p. 32). Considerar negros violentos, sexualmente mais ativos ou “quentes”, ou, ainda, orientais “naturalmente” como mais aptos às ciências exatas, seriam

exemplos. “A discriminação, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados” (ALMEIDA, 2019, p. 32).

O racismo, por ser um processo estrutural, é, também, um processo histórico. Almeida (2019), descreve como o racismo se manifesta, estruturalmente, na e através da ideologia, da política, do direito e da economia. “Em um mundo onde a raça define a vida e a morte, não a tomar como elemento de análise das grandes questões contemporâneas demonstra a fala de compromissos com a ciência e com a resolução das grandes mazelas do mundo” (ALMEIDA, 2019, p. 57). A vida cultural e política, no interior da qual os sujeitos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes, e, onde formam seus afetos, é construída por padrões de clivagem racial, inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas.

O uso do termo “estrutura”, ainda conforme Almeida (2019), não significa dizer que o racismo seja uma condição incontornável, e, que, ações e políticas antirracistas sejam inúteis ou que indivíduos que cometam atos discriminatórios não sejam responsabilizados. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização, que tem o racismo como um dos seus componentes orgânicos (ALMEIDA, 2019, p. 47).

O racismo, como processo histórico e político, cria condições sociais para que, direta e/ou indiretamente, grupos, racialmente identificados, sejam responsabilizados. Para Almeida (2019), o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é o suficiente para que a sociedade deixe de reproduzir a desigualdade racial.

O racismo opera em duas frentes, segundo Almeida (2019): a primeira é a de fragmentação, classificação de raças no contínuo da espécie humana, separando bons e maus, superiores e inferiores, etc. A outra, seria permitir que se estabeleça uma relação positiva com a morte do “outro”, como um exercício de biopoder, uma relação de tipo biológico em que a morte do outro, visto como degenerado e ruim, não é apenas a garantia de segurança do indivíduo ou das pessoas próximas a ele.

Desse modo, Raça e Racismo são:

[...] a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é ao menos e toda sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (ALMEIDA, 2019, p. 116).

Para Pires (2019), a episteme do corpo negro foi, a partir da história moderna e contemporânea, soterrada, não apenas no Brasil, mas em todos os destinos das múltiplas diásporas. Nesse ínterim, é impossível identificar o que está por detrás dessa máscara, que não revela quem se tem por dentro: o ser humano. Sem vestígios das diferentes ontologias negras, impraticável é, recolocar esse corpo e livrá-lo do imaginário pejorativo que o cerceia. A realidade confirma essas representações imaginárias da situação dos negros.

Tanto o trabalho escravo, quanto a própria vida do negro, estão esvaziados de sentido pela ausência de um referencial simbólico, metafórico e afetivo. Quando se percebe no coletivo, isso ganha proporções exponenciais, ao passo em que se considera o apagamento da história dos grupos, das crenças, das ritualísticas, das oralidades e das demais relações sociais que são sucumbidas. Por conseguinte, a África se tornaria um não mundo, a ausência da civilização, “um mundo à parte pelo qual não temos nenhuma responsabilidade” (MBEMBE, 2014, p. 81).

África, propriamente dita, segundo Mbembe, à qual acrescentaria o negro, só existe a partir do texto que a constrói como ficção do outro. Em outras palavras, África só existe a partir de uma biblioteca colonial, por todo o lado imiscuída e insinuada, até no discurso que pretende refutá-la, a ponto de, em matéria de identidade, tradição ou autenticidade, ser impossível, ou pelo menos difícil, distinguir o original da sua cópia e, até, do seu simulacro (MBEMBE, 2014, p. 166).

O *status* de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo, ou, ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Assim como Simone de Beauvoir, em seu livro intitulado “O segundo sexo”, fala sobre Ser e Tornar-se mulher, que implica na construção de inferioridade em relação ao masculino (Ser e Tornar-se homem), e, Patrícia Collins (2016)⁴³, em sua obra intitulada “Aprendendo com o *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro”, fala da marginalidade que mulheres negras ocupam, na sociedade, também em relação às mulheres brancas, aqui, falo desse “outro”, como sendo os homens negros em relação aos homens brancos do grupo de dança contemporânea Filhos de Afrodite.

Pires (2019, p. 56), fala que, atrelado a esses dois índices de inferiorização do negro, língua e religião, percebe-se um outro argumento: o moral, muito presente no discurso dos racistas. Há uma interrelação, genericamente pejorativa, entre características físicas e morfológicas aos aspetos do campo intelectual, moral e psicológico, no que tange, sobretudo, ao escopo da honestidade,

⁴³ COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr., 2016. ISSN 0102-6992. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2018.

capacidade cognitiva, afetividade e sensualidade. “Sendo que em especial esta última figura na dinâmica da racialização negra como elemento fortemente estereotipado e estigmatizado nas ações preconceituosas sofridas pelos corpos negros na sociedade brasileira contemporânea” (PIRES, 2019, p. 56),

Miskolci (2012), fala da “virilidade indesejável”, reflexo de forças instintivas que caracterizavam homens negros e predispunham-nos ao desafio sexual e ao crime. Assim:

[...] a inferiorização do negro supera um racismo simplisticamente baseado na cor e/origem africana, aproximando-se de uma fusão entre o pressuposto do que ele seria ‘mais sexual’ do que o branco, o que se agravaria dentro de um ambiente corrupto, no qual o negro tenderia se perder na sensualidade desenfreada (MISKOLCI, 2012, p. 114).

A noção “nativa” de cor é falsa, pois só é possível conceber-se a “cor” como um fenômeno natural se supuser que a aparência física e os traços fenotípicos são fatos objetivos, biológicos e neutros, com referência aos valores que orientam a nossa percepção. É desse modo que a cor, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de “raça”.

Não há nada espontaneamente visível na cor da pele, no formato do nariz, na espessura dos lábios ou dos cabelos, ou mais fácil de ser discriminado nesses traços do que em outros, como o tamanho dos pés, a altura, a cor dos olhos ou a largura dos ombros. Esses traços só têm significado, no interior de uma ideologia preexistente, e apenas por causa disso, funcionam como critérios e marcas classificatórias. Em suma, alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais (GUIMARÃES, 2009, p. 47).

Segundo Guimarães (2009), o “embranquecimento” passou a significar a capacidade da nação brasileira, de absorver e integrar mestiços e pretos. Tal capacidade requer a concordância das pessoas de cor em renegarem sua ancestralidade africana e/ou indígena. “Em-branquecimento e democracia racial transformaram-se em categorias de um novo discurso racista” (GUIMARÃES, 2009, p. 56).

A tensão entre um ideário antirracista, que, corretamente, negava a existência biológica das raças e uma ideologia nacional que negava a existência de racismo e da discriminação racial, acabou por se tornar insuportável.

É justo aí que aparece a necessidade de teorizar as “raças” como elas são, ou seja, construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas socialmente eficaz para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios. Se, as raças não existem num sentido estrito e realista de ciência, ou seja, se não são um fato do mundo físico, elas existem, contudo, de um modo pleno, no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações humanas. [...] As identidades não são escolhidas pelos sujeitos, embora sejam assumidas, de modo mais ou menos pleno. Ao fim e ao cabo, a questão se resume em saber se há alguma chance de se combater o racismo, quando se nega o fato de que a ideia de raça continua a diferenciar e privilegiar largamente as oportunidades de vida das pessoas (GUIMARÃES, 2009, p. 67).

Isso porque, como afirma, Fanon (2008), nessa configuração, o Negro não existe. Ou melhor, o Negro será, antes de mais nada, um membro” (MBEMBE, 2014, p. 195). Especificamente nesse tema, Mbembe (2014), desenha o trajeto do corpo negro exótico como parte de uma fábula das zonas colonizadas, nas quais “a origem arcaica do racismo e da necrofobia, enquanto objeto vacilante, é o medo da alucinante potência sexual atribuída aos negros” (MBEMBE, 2014, p. 195).

Fabulações sobre as quais as pulsões sensuais e sexuais dxs colonizadorxs encontravam vazão. Nesse aspecto, a criação ocidental do conceito de negro ganha, também, referência ao conceito de um corpo “*in natura*”, bruto, próximo ao corpo e dos instintos animais. Um corpo aberto e legitimado às violências de todas as sortes, inclusive as sexuais. Quando se pensa que o homem branco existe por si só, o homem negro só existe na medida em que seu corpo serve como matéria passível de vilipendiosos desejos.

Vale ressaltar, referente a essa afirmação, em relação aos corpos de homens, os dos homens negros, que foram escravizados há séculos atrás. Sobre “feminilizar” corpos construídos como masculinos, sabe-se da existência das zonas específicas com a finalidade de estupro, chamadas “Quebrando as Costas”⁴⁴. Tal fato ocorreu na Jamaica, onde homens africanos eram levados para serem violentados sexualmente perante suas mulheres e filhxs, com a finalidade de serem diminuídos como homens.

Esses estupros eram motivados pela intenção de despirem os homens escravizados de sua masculinidade, e, através da penetração, afirmarem dominância, poder e superioridade. Às vezes, esses homens eram violentados por grupos de “donos de escravos”, também na frente da família

⁴⁴ Retirado de: *National Humanities Center Resource Toolbox on Slave Narratives. Slavery in the United States* by John Simkin. Tradução de Thiago Ribeiro, s/d.

desses homens, para os feminilizar e arrancar, dele(s), a dignidade, dita masculina. Como essa prática desumana não acontecia somente “de vez em quando”, chegaram a ser criadas fazendas que tinham, no sexo abusivo e violento, seu propósito.

A intenção posta, nos arranjos desta pesquisa, destaca a necessidade de estabelecer discussões concretas. Na obra intitulada “Pele negra, máscaras brancas” de Fanon (1952; 2008), o autor reitera que as estruturas sociais coloniais estão incorporadas irrevogavelmente na subjetividade dos corpos colonizados e que, qualquer perspectiva de superação dessa condição inferiorizada, procederia de uma transformação radical das estruturas da sociedade, principalmente nos campos intelectual e econômico.

Nesse sentido, Fanon (2008), afirma:

Reagindo contra a tendência constitucionalista em psicologia do fim do século 19, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de *Leconte* e *Damey*, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico. Qual o prognóstico? A Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa a influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser. O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício” (FANON, 2008, p. 28).

Segundo Hall (2003), na cultura popular negra, estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são, sempre, produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de (re)codificação e (trans)codificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes. Essas formas são sempre impuras, até certo ponto, hibridizadas a partir de uma base vernácula (HALL, 2003, p. 325).

Trazendo essa perspectiva/pensamento à cultura popular brasileira, para Fernando Ferraz (2012, p. 75), “no Brasil, a história da produção teatral das danças afrodiáspóricas tem sido determinada pela atuação singular de cada intérprete, seus desejos e comprometimentos”. O autor fala que este fazer artístico não só permeia espaços distintos, tais como os grupos folclóricos e os projetos educacionais, existentes nas periferias dos centros urbanos, as ações culturais de entidades vinculadas à militância negra, as comunidades de culto das religiões afro-brasileiras, as agremiações e escolas de samba, mas como também, ocupa espaço nos estúdios de dança, onde se

subjetiva, em processos de criação de intérprete-criadores independentes, questiona seus próprios clichês, reclama pelo reconhecimento da crítica especializada, reivindica por exemplo, espaço nos departamentos das universidades e nas pautas dos grandes teatros.

Apesar das trajetórias específicas, o que liga o fazer desses artistas é a forma particular com que acionam dimensões de negritude em seus trabalhos. Esses processos encobrem tensões entre as diferentes formações artísticas, as estratégias de atuação profissional, os engajamentos políticos variados, os discursos e as práticas sobre a tradição e a contemporaneidade.

Implicações políticas da dança negra, culturas historicamente marginalizadas, em relação ao *mainstream*, têm se organizado e constituído políticas culturais de diferença, de lutas em torno da diferença; essas práticas não garantem espaços de vitória ou cooptação total nos contextos contemporâneos, mas asseguram agenciamentos que as inserem na disputa por posições de poder, no âmbito da produção cultural. “Essas ações frequentemente reivindicam ao elemento negro um lugar político de resistência frente aos cânones ocidentais dominantes” (FERRAZ, 2012, p. 75). Sua ação assegura a sobrevivência das tradições e a persistência da experiência de suas estéticas e contra-narrativas.

O pesquisador de dança afro-americano, Thomas DeFrantz, ao analisar os processos históricos da formação do termo dança negra (*black dance*), indaga sobre suas conexões com a dança afro-americana. Explica que, ironicamente, o termo “dança negra”, nos Estados Unidos, foi inventado por críticos brancos, como abreviação, para definir aquilo que eles se sentiam sem preparo ou desconfortáveis para nomear. O autor narra como, durante as metamorfoses políticas dos anos 1960, a dança negra (*black dance*) “tornou-se uma categoria da performance gerada pelas conexões entre fazer artístico e político, numa tentativa coletiva de definir uma estética negra” (FERRAZ, 2012, p. 79).

A categoria dança negra ocupa, atualmente, diversos espaços discursivos, simultaneamente, definindo-se *por quem* está falando, e, *para quem*. A diferenciação entre os termos dança negra e dança afro-americana sugere avaliações construídas entre os espaços da recepção e as estratégias da crítica. De acordo com o tempo histórico e contexto sociopolítico, essa dança já foi nomeada como étnica, folclórica, primitiva, afro-primitiva, afro-brasileira, negra, afrodiaspórica, negra contemporânea, entre outras classificações.

A despeito da diversidade de nomes, todas essas categorizações conectam-se através de referências compartilhadas, que cruzam elementos da história de cada criador, sua formação

artística, o reconhecimento de linhagens coreográficas, construídas pelas relações com mestres e bailarinos da velha-guarda, sua inserção no campo de produção cultural e seus comprometimentos políticos e sociais.

A seguir, discutirei a questão de corpos racializados, porém, na dança, com uma leitura mais direta em relação ao Grupo “Filhos de Afrodite”, o qual, através da Dança Contemporânea, proporcionou-me todas as reflexões (ex)postas nesta pesquisa.

3.2 Sexualização da raça e racialização do sexo na dança

Não é simplesmente questão de ter em conta a especificidade racial ou étnica da opressão como uma variável a mais, junto da opressão sexual ou de gênero, senão de analisar a constituição mútua do gênero e da raça – o que poderíamos chamar de sexualização da raça e racialização do sexo – como movimentos constitutivos da modernidade sexo-colonial.

(PRECIADO, 2008, p. 376).

Acredito que, para além de entender as representações que foram estigmatizadas e apresentadas em relação aos corpos dos homens do Grupo de Dança Contemporânea “Filhos de Afrodite”, deve-se pensar novas formas de se trabalhar com esses corpos racializados. Contudo, não acredito na posição segmentada dos papéis, seja de professorxs, pesquisadorxs e diretorxs no campo das artes cênicas, na dança, e, sobretudo, no espaço da educação.

Nesse sentido, sei das limitações desta pesquisa, pois a pesquisadora, é/foi professora desses homens é a diretora do grupo tendo sempre que fazer escolhas, recortes e aproximações, sendo preciso estabelecer caminhos, materializar ideias e promover o ambiente à criação e às reflexões compartilhadas nesta pesquisa. Além do fato do grupo ser formado apenas por homens (e a pesquisadora ser mulher), estudando e discutindo masculinidades. Outra questão que devemos pensar é em relação às representações que carregamos em nossos corpos, sejam nos corpos dos homens negros, ou no corpo da mulher branca, sulista, de pele, cabelo e olhos claros, que os dirige e que escreve e analisa esta pesquisa.

Nesse caminho, o esforço que a pesquisadora teve com o projeto, para que fosse/tivesse um viés de desconstruções de masculinidade(s) hegemônica(s) e decolonial(is), por fim, no decorrer das próximas páginas, ver-se-á que não fora alcançado como esperado, ainda que sabe-se que ninguém sai de um processo/vivência, do mesmo modo que entrou.

Em relação às masculinidades negras, é possível explicitar como o exercício das masculinidades de homens negros é, também, pautada em princípios de uma masculinidade hegemônica, porém, é uma masculinidade, como diz Túlio Custódio (2019), “exercida fora do lugar” (CUSTÓDIO, 2019, p. 132).

Essa discussão permeia toda a pesquisa, e, como já discutimos em outro momento, trata-se de chamar de masculinidade hegemônica, corroborando com Connell (1995), Pinho (2004) e Hooks (2019), as reflexões acerca das masculinidades. As construções estruturais que produzem e reproduzem modos de “ser” homem, enquanto categoria relacional. Falar em “hegemônica” seria daquela que está no âmbito dos moldes patriarcais (do homem branco, cis, heterossexual) que não dão conta de um conjunto de identidades, de modos de subjetivações, de performatividades, de interações e interrelações entre homens e mulheres, homens e homens, mulheres e mulheres, sem contar o fato de que, ao falar de masculinidade hegemônica, não conseguiríamos alcançar o que chamamos de masculinidades tidas como subalternadas ou subjugadas sexualmente (masculinidades negras, por exemplo).

Falar de hegemonia e de subalternidade, para Pinho (2004), fala-se:

[...] de processos dinâmicos de construção e reconstrução de hegemonias ou de consensos parciais sobre o sentido das relações sociais, seus significados e práticas instituintes. Ou seja, hegemônicos e subalternos não estão definidos essencialmente, mas sim como sujeitos políticos engajados em jogos de poder e dominação que ocorrem em contextos sociais estruturados, porém abertos à inovação (PINHO, 2004, p. 65).

Tampouco universalizaremos homens negros, pois não há como tratar de representação de masculinidades e de identidades raciais sem olha-las(los) como plurais e mutáveis. Na dança, essas representações também tomam um fôlego importante, e, por vezes, seguem um padrão normativo estrutural, como já discutimos outrora, como condição de experiência vivida.

As danças dos homens de pele negra têm muitos outros matizes. E, por isso, muitas outras danças negras existem, coexistem (SANTOS, 2010). O vigor da dança, que, mesmo nos arranjos cênicos da dança ocidental, não nega a matriz e precisão do movimento africano, com a plateia,

aos frêmitos e gritos, que, ampliados pelo sistema de som do espaço, parecem ensurdecedores, não apenas pelo volume, mas pelo conteúdo que expressam os efeitos da colonização no extra e intra-territórios.

Entre as décadas de 1930 e de 1940, segundo Oliveira (2017, p. 47), duas entidades que foram de importância fundamental nessa questão da dança e do teatro étnico-racial: a Frente Negra Brasileira (FNB), criada na década de 1930 e o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado na cidade do Rio de Janeiro, em 1944, tendo como idealizador, o artista visual, ator, senador e professor, Abdias do Nascimento. Essas entidades, para Oliveira (2017), estimularam o entendimento de Ser negro e Ser negra, e, de **sermos respeitados e respeitadas**, como seres humanos como um todo⁴⁵. Houveram, desse modo, várias atividades, no Rio de Janeiro e em São Paulo, influenciando anos depois a comunidade negra.

Para Oliveira (2017), é interessante notar, que na discussão sobre a estética negra, esses blocos afro, desde as suas fundações, apresentam a música imbricada a um conjunto de ações que estão, também, inseridas nas danças; no modo de pentear e arrumar os cabelos; na criação dos figurinos e dos adereços, materializando a ancestralidade afro-brasileiras, pois, assim como na África, a dança e a música são pontos fortes desses blocos afro-carnavalescos.

Portanto, acredito que, os fundamentos estéticos da dança e da música desses blocos, em que o corpo expressa desejos, devaneios e utopias históricas, são diferenciados de outras modalidades de dança e música, por exemplo, a dança e a música contemporâneas, como a do Grupo Filhos de Afrodite. São corpos captadores, apreendedores, transformadores e (re)criadores de uma determinada estética, interconectados, sujeitos das suas histórias e cadenciados pelo ritmo do samba *ijexá* e do samba *reggae* (OLIVEIRA, 2017, p. 47).

Um texto famoso do coreógrafo negro Rod Rodgers, “*Don’t tell me who I am*” (“não me diga quem eu sou”, (tradução livre), com o seguinte trecho:

A minha negritude é parte da minha identidade como ser humano e minha expressão e desenvolvimento na dança é o resultado da minha experiência total

⁴⁵ Tentando definir a estética negra em dança negra baiana, com seus concursos de rainha e peças teatrais, foi no “período de 26 de agosto a 04 de setembro de 1950, [que] o Distrito Federal abrigou o I Congresso do Negro Brasileiro”, tendo entre outros palestrantes a ativista, coreógrafa e antropóloga afro-americana, Katherine Dunham. Nessa perspectiva, o TEN promoveu uma série de eventos, tendo a co-laboração da dançarina e coreógrafa afro-brasileira, Mercedes Baptista, com o objetivo de desenvolver um intercâmbio entre as culturas norte-americana e brasileira [...]. Em uma das suas aulas de dança, “Miss Dunham solicita aos presentes que improvisassem mostrando as suas habilidades, de forma que Mercedes Baptista se destaca, embarcando para os Estados Unidos (OLIVEIRA, 2017, p. 48).

com homem. [...] É simplesmente uma questão do que precede no ato criativo: se é minha total experiência como ser vivente, ou se aquelas experiências as quais eu considero relevantes para minha negritude (RODGERS apud BROWN, 1979, p. 175).

Essencializar naturaliza e deshistoriciza a diferença, confunde o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético. No momento em que o significante negro é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e, alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo, que estamos tentando desconstruir (HALL, 2009, p. 326-327).

Stuart Hall (2003) e Paul Gilroy (2012), afirmam que a diáspora frisa uma (re)conceitualização da cultura, a partir do sentimento de sua desterritorialização. Dessa forma, transforma o conceito de espaço e o transfigura num circuito comunicativo, que capacita as populações dispersas a interagir, e, mais recentemente, até a sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais, sociais e políticas.

Os corpos e as danças negras devem ser concebidos pelo que são: elementos socialmente marcados, cuja potência liberdade os permite que se afirmem enquanto inacabados, e, ao mesmo tempo, como detentores de experiências que acumulam legados múltiplos; que se alimentam de devires e atualizam e ressignificam dimensões ancestrais⁴⁶. Ora, não apenas os corpos e as práticas foram colonizados, mas os modos vernáculos de percepção e as formas epistemológicas fundamentais, soterradas sob a mão de ferro do pensamento cartesiano. A vitória da epistemologia colonial não foi completa, nem total, nem é definitiva, entretanto.

3.2.1 O Grupo de Dança Contemporânea “Filhos de Afrodite”: Racialização corporificada através da Dança, na Educação Física

O resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos alunos de ascendência negra. Interessa também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também

⁴⁶ FERRAZ, Fernando Marques Camargo. Danças negras: entre apagamentos e afirmação no cenário político das artes. **Revista Eixo: Especial Educação, Negritude e Raça no Brasil**, v. 6, n. 2, p. 115-124, nov., 2017. ISSN 2238-5630. Disponível em: <http://revistaeixo.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/523/287>. Acesso em: 12 jun. 2018.

tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional.

(MUNANGA, 2005, p. 16).

A ideia da formação do grupo Filhos de Afrodite, como já dito na introdução desta pesquisa, deu-se durante uma das aulas da disciplina de Dança, do Curso de Licenciatura em Educação Física da Unemat, em meio à uma discussão a respeito de dança e as relações de gênero. A sugestão, em relação à formação do grupo, foi explicitada por um estudante, dado os comentários em relação a papéis a serem desempenhados por homens e mulheres na dança e a resistência de alguns colegas, na Universidade, em fazer determinados movimentos corporais.

Na primeira reunião do grupo, com data e horário escolhidos pelos próprios discentes, pois a maioria trabalhava no contraturno do curso, compareceram um total 16 acadêmicos, dos quais 10 deles estavam matriculados na disciplina de dança, e, 6 já haviam feito a disciplina, anteriormente, com a pesquisadora. Desses, 10 (entre alunos e ex-alunos da disciplina), permaneceram até as três grandes apresentações (discorridas mais à frente), findando, assim, com o mesmo grupo até o final de 2015, após a proposta ser explicada.

No ano de 2015, fizemos vários encontros, sendo estes, semanais (de um a dois encontros), nos quais a pesquisadora administrava entre o que chamava de **apropriações corporais**⁴⁷ (experimentações de diversas modalidades, focando, principalmente, no balé clássico, no jazz, na dança contemporânea e na dança a dois); **apropriações criativas** (momento em que a pesquisadora levava algum poema para recitarem, textos para representarem, bem como músicas para interpretarem), e, **apropriações científicas** (propostas de textos para discutirmos questões relacionadas às masculinidades e a dança; relações de gênero e dança; o papel da dança nas discussões com a EF e os temas transversais na escola). O intuito era que os rapazes do grupo tivessem essas apropriações, antes de irmos às escolas.

⁴⁷ Conceitos usados pela autora. Não há registro dessa nomenclatura a qual nomeei dessa forma, com o grupo.

Nesse sentido, foquei no estudo com eles e no engajamento do grupo, antes de elaborarmos as oficinas externas. Institucionalizei o projeto e começamos os encontros/reuniões/ensaios, baseados no que descrevi no parágrafo anterior. Estávamos numa fase de ebulição de ideias e de construções corporais “novas” ou “diferentes”, como os mesmos relatavam, e, então, passamos a organizar uma breve apresentação para a IV Mostra de Dança do Curso de Educação Física, com a intenção de mostrarmos o que estávamos trabalhando no grupo, explicitando os objetivos do projeto de extensão, junto à experiência dos homens partícipes em relação à exposição do que estávamos construindo.

Inicialmente, conforme já mencionado, a presente pesquisa tinha a pretensão de analisar a violência de gênero e sua relação com os homens partícipes do grupo de dança contemporânea Filhos de Afrodite, e, a possível (des)construção das masculinidades no curso de EF/Unemat câmpus universitário “*Jane Vanini*”, tendo em vista essa construção binária, generificada, fortemente reproduzida no interior dos cursos de EF. Porém, no decorrer da pesquisa de campo (diários, questionários aplicados e rodas de conversa com o grupo), compreendi que a questão da violência não é percebida por eles, sequer mencionada, como descreverei a seguir.

Talvez, a naturalização dos papéis sociais para homens e mulheres, nos esportes, e, neste caso, em especial no curso de EF/Unemat, seja tão presente que não é entendida como violência simbólica, moral ou de qualquer outro tipo, tampouco o “estranhamento” em relação a homens dançarem e mulheres jogarem futebol, por exemplo, também é naturalizada. Dessa forma, ao analisar quais são as representações e subjetivações que insurgem das diferenças, busquei verificar e compreender as intersecções “Raça, Gênero e Sexualidade” e como são representadas nos corpos dos homens negros na dança (tendo a dança como (re)constituente de performatividade corporal) na EF/Unemat. Discurso é, aqui, entendido a partir do sentido que Michel Foucault (1996), o qual atribuiu a este termo, quando afirma referir-se a um conjunto de enunciados de um determinado saber, articulados entre si. Saberes estes que são e estão historicamente construídos em meio às disputas de poder.

Como geração de dados a esta pesquisa, foram elaborados e aplicados questionários⁴⁸ e rodas de conversa com o grupo de dança, composto por homens, para que pudéssemos refletir as

⁴⁸ Os questionários foram aplicados com os homens os quais fizeram/fazem parte do grupo de dança contemporânea “Filhos de Afrodite”, do curso de Licenciatura em Educação Física (EF) da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), e com as mulheres do outro grupo de dança “Frida’s”, conforme Apêndices I e II. Porém, outro percalço da

relações entre as respostas/discursos e as questões apresentadas, retirando destes questionários, possíveis conflitos em relação aos diários de campo, às falas da plateia e ao nosso suporte teórico.

Foram utilizadas, também, reportagens sobre o grupo e suas apresentações, observações sistemáticas, elaboradas no diário de campo (nos ensaios, nos bastidores das apresentações e nas próprias apresentações, bem como, as reações da plateia enquanto o grupo apresentava) e uma pesquisa em relação às danças tradicionais de MT, acreditando ser importante, para dialogar com a dança apresentada pelos homens do grupo de dança contemporânea, buscando entender o lugar no qual o grupo se constitui, as danças que são trabalhadas e dançadas no município de Cáceres-MT.

O caminho construído, ao meu entender, pôde ser compreendido em quatro passos. O primeiro consistiu na construção do grupo, junto à elaboração do diário de campo; o segundo passo foram os encontros/ensaios, concomitantes à elaboração e aplicação dos questionários com o grupo “Filhos de Afrodite” e as rodas de conversas; o terceiro, constituiu-se pelas apresentações e vivências do grupo; e, o quarto foi, por fim, a elaboração da pesquisa, buscando entender a representação do corpo do homem (negro) na dança, e, como sentem/sentiram seu corpo/identidade/subjetividade durante a participação no grupo, nos ensaios e nas apresentações, e, então, passei a analisar os conflitos emergentes dessas representações e diferenças.

3.2.1.1 O “tablado” e os bailarinos...

“Não há, portanto, como desvencilhar esses corpos de suas histórias locais”.

(PEDRO PEREIRA, 2012, p. 387).

Evidencio alguns dados referentes à cidade de Cáceres-MT, pois existem números curiosos, que nos ajudam a entender o modo como algumas relações interpessoais têm-se construído na cidade. Creio que alguns conflitos, os quais buscamos identificar e analisar, dialoguem,

pesquisa foi à devolutiva. Mesmo com alguma insistência, apenas 6 dos 10 componentes, responderam ao questionário. Optei por não utilizar os dados de um deles, tendo em vista que era meu companheiro e as respostas poderiam ser tendenciosamente respondidas e/ou analisadas. As mulheres fizeram uma devolutiva de 50%; ou seja, em relação aos questionários, tivemos à análise, 10 respondidos, ao total de homens e mulheres.

diretamente, com a cultura local; principalmente aos índices que apontam desigualdades de Gênero e Raça.

Segundo o Censo de 2010⁴⁹, a estimativa da população de Cáceres, em 2016, era de 90.881 habitantes. Em 2016, a população estimada era de 87.942 habitantes, sendo 49,9% mulheres e 50,1% homens. A população autodeclarada católica é de 62.567 pessoas, evangélicxs é de 17.429, e, espíritas, 716 pessoas. Não há registro de religiões como Candomblé ou Umbanda. Apesar de ser uma cidade onde os habitantes são, em maioria, parda ou preta, a religiosidade e as crenças de origem europeias são dominantes; inclusive nos rituais de dança/festas/rezas.

A questão religiosa⁵⁰, segundo Rosado-Nunes (2005), ganha relevância à medida que constrói e ratifica características peculiares e “papéis” pré-determinados para homens e mulheres durante a vivência e rotina religiosa. Nesse caminho, surge uma questão importante que consiste no preconceito e/ou vergonha em relação a aspectos culturais africanxs, neste caso, as religiões de origem afro-brasileiras; pois o preconceito em relação a elas não existe somente em virtude de uma diferenciação inter-religiosa, mas como também há fatores raciais envolvidos.

Souza (2015), ao tratar sobre a construção da religiosidade, ressalva que “os aspectos controversos de organizações e grupos religiosos envolve práticas ainda intolerantes, reacionárias, violentas, homofóbicas, autoritárias, discriminatórias e também infantilizadoras” (SOUZA, 2015, p. 316). Outro ponto que chama à atenção em Cáceres-MT, além da questão de gênero e de religiosidade, que envolvem questões raciais, são as discrepâncias em relação a emprego e renda, bem como a alguns itens relacionados à questão de escolaridade.

O percentual de homens com 25 anos de idade, ou mais, ocupados, sem instrução e com o Ensino Fundamental incompleto, é de 48,8 %; o percentual de mulheres ocupadas, na mesma faixa etária, também sem instrução e com o Ensino Fundamental incompleto, é de 35,6%; a população ocupada, das mulheres, com 16 anos ou mais de idade, é de 14.639 pessoas; a população ocupada, das mulheres brancas, com 16 anos ou mais de idade, é de 4.602 pessoas; a população ocupada, das mulheres pretas ou pardas com 16 anos ou mais de idade, é de 9.784 pessoas; a população

⁴⁹ MATO GROSSO. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Mato Grosso. Cáceres. **População**. Mato Grosso, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/caceres/panorama>. Acesso em: 11 mar. 2018, às 16h04min.

⁵⁰ ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-365, may./aug., 2005. ISSN 1806-9584. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200009&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 15 mai. 2018.

ocupada, dos homens, com 16 anos ou mais de idade, é de 21.534 pessoas; a população ocupada, dos homens brancos, com 16 anos ou mais de idade, é de 6.508 pessoas; a população ocupada, dos homens pretos ou pardos, com 16 anos ou mais de idade, é de 14.794 pessoas.

Em uma análise feita pelo jornal *on-line* “Vermelho”⁵¹, apesar de proporcionalmente o rendimento das mulheres negras ter sido o que mais se valorizou entre os anos de 1995 e 2015 compreendendo 80%, e, o dos homens brancos ter sido o que menos cresceu, cerca de 11%, a escala de remuneração manteve-se inalterada, em toda a série histórica. Homens brancos têm os melhores rendimentos, seguidos de mulheres brancas, homens negros e mulheres negras.

A diferença da taxa de desocupação entre sexos também merece registro. Em 2015, a taxa feminina era de 11,6%, enquanto a taxa masculina atingiu 7,8%. No caso das mulheres negras, a taxa chegou a 13,3%, e, chegou a 8,5%, para homens negros. Não diferente das demais localidades brasileiras, Cáceres-MT é um retrato do problema da desigualdade de gênero e da discriminação racial, também na conjuntura do mercado de trabalho nacional (PRONI; GOMES, 2015). “Vários estudos indicam que mulheres e negros têm mais dificuldades para obter uma inserção regular no mercado de trabalho” (PRONI; GOMES, 2015, p. 137).

Xs autorxs afirmam, também, que:

[...] até recentemente, havia a percepção de que as desigualdades associadas ao sexo e à cor da pele vinham se reduzindo gradualmente no mercado de trabalho. Contudo, a atual recessão econômica e seus impactos sobre a geração de emprego formal e as oportunidades de renda mudaram essa perspectiva. Tem crescido, em consequência, a preocupação com os elos mais frágeis do mercado de trabalho, isto é, os grupos mais vulneráveis às oscilações do ciclo econômico (PRONI; GOMES, 2015, 138).

Para Abramo (2006, p. 40), “as diversas formas de discriminação estão fortemente relacionadas aos fenômenos de exclusão social que originam e reproduzem a pobreza”. A autora afirma que esses fatores são responsáveis pela superposição de diversos tipos de vulnerabilidades e pela criação de barreiras adicionais, para que pessoas e grupos discriminados possam superar a pobreza e ter acesso a um trabalho decente.

No Brasil, as desigualdades de gênero e raça não são fenômenos que se referem às “minorias”, ou a grupos específicos da sociedade; pois, quando se diz que minorias são mulheres,

⁵¹ **IBGE mostra que desigualdade de gênero e raça no Brasil perdura.** *In:* VERMELHO, [S. l], 06 mar. 2017. Disponível em: <http://www.vermelho.org.br/noticia/294041-1>. Acesso em: 27 fev. 2018.

e, por exemplo, a população negra, temos a certeza de que estamos falando de maiorias (numéricas/populacionais) no país. Então, são problemas que dizem respeito às grandes maiorias da população.

Segundo os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), de 2003, as mulheres representam 43% da População Economicamente Ativa (PEA) no Brasil, enquanto os negros representam 46%. Somados, esses números correspondem a aproximadamente 60 milhões de pessoas (70%). As mulheres negras, por sua vez, correspondem a mais de 15 milhões de pessoas (18%), e, como resultado de uma dupla discriminação (gênero e raça), apresentam uma situação de sistemática desvantagem em todos os principais indicadores sociais e de mercado de trabalho.

As desigualdades de gênero e raça são eixos estruturantes da matriz da desigualdade social no Brasil que, por sua vez, está na raiz da permanência e reprodução das situações de pobreza e exclusão social. Por isso, enfrentar essas desigualdades significa tratar de uma característica estrutural da sociedade brasileira, cuja transformação é imprescindível para a superação dos déficits de trabalho decente atualmente existente, assim como para o efetivo cumprimento dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ABRAMO⁵², 2006, p. 40).

A segmentação ocupacional por gênero e raça persiste, exercendo uma forte influência sobre os rendimentos e demais indicadores de qualidade de emprego de homens e mulheres, negros e brancos. Em Cáceres-MT, o valor de rendimento mensal total é, em média, segundo cor/raça, estabelecido da seguinte forma: o rendimento da população da cor ou raça branca é de R\$ 1.418,00; o da amarela é de R\$ 1.117,00; o da indígena é de R\$ 974,00; o da preta é de R\$ 888,00; o da parda é de R\$ 852,00. Em 2015, o salário médio mensal era de 3.1 salários mínimos. Embora a família monoparental não seja um fenômeno novo apenas na Constituição Federal de 1988, foi reconhecida como entidade familiar, e, pouco foi feito em relação aos direitos desse modelo de família. Destacamos, apenas, o papel dos Programas de Transferência de Renda, como o Bolsa Família, que colocam, como sendo a responsável familiar, a mulher.

O estudo de Alceu Ferraro (2010), mostra que as três dimensões (gênero, raça e classe social) produzem efeitos que não podem ser, simplesmente, adicionados, pois têm lógicas distintas. O autor relata que:

⁵² Laís Abramo é diretora do escritório da Organização Internacional do Trabalho (OIT) no Brasil. Essa análise está baseada nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 1992 a 2003, processados pela OIT.

À medida que se passa das gerações mais velhas para as mais novas, as mulheres passam da condição de inferioridade à de superioridade em termos de média de anos de estudo, ao passo que a população negra mantém-se em posição de inferioridade, em relação à população branca, em todas as idades, embora com alguma redução no nível de desigualdade. Por sua vez, as desigualdades educacionais relacionadas com as diferentes posições na ocupação, tomadas aqui como indicadores de classe, aparecem como as mais acentuadas, e isso tanto na população masculina como na feminina, tanto na população branca como na negra (FERRARO, 2010, p. 505).

Esses indicadores e a afirmativa de Ferraro (2010), mostram que não basta aumentar os níveis de escolaridade para ser visto e considerado sujeito; posto que, “o corpo é o objeto do olhar estereotipado” (FERRARO, 2010). É pelo olhar branco que o corpo negro é esvaziado de resistência ontológica e remetido à zona do “não-ser”.

Para Mbembe (2016), e Butler (2016), o fato é que, falar de corpos negros, de masculinidades negras, é falar de teoria de sujeitos, pois um sujeito que está na zona do “não-ser”, como diz Fanon (2008), “um traço de não humanidade”, para Du Bois, “é o outro do outro” (a mulher negra), para Kilomba, está “entre” sujeitos para Butler (2016), mas é um “entre” que não é lugar algum. Esse “entre” está em uma lacuna entre as pontas, ou, ainda, essa é a ponta que falta, e, é aí que se estabelece a relação de poder entre elas.

Diariamente, pessoas negras lutam contra essa invisibilidade, que xs mantêm como não-seres, não-merecedores das mesmas condições que a população branca. Isso nos remete ao que foi dito por Sartre (1988), acerca do movimento poético denominado Negritude, criado por Aimé Césaire, León Damas e Léopold Sédar-Senghor: estão longe de serem simples. Fanon (2008), critica a obra intitulada “Orfeu Negro”, escrita por Sartre, como prefácio à “Antologia da poesia negra e malgaxe editada por Senghor”.

Neste prefácio, Sartre (1988, p. 327), defende que o Movimento Negritude é o polo negativo da dialética, portanto, uma fase transitória, um ponto de partida, um meio e não um fim. Sartre (1988), critica esse movimento que luta para que negrxs, através da poesia, se vejam como seres plenos. Fanon (2008), por outro lado, responde: “isso não impede que a noção de raça não se confunda com a noção de classe: aquela é concreta e particular, esta universal e abstrata [...]” (FANON, 2008, p. 120).

Fanon (2008), critica a posição de Sartre (1988), que deseja manter o negro na condição de “não-ser”, de ter seu papel positivo reconhecido pela sociedade. Assim,

[...] para formular o ‘problema do negro’ em seus próprios termos, eles ‘descartaram’ dois dos principais pressupostos das teorias racistas europeias: a natureza inata da diferença racial e a degenerescência da mistura de sangue (SILVÉRIO, 2018, p. 145).

Tulio Custódio (2019), e Deivison Faustino (2014), dialogam, ao afirmar que *Negro* também se configura como uma *categoria de existência*, mas dentro de uma dimensão ética (informada pela raça) de subalternidade. Os autores sugerem que as representações do negro criam um quadro de subalternidade, que o demarca em três níveis, elementos preciosos para construção do lugar do homem negro. A dimensão estética, informada ao Negro, é de um corpo: sua identificação (e a agência dela) só se dará a partir dele, sendo indisponíveis outros elementos da dimensão estética do masculino, que poderiam ser, ‘naturalmente construídos’, projetados em sua experiência.

Nesse sentido, ser homem para o Negro vai se configurar como uma *categoria de performance*, ou seja, a projeção estética de práticas que não estão em consonância com a dimensão ética de poder que aquele sujeito, no seu processo existencial de determinação, poderia usufruir. Portanto, dentro do modelo ideal de Homem (da masculinidade hegemônica patriarcal), o Negro (informado eticamente pela supremacia branca) age em caráter performático, emulando de maneira exacerbada os elementos em busca de conferir também status e visibilidade – superando sua condição de invisível, de desajuste (CUSTÓDIO, 2019, p. 153).

Assim, as relações raciais formam uma categoria central para se compreender a formação da sociedade brasileira, das desigualdades presentes em todas as esferas da vida social e dos discursos racistas. Segundo Priscila Medeiros e Paulo Alberto Vieira (2009, p. 2):

As tentativas de superação das desigualdades, e, em alguns casos, de privilégios, estão assentados em marcadores sociais tais como raça, o que calça suas análises a partir das noções de *diferenças* (MEDEIROS; VIEIRA, 2009, p. 2) (**Grifo dxs autorxs**).

Diferenças, conforme xs autorxs colocam, e, de acordo com os estudos pós-coloniais, nada tem a ver com construções identitárias homogeneizadoras, nem a uma dada pertença simbólica a algum local de nascimento, moradia ou inserção social. “A substituição da noção de diversidade pela noção ressignificada da *diferença* é, mais do que uma questão de escolha conceitual, algo que se reflete na vida prática, nas escolhas e nos perfis das políticas públicas” (MEDEIROS; VIEIRA, 2009, p. 3).

Em síntese, o termo passa a ocupar o lugar de um recurso – volto a reforçar a ideia de que “*differance* não é um conceito, mas, sim, um instrumento, um meio – pelo qual o desejo de diferença (diferentes) e as diferenças (identificáveis) são produzidas, enquanto efeitos constituídos [...]” (Paulo Roberto Tonani do Patrocínio, 2017, p. 3). Em consonância com a leitura de Stuart Hall, Tomaz Tadeu da Silva, no artigo “A produção social da identidade e da diferença”, experimenta a adoção do conceito de diferença enquanto reflexo direto da política de identidade.

Muitas vezes, as práticas educativas, que se pretendem iguais para todos, acabam sendo as mais discriminatórias. “Essa afirmação pode parecer paradoxal, mas dependendo do discurso e da prática desenvolvida, pode-se incorrer no erro da homogeneização em detrimento do reconhecimento das diferenças” (GOMES, 2001, p. 86). Por este motivo, buscou-se localizar o conceito e o processo de educação no contexto das coletividades e das pessoas negras, da mesma forma que a relação delas com os espaços sociais. É imprescindível o debate da educação em serviço da diversidade, tendo, como desafio, a afirmação e a revitalização da autoimagem dos afrodescendentes.

Seguindo este caminho, a pesquisa coloca, em ebulição, questões relacionadas diretamente às representações dos corpos dos homens partícipes do grupo de dança “Filhos de Afrodite”. Todos os sujeitos da pesquisa são acadêmicos do curso de Educação Física da Unemat, no câmpus universitário “Jane Vanini”, e, também, alunos e ex-alunos da disciplina de dança. Dez componentes participaram do grupo durante todo ano de 2015 e meados de 2016. A média de idade deles é de 26,8 anos. Para preservar a identidade, foram utilizados nomes de deuses gregos, conforme tabela a seguir.

Tabela 1 – Identificação do Grupo

NOMES	IDADE	RAÇA/ETNIA/COR AUTODECLARAÇÃO⁵³	GÊNERO⁵⁴	ESTADO DE NASC.	ESTADO CIVIL	PROFISSÃO
Hefesto	29	Negro	Masculino	MT	Casado	Policia
Zeus	21	Pardo	Masc.	MT	Solteiro	Bolsista
Dionísio	20	Pardo	Masc.	MT	Solteiro	Instrutor de Academia/ Militar do exército
Baco	30	Branco	Masc.	MT	Casado	Comerciante

⁵³ Diferentemente do que se tem no IBGE, como classificação pela cor da pele ou raça: branca, preta, parda, indígena ou amarela, algum se declararam “negros” e não “pretos”.

⁵⁴ Marquei “gênero” e não sexo no questionário, propositalmente, a fim de querer saber o que responderiam. As respostas foram unânimes.

Poseidon	24	Branco	Masc.	MG	Casado	Bolsista de Iniciação Científica
Ares	20	Branco	Masc.	MT	Solteiro	Comerciante
Hermes	33	Branco	Masc.	MT	Casado	Policial
Anteros	25	Branco	Masc.	MT	Solteiro	-
Eros	36	Negro	Masc.	MT	Solteiro	Instrutor de Academia
Apolo	30	Negro	Masc.	MT	Solteiro	Policial

Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2018).

Através da (Tabela 1), podemos perceber que a maioria nasceu, trabalha, estuda e reside no estado de Mato Grosso. Como é de conhecimento público, o estado, bem como a cidade de Cáceres, abarca uma vasta cultura e costumes tradicionais, assim como religiosos, como fora mencionado, principalmente, no subcapítulo sobre danças tradicionais de MT. Percebi, ao longo dos anos em que moro na cidade, papéis bem diferentes a serem desempenhados por homens e mulheres no cotidiano social local. Estamos numa cidade de fronteira, com um número muito grande de emigração, em função do funcionalismo público, mas, também, pela circulação, estadia, trabalho e/ou moradia de bolivianxs, dada a proximidade geográfica.

Esses dados conduziram, não somente a falar sobre a cidade e a cultura local, mas como também, definiram as modalidades de danças, que vão da mais tradicional à mais popular, do estado de MT, às quais discorrerei mais à frente (em relação às construções das relações de gênero, raça e sexualidade), pois há uma representação bem diferente da qual o grupo em questão dança. Segundo Beleni Grando (2005), a Folia de Reis, o Siriri, o Cururu, o São Gonçalo, o Rasqueado e a Dança Cabocla, são as danças mais tradicionais e populares na região de Cáceres-MT.

Em relação à orientação sexual, os que responderam pediram para não fosse exposta no questionário. Porém, todos se autodeclararam heterossexuais, apesar de um deles ter admitido já ter-se relacionado com outro homem. Vale ressaltar, que o fato um homem ter relacionamento com outros homens, não o impede de continuar se considerando heterossexual. É interessante pensar que, de maneira comum, pergunta-se e diz-se para o gay “assumir-se”, e, não ao heterossexual (por ter, como norma, a heteronormatividade). Isso significa, segundo Renan Quinalha, da Revista Cult⁵⁵, “a resposta, em boa medida, está na constatação de que vivemos em sociedades reguladas por uma heterossexualidade compulsória, ou ainda, por uma ‘evidência heteronormativa’”.

²¹ QUINALHA, Renan. Assumir-se ou não, eis ainda a questão. *In: Cult*. [S. l.], 07 abr. 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/renan-quinalha-assumir-se-ou-nao/>. Acesso em: 07 abr. 2017.

Para Butler (2003, p. 116), em diálogo com Gayle Rubin, “para que a heterossexualidade permaneça intacta como forma social distinta, ela exige uma concepção inteligível da homossexualidade e também a proibição dessa concepção, tornando-a culturalmente inteligível”. Butler (2003), dialoga, também, com Monique Wittig, quando fala sobre matriz heterossexual. Para ambas, essa matriz designa a grade de inteligibilidade cultural, por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados.

Butler busca referência em Wittig, na noção dela a respeito do “contrato heterossexual”, que, aqui, parece existir, e, em menor medida, segundo a mesma autora, naquela que, em Adrienne Rich, chama de:

‘heterossexualidade compulsória’ para caracterizar o modelo discursivo/epistemológico hegemônico de inteligibilidade de gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicionalmente e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade” (BUTLER, 2003, p. 216) (vide nota de rodapé n. 6).

Butler vê que as categorias Sexo e Sexualidade sustentam um tipo de discurso; o de quem está no poder. Essa é uma construção histórica que deve ser rejeitada. Então, é preciso desconstruir e ir adiante. Trabalhar com a lógica de sexo e gênero significa aceitar as normas que organizam e funcionam pelo discurso, mantendo esses corpos domesticados, não apenas pelo sexo (anatomia), mas, também, pelo gênero (pelas relações constituídas socialmente entre homens e mulheres). Butler (2003), quer mais que isso, pois quer tratar da identidade desse sujeito. Não basta o “*ser*” homem ou mulher, ser heterossexual ou homossexual.

Hanna (1999), fala que, embora tenhamos aberto de nossos “olhos e bocas”, de 1960 para cá, e, levado “as pernas a correr e os corpos a falar sobre a sexualidade; a herança da dança anda devagar e deixa algumas pessoas nervosas” (HANNA, 1999, p. 225). A autora fala sobre algumas resistências, principalmente masculinas, relacionando a dança com a sensação de prazeres, e, por isso, o receio com movimentos tidos como provocantes; “baseados na atração sexual e aceitos como excitação para o sexo, prelúdio ao encontro sexual de um lado, e a dança que é estética e artística, de outro” (HANNA, 1999, p. 344). Hanna (1999), reflete se seria apenas em termos de culpa e angústia, em relação ao corpo como objeto de prazer, ou se a tomada de consciência do desejo pelos outros, através da dança. “Afirmo categoricamente que dançar é a mais avançada e mais

insidiosa das manobras preliminares à traição sexual” (HANNA, 1999, p. 225). A foto a seguir me instiga nesse sentido que Hanna fala: a dificuldade que fora chegar nessa pose, pois os contatos corporais de maneira mais intensa, eram seguidamente recusados pelo grupo.

Fotografia 13 – Pose Final (Mostra Semestral de Dança, 2015).



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

No campo específico da Arte, as aproximações são percebidas em pelo menos três aspectos. O primeiro, diz respeito à relação da dança dos corpos negros em oposição à técnica e estética do balé clássico, linguagem descendente das cortes europeias, e, como as demais epistemografias do pensamento eurocêntrico, tornaram-se, no Brasil e na África do Sul, como normativa técnica em dança e padrão estético para o movimento e para o corpo oficial, que se coloca em performance de dança.

Na sequência, percebe-se o próprio percurso formativo dos bailarinos negros, que naturalmente questionam, tanto em seus corpos, quanto em relação ao aspecto ideológico, a relação com a dança de tradição e a ancestralidade, frente aos modelos institucionais e globalizados da dança. Também concernente ao itinerário de formação, tanto aqui, quanto lá, a dança é observada

como ferramenta de transformação social, no processo de profissionalização de bailarinos negros, que, além de ocuparem posições no mercado de trabalho, também ocupam posições nos cursos de graduação em dança.

Por último, e, talvez, a mais frugal das aproximações, está na relação de subordinação dos corpos negros no contexto da dança e sua sempre estigmatização na performance de outras danças, como se, aos seus negros corpos, fosse apenas reservado o lugar das danças primitivas e/ou das de tradição. Ao se posicionarem em outros contextos e linguagens da dança, os corpos negros assumem, naturalmente, o lugar do exotismo, da exceção e do estranhamento estético. “Esta coisificação relega o desempenho para um espaço condescendente: de que forma habilidosa os exóticos executam a dança de seu mestre” (SAMUEL, 2017, p. 2016).

Além do mais, “como conciliar a violência epistemológica no corpo dos dançarinos [negros] que foram rotulados como dançarinos de cor ou indígenas?” (SAMUEL, 2017, p. 2016). A pergunta de Gerard M. Samuel, no contexto da dança sul-africana, parece, ainda, sem respostas convincentes. No cenário brasileiro, por mais que tenhamos ordinários exemplos de superação, estamos longe de um modelo, esteticamente e conceitualmente, equiparado, na política de emancipação dos corpos negros, no processo de produção da Arte e da cultura em geral (PIRES, 2019).

A aceitação de uma identificação é a aceitação do que está posto pelo discurso. No mundo ideal, em que a identidade fosse o fator prioritário, as pessoas poderiam se expressar livremente, sem rótulos, sem os “efeitos ontológicos” que controlam seus corpos e discursos, ou seja, ressignificar-se; não aceitar essa marca que lhes é colocada cada vez que age de forma transgressora. Cada pessoa está imbuída de uma ‘face’, um valor social que se requisita nas relações sociais. Há a tendência de se acreditar que a performance do outro deve estar de acordo com o esperado, numa troca de expectativas sobre o valor social requisitado nas interações (GOFFMAN, 1985).

Assim, alguns momentos e falas marcaram/marcam a experiência do grupo Filhos de Afrodite. Nesse sentido, elenco aquilo que acredito ser importante, desde a simples escolha do nome do grupo e os pseudônimos dos bailarinos, às ocasiões tidas como mais sensíveis e tensas, com o intuito de proporcionar possibilidades de novas e diferentes análises do que descrevo e analiso.

3.2.1.2 Escolhas corporificadas

Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Esta promessa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros. Mesmo quando o idioma é “dominado”, resulta a ilegitimidade.

(Lewis GORDON – Prefácio de “Pele Negra, Máscaras Brancas”,
FANON, 2008, p. 15).

A escolha do nome do grupo ocorreu já no primeiro momento em que nos reunimos, eu e os 10 homens. A sugestão foi de um deles (Poseidon), o qual já havia organizado o grupo em uma das redes sociais mais populares, via celular, para que pudéssemos marcar os encontros, organizar nossa semana de ensaios e algumas outras questões relacionadas ao grupo, que pudessem surgir antes do próximo encontro, presencial.

O mesmo acadêmico, ao sugerir o nome, já o colocou em Francês (*Enfants d'Aphrodite*), no referido grupo, argumentando que seria um nome “chique”, e, que teria a ver com o a forma pela qual se referiam à professora (pesquisadora em questão) – até então, sem saber – “Afrodite”⁵⁶. Os homens sugeriram outros nomes, vários deles relacionados a grupos de dança já existentes, e, o que ficou escolhido, por fim, foi o que já estava em nosso grupo, no *WhatsApp*: “Filhos de Afrodite”.

Em relação à escolha do nome, alguns elementos interessantes surgem para pensar. Por que, Afrodite? A Deusa do amor, da beleza e da sexualidade... Que representação o corpo da pesquisadora teria, por exemplo, com a aceitação da própria composição do grupo, com referidos participantes? Por que um nome de deusa da Grécia e eles como deuses gregos, “filhos” dessa deusa, mas não nomes que poderiam representar a particularidade do grupo de dança Cacerense, do interior do estado de Mato Grosso.

Outra questão a pensar é o porquê da escrita do nome ser em francês. “Historicamente é preciso compreender que o negro quer falar o francês porque é a chave susceptível de abrir as portas

⁵⁶ Afrodite (em grego: *Αφροδίτη*, transl.: *Aphrodítē*) é a deusa do amor, da beleza e da sexualidade na antiga religião grega. Responsável pela perpetuação da vida, prazer e alegria. Ela foi considerada a personificação do ideal de beleza dos gregos. Segundo o dicionário online disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Afrodite>. Acesso em: 02 mar. 2018.

que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditadas” (FANON, 2008, p. 50), porém, sabemos que é a língua do colonizador. O autor fala que “ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente” (FANON, 2008, p. 59).

Além disso, sugeriram que, quando fossem fazer uma apresentação, que a “pose inicial”⁵⁷ fosse cada um em uma das posições, as quais se tem conhecimento como sendo dos deuses gregos. Daí a sugestão inicial da pesquisadora em usar seus pseudônimos como os de deuses, como os próprios se autonominaram.

Muitos negros acreditam neste fracasso de legitimidade e declaram uma guerra maciça contra a negritude. Este racismo dos negros contra o negro é um exemplo da forma de narcisismo no qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo branco. Eles literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver. Este narcisismo funciona em muitos níveis. Muitos brancos, por exemplo, investem nele, já que teoricamente preferem uma imagem de si mesmos como não racistas, embora na prática ajam frequentemente de forma contrária (GORDON apud FANON, 2008, p. 15).

Fotografia 5 – Pose Inicial do Grupo



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

⁵⁷ Pose inicial, na dança, é aquele momento que os bailarinos estão estáticos, segundos antes de começar a música. É uma pose de preparação para a coreografia.

Fotografia 6 – Terceira Apresentação do Grupo



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015)⁵⁸.

Fabiana de Oliveira e Anete Abramowicz et al. (2010), afirmam que, desde crianças, somos capturados por uma ideologia do branqueamento, à qual internaliza uma imagem positiva do outro, tomando o branco como modelo de beleza e de capacidade, e, ao mesmo tempo, cria-se uma imagem negativa de si, por não possuir tais atributos. Isso se deve, desde muito cedo, indiretamente, pela sociedade, e, diretamente, pela escola, já que ela possui um modelo curricular denominado, pelas autoras, como *etnocêntrico e embranquecido*⁵⁹, cuja afirmação se dá diante da marginalização de conteúdos que possam contribuir para que alunos negros se vejam contemplados no cotidiano escolar, e, também, ante o silêncio da equipe pedagógica a respeito das questões étnico-raciais.

Os povos europeus se definem e foram definidos como brancos no contato com os outros considerados negros, amarelos e vermelhos. Estamos diante de um discurso classificatório baseado em cores. Temos que dar tratos à bola para compreender este que é o mais naturalizado de todos os discursos. E quando falo naturalizado estou querendo dizer totalmente nativo, pois quanto mais nativo é um conceito mais ele é habitual, menos ele é exposto à crítica, menos conseguimos pensar nele como uma categoria artificial, construída, mais ele parece ser um dado da natureza. É isso que quer dizer "naturalizado". Cor é um discurso desse tipo,

⁵⁸ Após duas batidas da música, os dançarinos trocavam de posição para outra pose de deuses e, somente após isso, começavam a coreografia propriamente dita.

⁵⁹ As autoras relatam um exemplo de um conflito identitário de uma criança negra de uma turma. A professora tinha, em seu Caderno de Registro, proposto um desenho de autorretrato, no qual, essa mesma criança se auto-desenhara como loira.

uma categoria totalmente nativa; eu não posso falar muito dela, pois tenho que estudá-la mais um pouco. Eu poderia discorrer sobre raça; como surgiu a ideia de raça, os primeiros livros em que a palavra raça apareceu, qual o significado que tinha, etc.; existe uma enorme literatura sobre isso, mas sobre "cor" não existe. Na mais longínqua antiguidade, essa metáfora das cores já se aplicava à classificação dos seres humanos. "Cor" nunca é um conceito analítico, a não ser talvez na pintura, na estética, na fotografia; certamente na arte ele é um conceito analítico, mas nas ciências sociais ele é sempre nativo, usado para classificar pessoas nas mais diversas sociedades” (GUIMARÃES, 2003).

Fanon (1988), ressalta que:

[...] permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais [...] Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: de início econômico, e, em seguida, pela interiorização dessa inferioridade (FANON, 1988, p. 28).

Tratam-se, conforme o autor, de categorias cognitivas herdadas da história da colonização. A construção do imaginário positivo, para os brancos, e negativo, para os negros, manifesta-se com bastante frequência. Aqui, na escolha do nome do grupo (a denominação da professora como “Afrodite”, e, eles – os homens do grupo Filhos de Afrodite – como filhos desta), bem como na escolha das poses, tidas como belas (fruto do seu imaginário social), em que esses homens escolheram/concordaram, por unanimidade, que fossem posições dos deuses gregos. Não obstante, nas próprias falas descritas abaixo, encontram-se argumentos que corroboram com o que estou a refletir.

Ao ser questionado sobre o nome do grupo, Eros relata: *“Não me recordo muito bem, mas me lembro que foi uma decisão discutida e definida por todos, assim tínhamos diversas opções, mas essa foi a melhor alternativa que se aperfeiçoou ao nosso perfil e propósito do grupo (Eros). [...] Pelo que me lembro, procurávamos um nome diferente e autêntico ao qual condissesse com o grupo. Achamos esse mais bonito (Eros).*

Já para Hermes: *“Lembro do nome, sim. O “Poseidon” sugeriu e a gente achou bonito por causa da professora, e porque a gente ia ter nome de deuses gregos. Ele colocou nosso nome no grupo do WhatsApp em francês, mas a gente nem sabia pronunciar (risos) (Hermes).* Essa frase é um tanto desconfortável para analisar, mas, a pedido de olhares externos à pesquisa, devo pensar também nas representações que meu corpo tem em relação aos corpos desses homens do grupo em questão. Se minha representação refere-se a uma deusa, será que as respostas que tive, as

construções que fizemos foram baseadas nas vontades deles ou no desejo de atenderem ao que eu estava solicitando ou querendo?

Eros comenta que era o nome que melhor os representava (sendo que metade do grupo é formado por pretos e pardos, sendo, ele mesmo, um homem negro). Hermes, por sua vez, expõe como se tivesse sido um nome que representasse melhor a professora (mulher, branca, loira). Comenta, ainda, que nem sabiam pronunciar o nome do grupo (em Francês) na rede social, reafirmando a distância da representatividade do mesmo, em relação ao grupo; o que nos remete às indagações de Fanon (2008), ao perguntar:

Que quer o homem? Que quer o homem negro? Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer (FANON, 2008, p. 26).

Desse modo, segundo Fanon (2008):

O negro (evoluído), escravo do mito negro, espontâneo, cósmico, a um dado momento sente que sua raça não o compreende mais (FANON, 2008, p. 30). [...] O termo “evoluído”, tradução de *évolué*, está entre parênteses porque tem uma significação histórica e ideológica: é a expressão pela qual o colonialismo francês designou o africano, ou o nativo em geral, que foi educado dentro da cultura francesa e abandonou sua cultura tradicional. [...] O professor Westermann, em *The African Today*, escreveu que existe um sentimento de inferioridade entre os negros, principalmente entre os “evoluídos”, que eles tentam permanentemente eliminar. A maneira empregada para fazê-lo – acrescenta – é frequentemente ingênua: Usar roupas europeias ou trapos da última moda, adotar coisas usadas pelos europeus, suas formas exteriores de civilidade, florear a linguagem nativa com expressões europeias, usar frases pomposas falando ou escrevendo em uma língua europeia, tudo calculado para obter um sentimento de igualdade com o europeu e seu modo de existência (FANON, 2008, p. 40).

Sobre o nome do grupo, penso junto a Fanon (2008, p. 34), quando diz que “o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa”. Essa afirmação de Fanon (2008), diz muito sobre a escolha do nome do grupo e corrobora com a afirmação de Miskolci (2006, p. 684) “Não sejamos ingênuos, o que se apregoa como beleza é a norma social de que devemos ser jovens, ‘brancos’, masculinos e, é claro, ricos”.

A teoria faz sentido quando passa a ser discutida a partir da localização do grupo nas Relações de Poder. É preciso entender as categorias de raça, gênero, classe e sexualidade como elementos da estrutura social, que emergem como dispositivos fundamentais e que favorecem as desigualdades, criando grupos, ao invés de pensar essas categorias como descritivas de identidades aplicadas aos indivíduos.

Em uma das apropriações corporais, levei a música abaixo descrita, para que pudessem ouvir e representar:

*“Hoje cedo, na rua do Ouvidor
 Quantos brancos horríveis eu vi
 Eu quero um homem de cor
 Um deus negro do Congo ou daqui
 Que se integre no meu sangue europeu
 Black is beautiful, black is beautiful
 Black beauty so peaceful
 I want to a black I want to a beautiful
 Hoje à noite amante negro eu vou
 Vou enfeitar o meu corpo no seu
 Eu quero esse homem de cor
 Um deus negro do Congo ou daqui
 Que se integre no meu sangue europeu
 Black is beautiful, black is beautiful
 Black beauty so peaceful
 I want to a black I want to a beautiful⁶⁰.”*

VALLE, Marcos; KOSTENBADER, Paulo Sérgio.

A música foi muito bem aceita à atividade, apesar de um dos homens brancos ter comentado que achou “injusta”, pois não mencionava a beleza do homem branco. Fez-se, então, uma roda de conversa, para que se entendesse o contexto em que a música foi produzida e o que estava sendo

⁶⁰ Intérprete: Elis Regina; Compositores: Marcos Valle/Marcos Kostenbader Valle/Paulo Sérgio Kostenbader Valle. Letra de “*Black is beautiful*”, 1971.

cantado, em relação à afirmação “*black is beautiful*”, e, também, as questões interracialis expostas na música, na parte: “Um deus negro do Congo ou daqui... Que se integre no meu sangue europeu”. As discussões desse dia foram muito pertinentes, tendo em vista que, geralmente, discutíamos masculinidades na dança (proposta inicial do projeto).

A música escolhida para as apresentações, diferente da descrita acima, a qual dialoga com o caminho que a pesquisa tomou nesse momento, foi sugerida pela pesquisadora, que não queria que eles “representassem” o que estava sendo cantado. Todas as vezes, durante a construção dos exercícios de apropriações criativas, quando solicitado que criassem passos ou representações com determinadas músicas, eles sempre tinham a tendência de fazer o que estava sendo cantado pela letra da música. Dessa forma, sugeri que fosse instrumental ou internacional.

Assim, como os homens e as mulheres dos dois grupos, “Filhos de Afrodite” e “Frida’s”, não perceberam a questão da violência de gênero, presente nas ambiências do curso de EF/Unemat, câmpus universitário “*Jane Vanini*”, a autora pode não ter percebido, naquele instante, o próprio processo de repetição; seguindo a afirmação da própria racialização discursiva, onde Pinho (2012), fala sobre o racismo institucionalizado no mundo da vida. Poderíamos ter escolhido algo que representasse a cultura afro-brasileira. Pinho (2017), dialogando com Paul Gilroy (2001), fala de um modelo à teorização da diáspora africana, e, para o apelo da música como uma estratégia de realocização e de elaboração da experiência da escravidão, e, da marginalização, como elemento estruturante da diáspora africana, como uma tradição viva e auto constituída.

Ante a sugestão, naquele momento em questão, sobre música instrumental, um deles concordou, dizendo que só aceitaria se fosse algo do tipo “batuque” do Olodum⁶¹, algo que foi, imediatamente, negado por vários outros presentes, dizendo que “era coisa de preto”. “Coisa de preto” tem uma conotação racista nacional (anedotário/clássico popular), com a ideia de inferioridade e de obediência (heranças impiedosas do tempo do povo escravizado).

A associação entre cor e trabalho (neste caso – preto e preguiça) é sublimada, nos relatos de Lima Barreto, e, há, também, relatos do autor ligando negritude com pobreza e humilhação. Já essa expressão fora otimizada, assim como tantas outras nas discussões contemporâneas (como

⁶¹ Olodum é um grupo afro do carnaval da cidade de Salvador, na Bahia. Foi fundado em 25/04/1979, durante o período carnavalesco como opção de lazer dos moradores do Maciel-Pelourinho, garantindo-lhes assim, o direito de brincarem o carnaval em um bloco e de forma organizada. É uma Organização Não-Governamental (ONG) do movimento negro brasileiro. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Olodum>. Acesso em: 09 mar. 2018.

exemplos, o termo *Queer*, e chamar mulheres de vadias), por Roberto Militão (2017)⁶², quando escreve um artigo a determinado *site*, provocando que, em tempos de crise e de obrigações profissionais de um ativista contra o racismo, ele não poderia deixar de explicitar, em especial “aos bem intencionados”, que precisam mais do que negar o racismo. Precisam praticar o antirracismo em seu dia a dia. “‘Coisa de preto’ tem um magnífico significado histórico e um núcleo conceitual que a nossa literatura e a nossa história oficial, por serem racistas, sonegam”. O autor fala que:

[...] a verdadeira origem da expressão ‘coisa de preto’ que hoje tem o significado racista de presunção de culpas de pretos e pardos na forma evocada por Waack⁶³, mas significa na origem, exatamente isso: os pretos eram culpados de praticarem um vitorioso ato de rebeldia e tem como base um movimento heróico de pretos escravizados. Se trabalhassem bem e com capricho conforme faziam os ‘negros escravos’, deixariam o escravocrata ainda mais poderoso e com recursos para adquirir ainda mais escravos e o sistema enriquecido se retroalimentando e financiando ainda mais o sequestro, aprisionamento e traslado de mais africanos. Assim, para causar prejuízos e empobrecer o senhor, ou reduzir seus lucros, eles executavam mal os serviços. Quebravam engrenagem do engenho, deixavam apodrecer os frutos colhidos, não recolhiam todas as pedras na mineração enfim, se não podiam fazer greves por melhores condições e dignidade, boicotavam o próprio trabalho e reduziam o lucro da produção (MILITÃO, 2017, p. 2).

O mesmo autor lembra que “coisa de preto” nos dá a oportunidade de lembrar que estamos na Década dos afrodescendentes, instituída pela Organização das Nações Unidas (ONU), de 2015 a 2024⁶⁴, exatamente com o intuito de proporcionar, ao mundo, um debate civilizado sobre a história recente da humanidade e a tragédia, patrocinada pelo mundo ocidental, que se beneficiou, na África, jogando, assim, centenas de milhões de afrodescendentes da diáspora, os mais empobrecidos e os que menos recebem políticas públicas:

Por muitos séculos, sociedades ocidentais associaram a palavra PRETO com tudo o que era escuro, mal, proibido, diabólico, perigoso e pecaminoso. Contudo, pense em como a percepção das pessoas negras na América na década de 60 mudou depois que a frase ‘Preto é bonito’ (*Black is beautiful*) se tornou um slogan famoso – onde o significante, PRETO, foi levado a significar o sentido exatamente oposto (significado) às suas associações prévias. [...] Palavras mudam seus sentidos. Os conceitos (significados) ao qual eles se referem também mudam,

⁶² “‘Coisa de preto...’ um significado heróico de resistência”. Roberto Militão. Disponível em: <http://jornalggn.com.br>. Acesso em: 15 nov. 2017.

⁶³ Artigo escrito em crítica a um jornalista das organizações Globo que, de maneira muito infeliz, fez comentários no intervalo das gravações do telejornal que trabalhava, chamando de ‘coisa de preto’ quando um carro começa a buzinar perto de onde se passava a gravação do programa. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VdTDEkZuQO8>. Acesso em: 15 fev. 2019.

⁶⁴ Disponível em: <http://decada-afro-onu.org/>. Acesso em: 15 fev. 2019.

historicamente, e toda mudança altera o mapa conceitual da cultura, levando diferentes culturas, em diferentes momentos históricos, a classificar e pensar sobre o mundo diferentemente (HALL, 1997, p. 21).

Tem-se, a diáspora africana, enquanto categoria para “ler” o povo que foi racializado, pensando nesses povos como comunidade transnacional e incorporar a crítica histórica e construir outra perspectiva, historiograficamente, que leva em conta xs africanxs diaspóricxs. Entender que o povo escravizado não participou da história somente por conta da força do trabalho, mas também, pela forte presença cultural, representada em suas práticas cotidianas.

Silvério (2015), sugere que:

[...] ao estabelecer a regulação estatal como o lugar da gestão da diferença com o objetivo de se atingir a igualdade de status entre os grupos presentes na formação social brasileira, ela estabelece limites e/ou bloqueia política de transfiguração na qual se invocam referências utópicas, as quais, no caso brasileiro, repito, estão associadas às possibilidades abertas pelo ensino de história e cultura afro-brasileira ao ressituar África e a diáspora africana na história mundial para além de uma leitura racializada disseminada na educação ocidental (SILVÉRIO, 2015, p. 61).

O autor comenta, em seu artigo intitulado “O programa Brasil-África na construção da ideia de diáspora africana”, que:

[...] os autores que se preocuparam para além de raça, preconceito, discriminação e racismo, foram aqueles que estavam interessados em como caracterizar, por exemplo, a experiência do continente americano com sua ampla variedade de povos e culturas em geral (SILVÉRIO, 2015, p. 149).

Em meio a toda essas discussões, a escolha da música foi feita pela pesquisadora, a pedido dos dançarinos, que pediram para que a autora escolhesse uma entre as que usávamos nos exercícios de aquecimento/alongamentos iniciais, aos ensaios; pois eram músicas mais lentas (e que isso os tranquilizava em relação às possíveis construções coreográficas, pois acreditam que seria mais “fácil” de seguirem), escolhi “*King of pain*”, conforme pode ser observado a seguir, por ser uma música, conforme eles pediram, lenta e em outra língua, para que a letra não direcionasse os movimentos deles, pois a maioria não entendia a tradução.

*Há um pequeno ponto escuro no céu hoje
É a mesma coisa que aconteceu ontem*

Há um chapéu preto preso no topo de uma árvore alta
Há um mastro com uma bandeira e o vento não vai parar/
Eu estive aqui antes, dentro da tempestade
Com o mundo girando círculos em volta do meu cérebro
Eu acho que estou sempre desejando que você dê fim a esse reinado
Mas é o meu destino ser o rei da dor (refrão)/
Há um fóssil que está preso em um grande penhasco
(É minha alma lá em cima)
Há um salmão morto congelado em uma cachoeira
(É minha alma lá em cima)
Há uma baleia azul encalhada pela maré baixa da primavera
(É minha alma lá em cima)
Há uma borboleta presa em uma teia de aranha/
Eu estive aqui antes dentro da tempestade
Com o mundo girando círculos em volta do meu cérebro
Eu acho que estou sempre desejando que você dê fim a este reinado
Mas é o meu destino ser o rei da dor/
Há um rei em um trono com seus olhos cheios de lágrimas
Há um homem cego procurando por uma sombra de dúvidas
Há um homem rico dormindo em uma cama dourada
Há um esqueleto sufocado por uma casca de pão/
Há uma raposa dilacerada pela matilha de um caçador
Há uma gaivota preta com as costas quebradas
Há um pequeno ponto escuro no sol hoje
É a mesma coisa que aconteceu ontem/
Eu estive aqui antes dentro da tempestade
(refrão)/
Eu sempre serei o rei da dor.⁶⁵
 SUMNER, Gordon Matthew Thomas.

⁶⁵ *King of pain*, Interpretação de Alanis Morissette. Compositor: *Sting* (Gordon Matthew Thomas Sumner, CBE – Wallsend, 2 de outubro de 1951-, mais conhecido pelo seu nome artístico, Sting, é um vocalista, cantor e ator britânico.

3.2.1.3 A coreografia “feminilizada”

“Os movimentos transportam as sensações interiores e as coberturas culturais tanto da sexualidade como das identidades de papéis sexuais”.

(HANNA, 1999, p. 200).

A simulação da violência, sua teatralização, ameaças frequentes de agressão e o próprio enfrentamento físico, são elementos constantes do universo cultural dos agentes. O vocabulário da violência parece ser, dessa forma, uma das linguagens privilegiadas da masculinidade no cenário em foco. Como enfatiza, deste modo, algo distinto, para um contexto diferente, Fátima Cecchetto (2004). Em nosso caso, essa “incorporação de valores guerreiros”, de que fala Cecchetto, parece sintetizada na postura física, enunciado corporal de “botar a base”. Como elemento de uma gramática incorporada que é, nesse sentido, performada.

A bravata masculina de destemor diante do perigo e da disposição para a violência e para o crime, o sucesso com as mulheres, o poder, o dinheiro, a ostentação de relógios Rolex e do corpo tatuado; tudo isso compõe o repertório do real nigger descrito por Jeffries (2011), como uma (re)invenção do mercado fonográfico para satisfazer o fetichismo racial do público americano. Os próprios garotos enfatizam a própria espetacularidade com as roupas, o modo de falar, as tatuagens, as joias e os problemas com a polícia (Lil Wayne foi preso duas vezes, por porte ilegal de armas e, supostamente, tráfico de drogas). A fascinação com bens de luxo, dinheiro, carrões e lindas mulheres é similar no funk ostentação paulista e às vertentes similares do pagode baiano. Assim também a encenação da periculosidade e da violência como marca da autenticidade dos *hot boys* (PINHO, 2017, p. 48).

A coreografia do grupo foi uma construção coletiva. Sempre sugeria que os homens do grupo realizassem algumas propostas coreográficas com uma ou duas oitavas⁶⁶, às vezes com uma parte da música, às vezes sem músicas, para fim de irem criando e sugerindo movimentos corporais a serem agregados à coreografia.

Como proposta inicial, pensamos uma coreografia que pudesse ter movimentos lentos, passos básicos do balé clássico, dança a dois (entre eles, obviamente) e movimentos tidos como “sensuais”. Havia uma certa resistência e um pouco de vergonha, por parte dos rapazes, em relação

⁶⁶ Uma oitava, na dança ou na ginástica, corresponde à contagem ritmada e constante até 8 (oito), proporcionando assim, cada número de 1 a 8, a vivência de diferentes movimentos até formar uma oitava com oito ou mais movimentos.

a certos movimentos, pois iriam se apresentar a grandes públicos locais. “Qualquer som, palavra, imagem ou objeto que funciona como um signo, e é organizado com outros signos em um sistema que é capaz de carregar e expressar sentido, é, sob esse ponto de vista, ‘uma linguagem’” (HALL, 1997, p. 6).

Pinho (2017, p. 45), destaca que o “modelo cultural da ‘persona cultural’ como um modelo produzido na interação com estruturas sociais, e que se estabelece como uma junção de significados e como um protótipo para a ação prática”. Segundo o autor, a interação com tais modelos é expediente para processos de subjetivação e/ou produção de si, na exata medida em que “tornar-se um *self* envolve um diálogo entre a experiência particular dos indivíduos e representações coletivas à experiência” (PINHO, 2017, p. 45).

Talvez o modelo que os homens do grupo Filhos de Afrodite tenham, sobre masculinidade, seja bem próximo ao que se espera, enquanto masculinidade hegemônica/heteronormativa, e, que, nas palavras de Elton Bruno Siqueira (2006, p. 75), é o “homem branco, heterossexual, forte, valente, destemido, autocontrolado”; pois a dificuldade em tangenciarem esses padrões de representação e comportamento, através da coreografia apresentada, tenha, de fato, desacomodado suas ideias iniciais com o que gostariam/queriam representar. O medo, a vergonha, e, de certa forma, a resistência em dançarem juntos pode ser porque ousaram divergir do que se espera (e eles mesmos esperavam) da masculinidade de acadêmicos de EF, e, de homens em Cáceres-MT.

Nesse caminho, penso o quão significativa foi a elaboração da coreografia, pelos homens do grupo, e, o quanto foi difícil fazerem uso das técnicas e movimentos do balé clássico; o quanto fora desafiador, e, ao mesmo tempo, resistente, dançarem juntos (a parte da dança a dois), e, o quanto foi “natural” e “leve”, representarem uma luta, através de movimentos, na mesma coreografia.

Pinho (2017), referindo-se ao pagode baiano, colabora, ao afirmar que o:

[...] vocabulário da violência parece ser dessa forma, uma das linguagens privilegiadas da masculinidade no cenário em foco [...]. Há um modo de dançar, que é masculino, mas não apenas performado por homens, que simula uma briga (PINHO, 2017, p. 48).

O autor cita o exemplo do carnaval de Salvador, onde a simulação da briga, por diversão, é muito comum entre amigos, e, acaba, às vezes, em brigas de verdade. “Que são exibidas

espetacularmente nos canais locais de TV, em programas de grande apelo popular como prova da selvageria das massas e justificativa para violência policial” (PINHO, 2017, p. 48).

Fotografia 7 – Mostra de Dança do Curso de Educação Física/Unemat, em 2015



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Fotografia 8 – Movimento de Balé no FIPE, em 2015



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Fotografia 9 – Movimento de Dança Contemporânea no FIPE, em 2015



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Fotografia 10 – Dança a Dois na Apresentação de Encerramento do FIPE, em 2015



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

No refrão da música, parte à qual não havia coreografia, eles representariam uma luta. Solicitei, então, que fizessem um círculo, e que alguns tentassem derrubar os outros, da maneira mais espontânea e forte possível, como se competissem para ver “quem consegue derrubar quem”. Seria um momento, como dito por eles, “de serem eles mesmos”; sem leveza e sem movimentos

coreografados. Como consistia no refrão da música, logo na próxima oitava, eles precisavam voltar à graciosidade sugerida no restante da coreografia.

A masculinidade construída, ao longo da história, é representada pelo modelo hegemônico, presente, inconscientemente, em todos os homens e que, muitas vezes, esse modelo é tão predominante que muitos creem que as características e condutas associadas a ele sejam ‘normais’. Por isso, os dançarinos comentaram que o momento em que se sentiam “à vontade” era quando estavam livres para derrubarem uns os outros, e que achavam desagradáveis as partes mais lentas, em que deveriam estar mais parados/concentrados. Esse gesto reforça, dessa forma, a masculinidade, como tida por eles, detentora de força e agressividade.

A fala “serem eles mesmos” remete ao que eles têm enquanto masculinidade(s). Nos outros momentos da coreografia, era como se estivessem fazendo algo que não cabia a eles, ou que não combinava, como comentaram. Entretanto, a resistência também é um elemento constitutivo da relação de poder entre a categoria relacional gênero, como vimos discutindo, desde o começo deste texto. Parece, aqui, ser o que era discutido, enquanto masculinidade hegemônica:

O conceito de masculinidade hegemônica foi usado em estudos na educação para compreender as dinâmicas da vida em sala de aula, incluindo os padrões de resistência e bullying entre meninos. Foi usado para explorar as relações com o currículo e as dificuldades da pedagogia neutra de gênero. Foi usado para entender as estratégias e as identidades de professores em grupos, tais como os de instrutores de educação física [...] Um foco particular dessas pesquisas foi a instituição militar, em que padrões específicos de masculinidade hegemônica costumam ser dominantes, mas têm se tornado cada vez mais problemáticos (CONNELL, 2013, p. 246-247).

A mesma autora cita que, após estudos a respeito das possibilidades de multiplicidade de masculinidades, a “diversidade de masculinidades também é encontrada em instituições particulares como a instituição militar” (CONNELL, 2013, p. 248). Ao estudar homens e masculinidades, precisa-se tirar, do centro, o poder dado e legitimado ao masculino, segundo Medrado e Lyra (2008). Esse seria o ponto inicial; construir uma matriz analítica de compreensão ético-conceitual, refazendo perguntas ao próprio campo da produção do conhecimento, ainda muito sexista e androcêntrico, ressignificando as relações sociais de poder, para, assim, desconstruir o machismo institucionalizado, o qual se expressa cotidianamente em nossa sociedade.

Vários dos homens do grupo; ora aqui chamados de dançarinos e/ou bailarinos, falavam que o refrão era a única parte da coreografia que “sabiam fazer” (momento da luta representativa);

como já comentado acima, o que avigora a questão das construções e subjetivações, em relação às masculinidades, pois acreditam que os movimentos mais bruscos e viris fazem parte do ‘natural’/espontâneo da vida cotidiana deles. Paula Silva, Paula Botelho e Silvana Goellner (2008), salientam, que, quando entramos no campo das atividades físicas, a gestualidade carrega significados que, na sociedade, foram construídas e naturalizadas como masculino e/ou feminino.

Vários autores têm chamado atenção à multiplicidade de possibilidades de viver a masculinidade (CONNELL, 1995a), apontando para uma ideia de masculinidades (no plural), mas ainda é recente, a crítica sobre a noção fixa de um masculino, pensada, geralmente, a partir do clássico referencial ocidental **branco, heterossexual, de classe média, cristão, urbano**, etc.; (NKOSI, 2014, p. 77).

Apesar de existir um ideal de masculinidade construído, desenvolvido e propagado na sociedade burguesa moderna, conforme dito por Siqueira (2006), esse ideal não consegue mais estar em consonância com os novos tempos, devido às mudanças de comportamento dos homens, que não se apresentam de forma única e absoluta. Contudo, há uma performatividade construída pelos dançarinos do grupo.

Pinho (2005, p. 130), fala sobre a personagem (ou a *performance*), meio ficcional, meio sociológica, do *brau*, “que é bem conhecida em Salvador: um homem jovem, quase sempre negro, vestido de forma ‘aberrante’, com modos e gestos agressivos e de difícil classificação no padrão tradicional das etiquetas raciais na Bahia”. Essa formação identitária ‘ambígua’, diferente do modelo grifado acima, tem habitado as formas cotidianas de representação sobre gênero e raças, de modo pouco refletido.

No caso dos homens do grupo de dança contemporânea de Cáceres, por todos se autodeclararem heterossexuais e masculinos, por estarmos em uma cidade voltada à cultura tradicional, cristã, e, por desempenharem papéis sociais construídos como masculinos, não somente no curso de EF, mas nos locais onde trabalham (a metade trabalha na polícia militar e/ou em academias de musculação), há, possivelmente, um exercício performático de representação de gênero.

Não há como separar esses corpos da sociedade onde vivem:

Falar dos sonhos da sociedade como se fossem os sonhos do indivíduo, dos desejos coletivos de potência como se fossem o instinto sexual pessoal, é inverter ainda uma vez a ordem natural das coisas, uma vez que, pelo contrário, são as condições econômicas e sociais das lutas de classes que explicam e determinam as condições reais nas quais se exprime a sexualidade individual, e que o conteúdo dos sonhos de um ser humano depende

também, no fim das contas, das condições gerais da civilização na qual ele vive (FANON, 2008, p. 100).

O momento final da coreografia, o qual os homens consideravam o mais bonito, era, novamente, em círculos. Oito homens estavam em volta do círculo e dois ao centro. Os oito viravam quatro, pois cada um teria um par, que ficaria à sua frente (no círculo), o qual pulava, de frente, no quadril do respectivo companheiro, jogando os braços para trás. Os homens do meio se abraçavam, de joelhos um para o outro, e, subiam, até ficar em pé, abraçados, de frente um para o outro. Ao final, todos os que estavam em pé, levantavam as mãos, como em gesto de agradecimento aos deuses (segundo eles), e, os que estavam com as pernas nos quadris dos companheiros, jogavam seus braços abertos em direção ao chão.

Fotografia 11 – Ensaio Geral na Sala de Dança, em 2015



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Conforme os relatos de Dionísio e Eros: *“Existia um pouco de vergonha no contato com os colegas, mas depois foi ficando tranquilo. Quanto mais a gente convivia, mais a gente se sentia à vontade pra poder tocar no colega (Dionísio). E fomos nós mesmo responsáveis de Criar-Produzir e Apresentar a nossa coreografia (Eros).*

Noutra pesquisa sobre masculinidade e dança, Marta Savigliano (2005), fala sobre a representação que o tango, e, em geral, a dança a dois, traz aos/às dançarinos/as e ao público. *“Los ruidos a tango se cuelan en los oídos de la audiencia anunciando momentos liminales, transiciones a terrenos peligros; las imágenes de tango son siempre bailadas, cuerpos dejados a su suerte,*

abandonados al placer” (SAVIGLIANO, 2005, p. 333)⁶⁷. A autora comenta sobre o quão sexual seria dançarem juntos (ainda que seja uma dança frequentemente dançada entre pares homem e mulher), e, que: *“frecuentemente a puertas cerradas, em espacios oclusos, nocturnos, creando intimidad incluso en la presencia de extraños. Desde ese espacio de cautividad, los tangos, exóticos y eróticos, amenazan e inspiran vida y hacen de la vida un arte”* (SAVIGLIANO, 2005, p. 333)⁶⁸.

É interessante saber como os homens chegam a dançar, numa cultura na qual a dança é hegemonicamente significada como uma prática “não-masculina”, através das danças tradicionais e folclóricas locais. Talvez esteja nesse ponto, o receio, também, ao toque e à dança de salão (nesse caso dançada entre dois homens), pois a dança de salão pressupõe pares de sexo opostos, e, conseqüentemente, pressupõe heterossexualidade.

As danças de salão são uma performatização da heterossexualidade. O temor de muitos homens, ao praticar atividades como a dança, consiste, exatamente, no fato de que essa modalidade poderia colocar em xeque seu *status* de ‘macho’. Penso que, junto à escolha do nome do grupo, a escolha do figurino, a seguir, seja outro conflito em relação às representações corporais dos homens do grupo Filhos de Afrodite.

3.2.1.4 Figurino (im)(ex)posto

“Roupas, por exemplo, podem ter uma função física simples – cobrir e proteger o corpo do tempo. Mas as roupas também se dobram como signos. Elas constroem significado e carregam uma mensagem”.

(HALL, 2003, p. 28).

A escolha do figurino às apresentações ocorreu no final de uma das noites de ensaio, na sala de dança, do curso de Educação Física da Unemat. Noite esta, como várias outras, nas dependências do câmpus universitário “Jane Vanini”, para aulas e práticas corporais, alocando-se no câmpus

⁶⁷ Os ruídos de tango infiltram-se nos ouvidos do público anunciando momentos liminares, transições para terrenos perigosos; as imagens do tango são sempre dançadas, corpos deixados ao seu destino, abandonados ao prazer” (Tradução livre).

⁶⁸ Frequentemente a portas fechadas, em espaços noturnos oclusais, criando intimidade mesmo na presença de estranhos. A partir desse espaço de cativoiro, os tangos, exóticos e eróticos, ameaçam e inspiram a vida e tornam a vida uma arte” (Tradução livre).

universitário, que fica distante do centro e dos maiores bairros da cidade de Cáceres. Digo isso para contextualizar onde estávamos e em que condições. A conversa foi lançada e as propostas começaram a surgir.

Primeiro, comentei que não queria nada com que não se sentissem à vontade, porém, também não queria que usassem roupa esportiva construída como “masculina”. Em meio às sugestões de *shorts*, sungas e demais vestimentas curtas, ou quase inexistentes (e muitos risos), sugeri que usassem *legging*⁶⁹ preta e sem camisa. Foi um alvoroço total! Primeiro, em função da calça; acharam muito justa, que iria marcar “o volume que tinham” (palavras deles), porém, acabaram concordando, falando que era melhor assim, pois “poderia ser pior”. Sobre a parte da sugestão onde eu falava em se apresentarem “sem camisa”, muitos, sentiram-se desconfortáveis com a ideia. Perguntei o porquê e me disseram que precisariam estar “em forma”, para ficar sem camisa em público. “O que a mulherada vai pensar?”, falaram. Perguntei: - “o que é estar em forma?”, responderam que é estar “forte”, “musculoso”, “saradão” e citaram alguns exemplos de corpos de alguns dos rapazes do grupo (todos negros e musculosos).

A questão levantada como “mostrar o volume que tinham”, “expor-se sem camisa” (com ou sem músculos) e “estar em forma”, são buscas de adequação aos padrões de identidades socialmente impostos, e, que, segundo Miskolci (2006), tem justificado e instituído as mais variadas formas de controle corporal. Para o autor, há mais de dois séculos vivemos um processo de contínuo disciplinamento e normalização dos corpos, que “também têm consequências subjetivas, pois a subjetividade está diretamente associada à materialidade do corpo” (MISKOLCI, 2006, p. 681).

Perguntei, ainda, se havia a possibilidade de desconstruirmos esse ideal de corpo, de cada um se mostrar como é, de assumir sua beleza, sem se importar com padrões ou com olhares que eles acham serem “julgadores”, das mulheres ou de outros homens, mas não obtive sucesso. Falavam (esses que acreditam estar “fora de forma”) que iam sentir vergonha, que isso mexeria com a masculinidade deles, que precisaríamos criar alternativas para isso. Um deles chegou a cogitar sair do grupo, se fosse necessário dançar de “barriga de fora”, como o mesmo pontuava.

É por meio do corpo que se dá o reconhecimento no mundo, presente nas experiências vividas e hierarquizadas segundo as necessidades do indivíduo. Santos et al. (2013), falam que a

⁶⁹ Calça cumprida, de material variado, geralmente próprio às atividades físicas (*suplex, coton, etc.*), mas sempre colada ao corpo.

compreensão das percepções revela diferentes perspectivas de utilização dos corpos, influenciadas pela mídia, pelo mercado estético e por um ‘ideal’ de beleza. A construção do corpo masculino e do corpo feminino evidencia que, enquanto as mulheres buscam um corpo magro, os homens almejam um corpo musculoso. Para Hanna (1999), as mensagens difundidas sobre o corpo são de papéis sexuais diferentes, para homens e mulheres, e a superioridade, a chamada dominação masculina, assim como maior amplitude de oportunidades de controle, são dadas muito mais aos homens, na dança, inclusive no balé clássico.

O músculo, para Jean-Jacques Courtine (2013), ultrapassa a própria pele, em um movimento de representação inerente, “trata-se aqui de um elemento estrutural da configuração da virilidade como princípio organizador de discursos sobre a natureza do homem, bem mais do que um fato histórico contingente” (COURTINE, 2013, p. 571). O autor diz que, mesmo àquele, cujo corpo se apresenta como musculoso, tem uma insatisfação que é permanente, pois alguma satisfação ocorre quando se chega a um determinado estágio de musculação, ou seja, músculos tonificados e pouca (ou quase nada) gordura corporal.

O corpo e a categoria de gênero, em qualquer experiência unificada (seja ela corporal ou de gênero), perdem-se de vista, sempre que a experiência de um grupo específico está sendo colocada como a experiência genérica de todos, seja ela, da “mulher”, como categoria essencializada, ou, do “homem”, sendo que existem grupos subordinados e dominantes, e, que, a categoria homem não é, portanto, de nenhuma forma homogênea (BUTLER, 1990; CONNELL, 1995a).

Remetendo à posição inicial dos homens do grupo, na coreografia, bem como a preocupação com seus corpos, levo-me a recordar das estátuas gregas e romanas, em que o corpo era cultivado. O corpo era trabalhado com vistas a um ideal de beleza (assim como este modelo ideal se modificou ao longo dos séculos) e de humanidade, que estaria atrelada à definição muscular, pela qual os homens eram os indivíduos sujeitos da atividade.

Seguindo a discussão (figurino), perguntei o que sugeriam, pois colocar uma regata, ou algo do tipo, seria como reafirmar o vestuário construído como masculino, principalmente, na maioria das práticas corporais. Então, o mesmo rapaz, que estava relutando em não apresentar sem camisa, sugeriu que pintássemos os corpos, com muita tinta, com tintas escuras, e, que usassem máscaras para esconder o rosto. Interessante pensar sobre a necessidade de se apresentar “com muita tinta e tinta escura”. O rapaz estava sugerindo cobrir-se, de alguma maneira. E, como ele é um homem branco, a tinta escura, supostamente, esconderia o que ele chamou de “imperfeições” (remetendo-

se à sua suposta gordura corporal). A grande maioria, muito preocupada com a “exposição”, concordou. O que me fez acatar a decisão coletiva. Logo, estariam de *legging*, pintados no abdômen (de preto e branco) e usariam máscaras.

Outra questão que surgiu e gerou debate foi o uso de máscaras. Perguntei o porquê delas. Falaram sobre “fetiche”, sobre algo “escondido”, fui, no entanto, questionando, até que dois deles falaram que era para esconder o rosto mesmo, pois não se sentiam à vontade ao dançar “esse tipo de dança”, “de cara limpa”, na sua cidade, perto de familiares e amigxs. Alguns comentavam que era pra ser “neutros”, deixando um suspense no ar, do tipo “*Quem são eles?*”, mas a maioria concordou que, na verdade, seria apenas para se cobrirem.

Fotografia 12 – Preparação dos Rapazes no Camarim à Apresentação no FIPE



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Juan Stacul (2017), em seu livro intitulado “Homem em cena: a máscara da masculinidade”, apresenta vários aspectos interessantes e metafóricos em relação às máscaras e às construções de masculinidades. Dialoga com Foucault, ao afirmar que:

[...] as subjetividades são fluidas, transitórias, nunca passíveis de uma plenitude, cabe-nos investigar quais são os momentos em que se verificam esses processos de construção e reconstrução do sujeito, ou seja, os processos de subjetivação (STACUL, 2017, p. 41).

Essa noção é crucial para que possamos compreender a construção, neste caso, do grupo de dança. Por que não querem mostrar seus rostos? Seus corpos? Por que relatam ficar “sem jeito” em algumas partes da coreografia, onde são exigidos movimentos mais delicados e lentos? Por que, por várias vezes, abaixam a cabeça durante as apresentações?

Siqueira (2006), discute, em sua Tese, que a masculinidade não constitui algo concreto ou palpável; “trata de um fenômeno que participa ativamente nos processos de subjetivação dos agentes sociais” (SIQUEIRA, 2006, p. 69). O autor, junto a Oliveira (2004), fala que “a masculinidade articula e constitui um dos estratos da região do *socius*, esse espaço-processual ou processo-espacializante dinâmico, intangível, mas efetivo, que compreende todos os objetos da vida social” (SIQUEIRA, 2006, p. 69). Os autores afirmam, que esses processos estariam articulados com outros, tais como nacionalidade, religião, profissão, grupos de *status*, posição de inserção social, região de origem, etnia, grupo de idade, etc.

Michael Kimmel (2017)⁷⁰, ao comentar o filme “*The mask you live in*” – ‘A máscara em que você vive’, corrobora, com colegas brasileiros, quando diz que “brincadeiras que humilham a sensibilidade de meninos os destroem por dentro”. Fala que, em brigas entre meninos e/ou homens jovens, não é a capacidade de se defender que está em jogo, mas sim, o castigo a toda e qualquer vulnerabilidade. Depõe que, dentro do leque de emoções que são criados, sobre apenas à raiva e como modo de expressá-la, há a agressão física. Isso é ensinado desde a infância, com frases como “meninos não choram”, “meninos não dançam”, “meninos têm de ser homens, machos e fortes”.

Nesse sentido, os homens do grupo Filhos de Afrodite acabaram dançando de *legging*, pintados no corpo e no rosto, pois não encontramos máscaras que nos tenham agradado, na cidade, e não daria tempo de encomendá-las pelos *sites* na *internet*.

Ao serem questionados sobre o uso do figurino, na apresentação, e, sobre se ouviram a plateia falar algo, responderam: “*Não que me lembre, no início só comentários sobre como ficávamos com as causas legues. Era estranho... (Baco). Sim, ouvimos, pois estávamos sem camisas e com pinturas sobre o corpo, mas o corpo masculino em bastante evidência. Tipo aquele*

⁷⁰ Comentários disponíveis em <https://www.geledes.org.br/homem-chora-masculinidade/amp/>. Ver mais sobre o autor no documentário “**A máscara que você vive**” (também traduzido como “a máscara em que você mora”), produzido em 2015, no qual o autor supracitado investiga, junto ao filme, a cultura do ‘macho’ nos Estados Unidos. O filme segue meninos e homens jovens enquanto lutam para permanecerem fiéis a si mesmos e negociam a estreita definição de masculinidade naquele país. Retrata também, a realidade em que meninos, em comparação com meninas, têm mais distúrbios de comportamento e abandonam mais a escola, bebem mais compulsivamente, cometem mais crimes violentos e/ou tiram suas próprias vidas. Jennifer Siebel Newsom é a escritora, diretora e produtora do documentário.

refrão; Lindo – Tesão – Bonito & Gostosão... Gritavam que queria comer a gente, também... (Apolo).

Ana Cláudia Pacheco (2006), em seu texto intitulado “Raça, gênero e relações sexuais-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais brasileiras? um diálogo sobre o tema”⁷¹, “as relações se complexificam, ainda mais, quando analisadas sob a ótica da sexualidade e/ou afetividade, das relações de gênero, raça e classe que as constituem” (PACHECO, 2006, p. 187), pois o que está em jogo são as hierarquias de poder, que prescindem à nossa construção de “nação”.

A autora chama à atenção ao “comportamento sexual e afetivo da ‘gente de cor’ como ‘desviante’ e fruto de uma situação ‘patológica’ e ‘anômica’ em relação ao comportamento social dos imigrantes europeus, considerado normativo” (PACHECO, 2006, p. 187). Nesse caminho, a autora ressalta que, em contrapartida, as práticas afetivo-sexuais da população negra são tidas como “promíscuas”, reproduzindo preconceitos e estereótipos (de representação corporal) preconceituosos e eurocêntricos, em relação aos/às descendentes de africanos/as brasileiros/as.

Afirmo que, tendo os questionários como instrumento de análise, junto às falas dos homens do grupo, bem como as falas/gritos da plateia, a ligação entre sexo/desejo e raça fica bem explícita. Os rapazes do grupo só falam do corpo (seu ou de seu colega) negro, sendo que 5 (dos 10) participantes eram brancos. A plateia, de maneira eufórica e barulhenta, salientava, através de vozes de ordem, “Vai lá em casa gostoso”; “Que delícia de chocolate”, entre outras afirmações, sobre as quais discorreremos mais à frente, gritos, na maioria das vezes, voltados ao corpo dos homens negros do grupo de dança. Um homem chegou a me perguntar se precisava ser “negro e sarado” pra entrar no grupo. Este mesmo homem disse não ter visto os homens brancos no palco.

Eros comenta: “às vezes *tipo, acabávamos discutindo quem era mais pesado ou mais leve, ou mais forte ou menos forte para executarmos as coreografias e escolhermos a vestimentas que não seria nada fácil. (...) Sim. Como falei antes, gritavam só palavras sobre nossos corpos. Tipo gostosos, delícia, negão, chocolate e outras coisas... rrsrrsrs (...)* Sempre ficavam incomodando quem era mais sarado, ou quem era mais gordinho. As brincadeiras sempre eram sobre nossos corpos e que a gente tava bem estranho de legging (Eros).

Hermes complementa: “A reação da plateia era sempre uma gritaria. Não dava pra entender direito o que gritavam, só quando um ou outro falava sem os outros estarem gritando.

⁷¹ Esse texto é uma versão reduzida do capítulo 2 da tese de doutorado em Antropologia, na área de Estudos de Gênero do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, intitulada “Branca pra casar, mulata pra f... e negra pra trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”.

Sim, falavam sempre dos nossos corpos. A gente achava legal porque parecia estar agradando (Hermes)

Eros se pronuncia novamente dizendo: *“Nos ensaios eu me sentia muito bem. O clima era sempre muito agradável. Todos sempre estavam cansados, mas quando a gente chegava lá era bem bom. Nas apresentações, sinceramente, era muita adrenalina. Enquanto a gente ficava nos bastidores era rindo, contando história, etc. Mas quando anunciavam que a gente ia apresentar, dava um frio na barriga e um desespero... A gente nunca sabe qual será a reação da plateia”* (Eros).

Além de ter a questão relacionada aos desejos e “elogios” aos homens, pois eram assim, que eles consideravam os gritos da plateia, existia a preocupação em agradar, em como seria a reação do público em relação à coreografia, figurino, e, claro, à representação de masculinidade(s) exposta(s) em seus corpos.

Mesmo que a vagina e o pênis e, em certa medida, a heteronormatividade se ponham como decisivos para designar saber-poder o que é homem-mulher, os indivíduos se utilizam de diversos e talvez incontáveis técnicas corporais para manejar esse corpo, seja em direção ao masculino e afastamento do feminino, ou vice-versa. Isso se constitui, portanto, de estratégias corporais dinâmicas que manipulam o corpo e o discurso a partir do corpo (MONTEIRO, 2001, p. 4-5).

Importante destacar, que os gritos em relação a desejos sexuais para com os homens negros do grupo, não vinham apenas de mulheres, assim como, não era apenas de pessoas (construídas como) negras⁷². Os olhares se voltaram aos homens negros, porém, há de se pensar nos processos de significação e representação que os corpos desses homens causaram na maioria do público presente no momento das apresentações.

Parece que raça, colonialismo e sexualidade estão imbricados, gerando, assim, mais um conflito em relação às representações dos corpos dos homens negros, no palco e na dança, pois há, aí, uma **erotização** ligada, neste caso, aos homens negros, assim como, uma relação, ainda que colonial, de pensar negritude/promiscuidade/sexo/objeto/natureza em relação a esses homens.

⁷² Ainda que este assunto seja o foco do Capítulo III, importante destacar, conforme Laura Montinho (2004, p. 58-59) onde a autora fala sobre relações inter-raciais, que na seletividade conjugal brasileira chega apenas a 19%. A autora ressalta que se faz necessário destacar que a principal diferença é de ‘cor’: “não são significativas as diferenças socioeconômicas, nem às relativas à escolaridade”, a predominância do casal homem ‘negro’/mulher ‘branca’, nesse processo de miscigenação, ficando assim, mulheres negras em menor número de mulheres casadas no Brasil.

“O desejo interracial está excluído do circuito de trocas matrimoniais formais” (MONTINHO, 2004, p. 66), tais relacionamentos (formais ou não) são tidos, conforme a autora, como sismógrafo do grau e extensão do preconceito e da discriminação racial. A autora fala sobre isso em uma análise do cinema brasileiro e de algumas peças de teatro, no artigo intitulado “‘Raça’, sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul”:

Diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital [...]. Quanto aos pretos, eles têm a potência sexual. Pensem bem, com a liberdade que têm em plena selva! Parece que dormem em qualquer lugar e a qualquer momento. Eles são genitais. [...] Pois o negro tem uma potência sexual alucinante. É este o termo: é preciso que esta potência seja alucinante. Os pesquisadores especialistas logo encontram os mecanismos de qualquer neurose. A intranquilidade sexual predomina (FANON apud MONTINHO, 2004, p. 66).

A virilidade também estaria relacionada ao corpo negro, neste caso, ainda que concordemos com Paul Gilroy (2001), ao repudiar a ideia de uma identidade enraizada, supostamente autêntica, natural e estável, vinculada pelo pensamento nacionalista negro desde 1960.

Sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem (GILROY, 2001, p. 25).

Sem contar que o fato de a pessoa ser negra não quer dizer que ela perceba o racismo introjetado, subjetivado nos gritos em relação aos desejos sexuais com os homens negros. Porém, quando a autora relata que, pensar danças como sensuais, mais técnicas e tidas como “sérias”, com representações mais rebuscadas, elas são, majoritariamente, dançadas por homens brancos.

*“Los tangos son urbanos y lo suficientemente mundanos, suficientemente blancos, suficientemente con clase, sensuales antes que sexuales, y son heterosexuales. Los tangos ya han pasado a constituir una tradición ‘civilizada’⁷³; [...] **Embora a autora diga que, “en los tangos el colonialismo ha sido superado hace tiempo, asimilado y olvidado”⁷⁴** (SAVIGLIANO, 2005, p. 334). (Grifo nosso).*

⁷³ Os tangos são urbanos e suficientemente mundanos, suficientemente brancos, suficientemente elegantes, sensuais e não sexuais e heterossexuais. Os tangos já se tornaram uma tradição ‘civilizada’ (Tradução livre).

⁷⁴ Em tangos, o colonialismo foi superado há muito tempo, assimilado e esquecido (Tradução livre).

3.2.1.5 O camarim, as apresentações e suas representações racializadas

Uma vez que a diferença muitas vezes provoca fascínios superlativos, exageros e impessoalidades quando implica em controle representacional, o saber produzido sobre a alteridade pode causar um deslumbramento acrítico pelas diferenças sexuais, raciais, culturais e étnicas.

(HOOKS, 1992, p. 12).

Os locais de apresentação do grupo foram três, até o momento; e, essas três apresentações, serão descritas para serem analisadas junto aos comentários dos partícipes, bem como às anotações proferidas pela pesquisadora, desde os ensaios até os bastidores e às próprias apresentações. Acredito que o local das apresentações, por terem sido locais públicos e com plateias bem específicas e diferentes, tem a ver com os discursos provindos dessas e dos dançarinos, em relação às representações de seus corpos.

A primeira apresentação foi na *V Mostra de Dança do Curso de Educação Física*, com um público majoritariamente da universidade e seus familiares, bem como as escolas participantes da mostra. Foi realizada no ginásio poliesportivo da universidade no período vespertino, em uma terça-feira. O público da Mostra varia sempre entre 100 e 200 pessoas. Essa apresentação, apesar de ter sido aparentemente a mais tranquila, pois era “em casa” e “de portas fechadas” (palavras dos homens do grupo), não foi tão tranquila assim por vários motivos: o primeiro foi em função de um desfalque⁷⁵ que o grupo teve nas vésperas da apresentação.

Além disso, houve outras dificuldades gerenciadas por quatro dos participantes, pois eles faziam parte da turma da disciplina de dança, logo, deveriam apresentar as coreografias referentes ao semestre letivo, com pequenos grupos (com seus/suas colegas de aula); deveriam, ainda, além de ajudar a organizar, estar junto à sua turma da escola que faria a apresentação (a turma que eles deram aula no decorrer do semestre); deveriam, sobretudo, fazer a apresentação final (à qual a

⁷⁵ Tivemos uma desistência de um dos componentes do grupo, no dia da apresentação, o que ocasionou muita insegurança e ansiedade nos demais integrantes do grupo. Porém, o que fazia “par” com o que desistiu, disponibilizou-se a criar, de última hora, alguns movimentos adaptados e também dei a ele a liberdade para improvisar, se preciso fosse, pois era a dupla que ficaria no meio da coreografia; ou seja, ele dançaria sozinho no meio de quatro duplas. Esse homem, que sumiu repentinamente, voltou ao grupo, explicou-se, pediu desculpas e participou das duas outras grandes apresentações do grupo.

pesquisadora sempre constrói uma coreografia com a turma toda), e, também, se prepararem à primeira apresentação do grupo Filhos de Afrodite. Outro motivo expressivo, foi o medo exposto por eles, em função da exposição; diziam não saber como seria a reação dxs colegas de curso, tampouco de seus familiares.

Fotografia 13 – Apresentação na Mostra de Dança e Ginástica do Curso de Educação Física/Unemat, em 2015



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Conforme exposto, noutra momento, nossos bastidores, desde os ensaios, conversas, reuniões e/ou pré-apresentação, são/eram partes importantes desenvolvidas pelo grupo; ocorrem, sempre, situações inusitadas, assim como diálogos e intervenções inesperadas no decorrer das atividades. Ser coordenadora de um grupo de dança, o qual integra somente homens, é, no mínimo, diferente.

Percebo, de forma muito nítida, algumas particularidades existentes nas relações de convivência, seja pela afetividade deles para comigo e vice-versa, seja pelo distanciamento – em termos de respeito e hierarquia que colocam entre nós –; percebo que existe uma grande diferença entre os grupos; e, teria, bem provavelmente, em relação a qualquer outro. Penso que haveria essa diferença mesmo que fossem dois grupos de mulheres, ou, ainda, dois grupos de homens. Sendo

um grupo de cada “sexo”, as diferenças inter-relacionais entre elxs mesmxs e comigo, saltam/saltariam aos olhos.

No trabalho com esse grupo composto apenas por homens, destacaria a relação interpessoal como um ponto forte e positivo, pois se dá de forma muito “leve”, e, poderia dizer, lúdica, tornando os ensaios e encontros sempre muito agradáveis e divertidos, assim como o cuidado no trato, o respeito e o cuidado para comigo, o que também pode ser/ter sido um tipo de jogo, pois, com o jeito deles (dizendo que: “*a senhora que sabe, mas preferimos assim...*”), acabava sempre acatando as decisões do grupo (figurino, nome, coreografia e os locais de apresentação acabam sendo *como e onde* eles querem).

A outra apresentação se deu no Festival Internacional de Pesca Esportiva (FIPE), em 2015, na cidade de Cáceres-MT. De acordo com a organização, seríamos o segundo grupo a se apresentar, dentro de uma grande e variada programação cultural; porém, como no início da noite (às 18h, horário local), havia pouco público, perto do que era esperado, a sugestão, por parte de um dos organizadores do evento, foi que deixássemos as crianças, de outras instituições, se apresentarem primeiro, e que ficássemos para o momento anterior à grande premiação, onde, possivelmente, o número de pessoas seria significativamente maior; estimava-se que o novo horário da nossa apresentação seria por volta das 22h). Foi o que ocorreu!

Como já estávamos todxs lá, numa salinha improvisada pela organização, como camarim, o acesso ao local externo estava ficando cada vez mais complicado pelo número de pessoas circulando dentro e fora do evento, então, decidimos ficar todxs juntxs até o horário da apresentação. Após um bom tempo de descontração, os rapazes começaram a pintar uns aos outros; o que, para mim, foi uma surpresa positiva, pois, na apresentação anterior, cada um fez sua própria pintura; mais uma vez, o rapaz que é alérgico (Ares), tomou sua medicação, para que pudesse ser pintado, e auxiliou vários outros na pintura corporal.

Fotografia 14 – Maquiagem no Camarim do FIPE, em 2015



Fonte: Adriana Nolibos Baccin, (2015).

Até aqui, ocorria tudo de maneira tranquila, salvo um deles (Eros), que se afastou do grupo por um bom tempo, voltou e ficou quieto, sentado num canto. Fui conversar com ele; pediu-me desculpas por ter se embriagado, e disse que precisava “*de algo*” para “*tomar coragem*”, sobretudo, porque sua família iria vê-lo dançar “*daquele jeito*”. Conversamos por alguns minutos, ele me disse que estava se sentindo bem para se apresentar; tendo em vista todo o ocorrido, apesar de que se apresentaria apenas por respeito a mim e a seus colegas, disse.

Andreoli (2010), fala que:

[...] a linguagem pode ser compreendida como sistemas de representação⁷⁶ que, postos em efetividade por meio de construções discursivas, comunicam conjuntos de ideias em posição de constituir sentidos ao mundo. A dança como qualquer outra prática social, pode ser vista como constituída na e pela linguagem,

⁷⁶ O autor comenta, corroborando com o que tínhamos pontuado enquanto representação, “como uma das instâncias de produção discursiva de significados culturais através da linguagem. Implica modos de representar, de usar signos, referentes a objetos, pessoas, sentimentos, fantasias, sonhos, desejos, etc. que estão relacionados à construção de valores, à cristalização de conceitos e preconceitos, à formação do senso comum à constituição de identidades sociais” (ANDREOLI, 2010, p. 108).

isto é, pelos discursos e pelas representações que fundam e dão sentido à vida social. Por utilizar o corpo como parte principal da sua mensagem estética, a dança está muito fortemente implicada nos processos de linguagem que operam na construção cultural do corpo (ANDREOLI, 2010, p. 108).

Esse mesmo autor dialoga com Louro (2004), quando afirma que os movimentos, os gestos e as posturas corporais são, culturalmente, diferenciados, de acordo com cada uma dessas identidades sociais. O corpo é, portanto, nessa perspectiva, o local de inscrição dos discursos e representações culturais, que posicionam os sujeitos em lugares sociais específicos, por meio da construção de diferentes “marcas” corporais.

Talvez sejam a essas marcas corporais, repletas de significados, que os homens do grupo se referem, quando dizem estar “*com vergonha de dançar daquele jeito*”. Talvez esse jeito, que eles têm inscrito, em seus corpos, como jeito masculino de ser, seja a reafirmação da masculinidade hegemônica e da cultura que leva a essa representação, ainda que estejam em processo de desconstrução do mesmo.

Siqueira (2006), afirma que os estudos sobre a construção social da masculinidade, sobre valores, que o autor chama de positivos, em relação ao gênero masculino e as transformações que o homem ocidental vem passando, começou a ser discutida nos anos de 1970. Porém, na década de 1980, esse debate começou a vir à tona, por homens que se diziam vinculados ao movimento feminista, o qual já desenvolvia a ideia de que “**masculinidade e feminilidade** são fenômenos construídos socialmente, e, por isso, são históricos, mutáveis e relacionais” (SIQUEIRA, 2006, p. 67). **(Grifo do autor)**.

Essa “nova” discussão, sobre homens e masculinidades ficou conhecida como *Men’s Studies*, corroborando com a ideia de que há uma diversidade de tipos de masculinidades, e que, cada uma, corresponderia a diferentes inserções dos homens em áreas diversas, tais como a política, a economia, a cultura, etc. Disso deriva uma discussão sobre o mito da masculinidade, o qual, utilizando o posicionamento de Siqueira (2006), discorrerei a respeito mais adiante.

As repercussões, desde a primeira apresentação do grupo, já haviam causado “burburinho”, entre eles. Os componentes as caracterizaram como “*positivas e negativas*”, e, ao questionar o que caracterizavam como cada uma, disseram: “*Positiva é a mulherada gritando*”, e, como negativa(s), relataram outros homens assoviando ou dando contatos de telefone a eles (se sentiram “*ofendidos*”), e, segundo eles, as “*brincadeiras que surgiram no trabalho e/ou na família*”. Perguntei que tipo

de brincadeiras e citaram várias, tais como: “*cuidado, agora ele dança balé, está mais sensível*”, “*de jogador a bailarino*”, “*coisa de bicha*”, etc.

Hanna (1999)⁷⁷, fala que a ação de homens que dançam juntos pode gerar o senso de pertencer a uma (outra) comunidade, um retorno às relações humanas fundamentais. A autora fala que “os homens gays ou bissexuais encontram frequentemente seu caminho nas artes porque percebem – conscientemente ou não – que as artes tornam mais fácil que eles explorem a homossexualidade” (HANNA, 1999, p. 205), e, que, talvez por isso, vários homens heterossexuais ainda têm receio de dançar e demonstrar sensibilidade, expressões ou interdependência sentimental.

Desse modo, Hermes comenta que: “*Inegavelmente que senti reação tensa da plateia, aqui no estado de MT, onde a cultura da dança folclore e religiosas populares são de forte presença. Claro que sim!!! [...] Primeiramente, espanto em ver uma apresentação de dança com artistas protagonistas compostos apenas por homens*”.

Eros ressalta: “*Outros foram comentários de que nunca haviam visto dois homens dançando juntos, e isso era estranho para eles. Alguns foram comentários vulgares que não convém comentar aqui, mas você já faz ideia, não é mesmo!? Mas apesar disso recebemos muitos, mas muitos e muitos... elogios das pessoas que apreciaram aquela nossa apresentação, e entenderam nosso propósito. [...] Alguns até emocionados, e outros nossa o que aconteceu aqui, e outros que não entenderam mesmo, ou “não quiseram entender...” [...], mas ao final fomos muito e muito aplaudidos!!!*

Ao mesmo tempo que a masculinidade, através do atletismo na dança, foram sendo promovidos (também por coreógrafas), os executores da dança foram reconhecendo outras qualidades masculinas. Tradicionalmente, os homens dançavam juntos, sobretudo em competições, lutas ou trabalho. Agora, eles podem-se relacionar como amantes. Outra dimensão da liberação masculina significou romper com os estereótipos de masculinidade da força, imediaticidade e peso.

Os franceses mostraram que os homens podiam se esticar, e, os negros mostraram que os homens podiam agitar os torsos ou girar e mexer a caixa torácica. Outras coisas se seguiram [...]. Isso não é uma confusão de papéis sexuais, tampouco não-sexuais. “É, antes, uma expressão da sexualidade num plano acima das diferenças

⁷⁷ Ver mais no livro da autora Judith Lynne Hanna, intitulado *Dança, sexo e gênero: signos de identidade, dominação, desafio e desejo*. Tradução de Mauro Gama, Rio de Janeiro: Rocco, 1999, 417 p. A autora faz muitas discussões interessantes, além de apresentar um belo trabalho com registros de fotos relacionadas à dança e gênero, ao longo da história.

individuais, algo como uma sexualidade universal, que emite um poderoso encanto tanto aos homens como às mulheres da plateia” (HANNA, 1999, p. 310-311; 319-320).

Alguns aspectos chamam à atenção na fala da autora. Interessante pensar que através da dança, os homens puderam explorar diversos jeitos de dançar e de viver suas masculinidades, assim como é notável, o poder de encanto, que o palco – não apenas a dança – tem, em relação a homens e mulheres na plateia de qualquer que seja o espetáculo. Porém, a autora levanta três questões que ousou discordar, do ponto de vista teórico-analítico, ainda que os três aspectos reforcem, reproduzam e reafirmem as falas (e as ações) dos homens do grupo de dança Filhos de Afrodite.

O primeiro diz respeito às “outras qualidades masculinas”. Ainda que eu entenda que a autora se refere à relação corporal masculina, direcionada à força, como no caso de lutas, competições e trabalho, ela faz referência linguística a papéis de representação corporal, a performatividade de gênero. Faz menção que teriam qualidades masculinas, logo, teriam as femininas, e isso significa reafirmar uma relação binária, entre os gêneros, qualidades masculinas e femininas essencializadas segunda Hanna, e não, relacional, plural ou transgressora, como venho problematizando e tentando dialogar.

Christina Nogueira e Marcelo Miranda (2017), mostram uma discussão interessante, no que tange às relações de gênero e a realidade política brasileira atual. Falam sobre direitos culturais e as relações de gênero, principalmente sobre construções de feminilidade e masculinidade. Xs autorxs falam que essas construções ainda “não são problematizadas e desnaturalizadas visando uma equidade de gênero que possibilite desconstruções dos modelos hegemônicos que sustentam relações de poder” (NOGUEIRA; MIRANDA, 2017, p. 124), que a sociedade impõe, às mulheres e aos homens, na (re)produção de misoginia, sexismo, masculinidade hegemônica e subalterna. Espera-se, de homens e mulheres, determinadas formas de ação e escolhas com base no sistema cultural que delimita a representação social que têm, na sociedade.

O segundo aspecto que quero ressaltar, diz respeito à afirmação da autora, de que os “franceses mostraram que os homens se podiam esticar” (HANNA, 1999, p. 310-311), e gostaria de colocar, em discussão, diretamente com o terceiro aspecto: “e os negros mostraram que os homens podiam agitar os torsos ou girar e mexer a caixa torácica” (HANNA, 1999, p. 310-311).

Essas duas afirmações, junto à primeira, levam-me a pensar diretamente no grupo de dança contemporânea que formamos, e, principalmente, nas falas e ações dos homens desse grupo. Talvez

venha daí, minha inquietação com o discurso de uma autora renomada e importante à história da dança e o diálogo com as relações de gênero.

Os franceses “mostram” porque parece ter este comportamento como ideal de modelo a ser seguido, e, os negros “mostram que é possível mexer”, leva, novamente, ao discurso construído em relação ao negro e o mundo da natureza, remetendo, aqui, a sexo, gíngua e sensualidade, relacionadas e construídas como ligadas ao povo africano e seus descendentes.

O estranhamento que um dos dançarinos menciona, em relação à plateia, por terem homens dançando juntos, está ligado não somente às construções de masculinidade (nesse caso no singular), mas, também, às relações raciais que se apresentaram em função das representações corporais dos homens negros do grupo. Então, tenho dois caminhos para tratar, que se hibridificam, ao longo da discussão. As falas dos homens do grupo (independente de raça) em relação à identificação com deuses gregos e com nomes franceses. Essa última afirmação corrobora com os outros dois aspectos da discussão em relação à fala de Hanna (1999). Não quero, com isso, afirmar que os rapazes se veem como “brancos” e ou franceses, mas, sim, que têm esse modelo como ideal de beleza e representatividade.

Fanon (2008), argumenta que a “civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (FANON, 2008, p. 30). O autor chama à atenção, também, à representação simbólica (psicológica) do ideal como homem branco, ou negro “evoluído”, que teria relação com a cultura europeia, em especial, à francesa:

O termo ‘evoluído’, tradução de évolué, está entre parênteses porque tem uma significação histórica e ideológica: é a expressão pela qual o colonialismo francês designou o africano, ou o nativo em geral, que foi educado dentro da cultura francesa e abandonou sua cultura tradicional (FANON, 2008, p. 30).

Em outras palavras, na perspectiva de Silvério (2015), vemos a similaridade com a crítica de Fanon (2008), ao passo em que:

O Brasil vive um processo de transição de um modelo de integração racial baseado na ideia fundacional de nação mestiça para um modelo no qual se busca reconhecer identidades étnicas e raciais distintas presentes na formação social brasileira que passaram a questionar o seu “apagamento” no plano político por meio de movimentos sociais organizados (SILVÉRIO, 2015, p. 40).

Ainda que esse processo de transição esteja em vigor, é necessário ter em mente que as múltiplas formas de classificação, que aqui chamamos de diferenças, mantêm as relações de poder

não somente entre homens e mulheres, mas entre homens brancos com mulheres negras, homens negros com mulheres negras, homens brancos com mulheres brancas, homens brancos com homens negros, etc.; junto às relações de poder distintas com o Estado e a Lei. Isso diz respeito às mulheres, aos homens negros, aos indígenas, às crianças, aos/às deficientes, que, historicamente, foram construídos como relativamente incapazes e/ou diferentes.

O poema de Fanon (2008), de maneira crítica, apresenta essa posição:

*Minha mãe querendo um filho memorandum
se sua lição de história não está bem sabida
você não irá à missa de domingo
com sua domingueira
esse menino será a vergonha do nosso nome
esse menino será nosso Deus-nos-acuda
cale a boca, já lhe disse que você tem de falar francês
o francês da França
o francês do francês
o francês francês.*

(Poema retirado de FANON, 2008, p. 34).

A terceira apresentação foi na festa junina anual da Polícia Militar⁷⁸, da cidade de Cáceres-MT (a maior da região). Nesta oportunidade, diferente das outras, não fiquei no camarim com os dançarinos, conversando, ajeitando, verificando se tudo estava bem e sob controle.

⁷⁸ Gostaria de mencionar como se deu o convite à apresentação: duas policiais, responsáveis pela organização do evento, foram até o curso de Educação Física da Unemat, fazer-nos o convite para apresentarmos no encerramento do evento anual junino militar. Cabe ressaltar, que quando as mulheres policiais foram oficializar o convite ao grupo, dirigindo-se a minha pessoa, fiz questão de mostrar a coreografia, ainda que em uma filmagem da última apresentação, gravada no meu computador, tamanho meu estranhamento. Justifico este por um julgamento pré-concebido em relação à instituição, o qual limitara meu olhar à mesma. A polícia militar é uma instituição correntemente associada a práticas violentas e repressoras (OLIVEIRA, 2010). Porém, para minha surpresa, elas confirmaram que era exatamente aquela coreografia que os rapazes apresentaram no FIPE, que o comandante havia solicitado que fizesse o encerramento do evento. Ainda hoje reflito sobre qual fora a intenção do convite. Como hipótese, sempre penso que pode ser porque o comandante transita por várias cidades ao longo da carreira, logo, subentende-se que pode ter tido mais acesso às mais variadas manifestações culturais, o que aumentaria significativamente a sua formação e a conscientização sobre a valorização da arte local; contudo, também penso que pode ser pelo fato de haverem policiais no grupo, buscando assim, desconstruir um pouco o ambiente heteronormativo e tradicional, ou ainda, poderia estar buscando a valorização destes que estão em busca de formação superior. Não acredito que possa ser para expor os mesmos, porém, consulte o grupo se estavam dispostos a encarar esse palco.

Nessa apresentação, conversei com eles antes e disse que ficaria na plateia o tempo todo, desde o primeiro anúncio da apresentação (xs narradorxs/comentaristas da festa fizeram questão de dizer no microfone que se tratava de um grupo de dança com apenas homens “saradões”. A apresentadora questionou, por diversas vezes, no microfone, onde eu havia selecionado tanto homem bonito?! até o encerramento, para que eu pudesse transitar pelo público, ouvir comentários e assistir à apresentação do meio da plateia.

Em nosso primeiro ensaio, subsequente ao convite à apresentação, expus o mesmo e minhas hipóteses, salientando a importância da participação, a fim de desconstrução de signos e representações que temos por aqui. Como já dito, aqui se ouve muito “passos de balé são femininos” e “dança a dois se faz com um homem e uma mulher” (e, claro, o homem que conduz). Todavia, procurei escutá-los, pois se trouxesse algum desconforto no local de trabalho, não apresentaríamos.

Os rapazes contextualizaram, a mim e aos colegas, o perfil do comandante, o que corroborava com minhas primeiras hipóteses e destacaram que não tinham nenhuma objeção quanto à apresentação na festa da Polícia Militar. Passamos, então, aos ensaios, pois a apresentação já seria no final da semana corrente. Jonas de Oliveira (2010), analisa a construção social do corpo e sua importância para um grupo de policiais militares, na cidade do Rio de Janeiro, pretendendo compreender estilos de masculinidade(s) comuns entre os policiais.

Segundo o autor, a violência⁷⁹ policial passa, necessariamente, pela análise do corpo e da masculinidade⁸⁰. Interessante dialogar com o autor, pois o mesmo afirma que tivera “uma enorme dificuldade” (OLIVEIRA, 2010, p. 2) em desenvolver este tema (masculinidade) com os entrevistados. “Parecia que nenhum deles jamais havia sequer pensado sobre tal conceito ou mesmo sobre o significado de ser homem” (OLIVEIRA, 2010, p. 2). Para os policiais, essa vivência e construção está associada a desempenhar papéis de acordo com o que a sociedade quer. Essa construção se deu de tal forma que se torna inquestionável.

Ainda que não seja o propósito desta pesquisa, falar em relação aos homens que participaram do grupo e são policiais militares, creio que tal referência não poderia passar, porque,

⁷⁹ O autor utiliza a noção de violência policial levando em consideração não somente o aspecto físico da violência policial e, portanto, o mais perceptível, segundo o autor, “mas também, a própria noção de violência simbólica praticada pelos policiais em suas atividades de patrulhamento” (OLIVEIRA, 2010, p. 1).

⁸⁰ Embora o autor afirme que o sentido de violência para esse grupo de policiais militares tem um significado específico, podemos tomar a pesquisa enquanto referência, já que este estudo não existe na cidade de Cáceres-MT.

além disso, também nos apresentamos em um espaço cultural organizado por policiais militares. Tendo consciência dessa construção “de uma masculinidade policial”, acreditamos que seria bem oportuna a apresentação do grupo, bem como a explanação do projeto de extensão, institucionalizado pela Unemat, a fim de que a comunidade conhecesse o trabalho e pudesse vir a entender, e, possivelmente, ter interesse no assunto.

Diferente das outras apresentações, quando fiquei todo o tempo com eles, desloquei-me, então, para um lugar bem próximo ao palco, desde que os rapazes chegaram ao local, pois ao entrarem no evento, já foram anunciados pelxs apresentadorxs/animadorxs. Já na primeira chamada, conforme discutimos acima, a apresentadora fez o seguinte comentário: “*meninas, preparem seus corações, eles são uns gatos! Não sei onde a professora conseguiu juntar tantos homens bonitos*”. Nesse momento, percebi cochichos e risos por parte, não só das mulheres, mas também dos homens que estavam assistindo às outras apresentações artísticas da noite de encerramento.

Deu-se, então, o chamado à apresentação dos Filhos de Afrodite. Os homens sempre entram no palco, minutos antes da apresentação, para colocar os tatames. Há movimentos, como discorro em momentos anteriores, de dança a dois, balé clássico, e, também, movimentos de ginástica e de lutas, os quais requerem um solo mais macio, a fim de procurar manter a integridade física dos participantes.

Nesse tempo, a plateia já toma conhecimento dos integrantes do grupo, bem como de seus figurinos e de seus corpos, evidentemente. Ouvi assovios, mas também vi muita “cara fechada”, por parte de vários homens e o desconforto no rosto e nos movimentos corporais de várias mulheres (acompanhadas) na plateia. Salvo essas duas imagens, que me passavam tensão, o grande público – meninas, mulheres, rapazes e alguns homens mais velhos – entrou no clima descontraído e já assoviavam e gritavam palavras sexualizadas relacionadas aos corpos dos rapazes, como por exemplo: “*Ôh, lá em casa*”, “*O que é isso? Me segura que vou desmaiar*”, “*Que delícia!*”, etc.

Nessa ocasião, talvez diferente das outras apresentações às quais eu não estava ali no meio do público, pensei, “*Não entenderam nada!*”. Será?

Ainda no plano genital, já supracitado pelo autor, “será que o branco que detesta o negro não é dominado por um sentimento de impotência ou de inferioridade sexual? Sendo o ideal de virilidade absoluto, não haveria aí um fenômeno de diminuição em relação ao negro, percebido como um símbolo fálico? O linchamento do negro não seria uma vingança sexual? Sabemos tudo o que as sevícias, as torturas, os murros, comportam de sexual. Basta reler algumas páginas

do Marquês de Sade para nos convenceremos... A superioridade do negro é real? Todo o mundo sabe que não. Mas o importante não é isso. O pensamento pré-lógico do fóbico decidiu que é assim (FANON, 2008, p. 139).

A proposta do grupo, assim como os seus objetivos sempre eram lidos antes das apresentações. Pensava, eu, erroneamente, que serviria muito mais de discussão, por serem homens dançando juntos, mas fora muito além disso. Os rapazes estavam sendo vistos como objeto erótico-sexual, principalmente (senão somente) os rapazes negros, pois foram os comentados pelas mulheres e homens na plateia. Teve um rapaz (que aparentava ter, no máximo, 20 anos) que gritou, atrás de mim, que “*Comeria aquele chocolate até derreter*”. “De modo algum, minha cor deve ser percebida como uma tara” (FANON, 2008, p. 82).

Ainda nas palavras do autor:

[...] nenhum anti-semita pensaria em castrar um judeu. Matam-no ou o esterilizam. O preto é castrado. O pênis, símbolo da virilidade, é aniquilado, isto é, é negado. A diferença entre as duas atitudes é clara. [...] O judeu é atingido na sua personalidade confessional, na sua história, na sua raça, nas relações que mantém com seus ancestrais e seus descendentes. “No judeu que é esterilizado, mata-se sua estirpe; cada vez que um judeu é perseguido, toda uma raça é perseguida através dele. “Mas é na corporeidade que se atinge o preto” (FANON, 2008, p. 142).

Para Fanon (2008), não deveria existir separação entre o corpo e a mente. Não somos apenas uma coisa ou outra, mas, sim, seres plenos. O corpo é parte do sujeito. A tentativa de desvincular ambos contribui para o processo de invisibilidade desse corpo negro, que passa a ser visto como algo a ser consumido. Isso contribui para entender as expressões de desejo sexual, que se mantêm estereotipadas pelo olhar do colonizador, sem peso ontológico, sem capacidade de *ser*, de superação.

Sempre existiram relações sexuais, mas ‘sexualidade’, como um modo específico de falar sobre estudar ou regular o desejo sexual, seus segredos e suas fantasias, argumentou Foucault, apareceu somente nas sociedades ocidentais em um momento particular da história. Nem a consciência da condição de negro, nem o engajamento em relação às lutas políticas e políticas públicas são suficientes para modificar a condição de negro.

Não seriam suficientes, pois, os sentidos do racismo, inscritos na psique, que permanecem não elaborados. Nesse sentido, naquele momento, fiquei incomodada em estar, de certa forma, reafirmando a relação simplória, espontânea e naturalizada que se dá à dança como algo apenas

sensual. E, para minha surpresa (e dos homens do grupo), reafirmar o discurso de ordem estigmatizadora sobre o corpo dos homens negros, como objeto de prazer. O intuito inicial era de refletir sobre “papéis” de homens (e mulheres, pois é uma categoria relacional) na dança e procurar desnaturalizar o discurso de que algumas danças são “femininas”.

No entanto, não era o que estávamos provocando. O escopo era discutir relações de gênero, e o que tínhamos, em mãos (e o que tenho agora, na pesquisa), são relações que extrapolam à questão de gênero; têm a ver com corpo, sim, mas com sexualidade e relações étnico-raciais (com discursos naturalistas e colonialistas).

4 O DESMONTAR DO PALCO: MÁSCARAS DE RACIALIZAÇÃO NA DANÇA NA EDUCAÇÃO FÍSICA - NOTAS DE UM ESPETÁCULO NÃO TÃO FELIZ

As condições de vida semelhantes ou similares produzindo respostas culturais análogas, assim, à representação do racismo e da exclusão social, e a produção da negritude em termos do “perigo” do homem negro e de sua hipersexualidade explicariam as semelhanças. Mas tal hipótese não levaria em suficiente atenção as diferenças nacionais, culturais, históricas, além de que pareceria ver na cultura expressiva mera reação automática a condições infraestruturais, esvaziando o espaço para consideração da agência dos sujeitos envolvidos e sua própria constituição em contextos históricos determinados.

(PINHO, 2017, p. 52).

Ao encaminharmos a um fechamento possível desta Tese, e, não deixando de enfatizar que os mais diversificados olhares e novas perspectivas a respeito do nosso objeto de estudo/pesquisa, emergem inúmeras questões às quais não puderam ser discutidas nesta oportunidade, mas que, a Ciência produzida aqui, possa suscitar um leque de questões que problematizem o cerne da(s) Raça(s), Gênero(s), Sexualidade(s), assim como, as Masculinidades na Dança Contemporânea.

Acredito que, algumas questões que serviram de base para o desenvolvimento da mesma, foram respondidas. Quando falamos de relações de gênero, masculinidades e dança, com o grupo Filhos de Afrodite, ficou explicitado o quanto o grupo pensa ainda o corpo dos homens que dançam (não nas músicas tradicionais e/ou em momentos de lazer, mas nas danças enquanto projeto e sistematização de conteúdo e coreografias elaboradas tecnicamente), aqui no município de Cáceres-MT, inclusive julgam seus corpos, colocando em xeque suas masculinidades.

Pudemos pensar, nas reflexões a respeito dos corpos dos homens “másculos” integrantes do grupo que, ao dançarem, despertaram no público, o desejo relacionado à musculatura articulada às gestualidades praticadas por eles. Tal como dito por Silva Botelho-Gomes e Goellner (2008), quando ressalta sobre os significados engendrados durante a história das sociedades no que se refere aos corpos e as gestualidades, tanto femininas, quanto masculinas. Homens reproduzindo movimentos de dança contemporânea geram um desconforto e um certo afronte à sociedade, mas

também desperta(m) gestos e dizeres concernentes à sexualidade, à virilidade masculina, dita, pelo público que elogiou os homens nas apresentações, como “os gostosos”, “os fortões”, “os chocolates saborosos”.

Ainda que pensemos, outrora, em outros trabalhos e/ou vivências a respeito da normalização da sexualização dos corpos femininos na dança, pudemos confirmar também, com as discussões elencadas, a sexualização dos corpos masculinos na dança contemporânea do grupo Filhos de Afrodite, ao passo em que o corpo é fonte material da definição/construção de masculinidade, assim como, da feminilidade.

Tal como ocorre esse processo com as mulheres, os homens passam pelo processo de sexualização e de generificação de corpos, ainda que em meio às tensões e contradições que emergem, relacionadas, principalmente, ao preconceito, à sexualidade, à racialização. Todavia, essa masculinidade física de caráter visual, que ocorre dentro do curso de Educação Física, se consagra enquanto um fato histórico que se remonta e se reconstrói no processo de constituição das sociedades, neste caso, da sociedade cacerense, do público masculino que integra o grupo, perante uma sociedade militar, tradicional, cisnormativa.

Desse modo, o curso de Educação Física da Unemat, câmpus universitário “*Jane Vanini*” de certa forma, com o grupo de dança contemporânea, desconstrói o imaginário social do lugar e do desempenho feminino e masculino na dança. Uma vez que, ainda que existam formas resistentes de preconceito constituindo o público do curso, pensamos nas possibilidades do nosso gesto de transgressão em meio à força dos estigmas sobre os homens do grupo.

Por mais que seja difícil passar pela barreira do preconceito em se apresentar ao público (majoritariamente conservador, cisnormativo e militar), os homens do grupo puderam experienciar, mesmo de forma limitada, os prazeres dos movimentos da dança, pois eles mesmos sentiram ao realizar os movimentos de acordo com o que podemos denominar de o grande elo entre som e corpo que ligou os movimentos corporais à atividade desenvolvida por eles.

Desse modo, alguns participantes do grupo também se sentiam incomodados com as apresentações em público, como já dissemos. Enquanto eram apenas ensaios e encontros nossos, de portas fechadas, isso não os incomodava. Porém, à maioria, o possível julgamento e/ou pré-julgamento da família e de amigxs próximos seria uma barreira difícil de ser superada, até inimaginável.

Lidamos com questões complexas que incorporam e dominam todo um processo de constituição moral, social e pessoal. Porém, enquanto professorxs/pesquisadorxs, problematizadorxs acerca dos mecanismos que constituem as mais diversas relações sociais, assumimos a posição de promovedorxs de fissuras sociais que permitem a abrangência e o acolhimento de temáticas ditas como desprestigiadas, que promovem olhares desconstruídos e mais inclusivos.

Um gesto que confirma o que vimos dizendo é o fato de um dos integrantes do grupo, inclusive, dizer sentir-se incomodado, sugerindo o quanto isso estava sendo violento perante tudo o que, enquanto capoeirista, vivenciara, ao passo que quase não conseguiu subir no palco, sem fazer, antes, uso de álcool; segundo ele, para ter coragem de enfrentar os olhares, depois as “brincadeiras” e julgamentos. Essa mesma fala, além de ser carregada pelo receio com a dança e sua masculinidade, expõe, também, como eles mesmos constroem suas masculinidades, assim como, o quanto eles mesmos estão julgando as suas próprias ações, ligando a coreografia, a dança do grupo, aos processos que envolvem o “ser” feminino na dança.

Além disso, de maneira imbricada, estão as relações que os mesmos têm com seus corpos, dialogando, descrevendo e “brincando” durante ensaios e reuniões, com a questão explicitada pelo público em relação ao corpo dos homens negros. Sempre ligavam o corpo negro, com o musculoso e com as masculinidades, indo ao encontro da visibilidade do público apenas relatando e observando os dançarinos negros e a sexualização dada a seus tais corpos.

Talvez pudéssemos também, pensar não só em relação ao corpos dos homens negros na dança, mas a relação de construções sobre seus corpos e o corpo transitório e político da pesquisadora. A representação que têm/tiveram em relação a mim, sempre foi de muito respeito e admiração. E essa admiração, como eles mesmo diziam, não só em relação à minha trajetória profissional, mas também, à representação “sulista” que meu corpo carrega (corpo branco, cabelos e olhos claros e o sotaque que os mesmos acham ‘chique’).

Nesse sentido, ainda entendendo que as questões das diferenças estão entrelaçadas e são estruturantes de uma sociedade, gostaria de comentar um pouco a respeito de cada pensamento conclusivo desta pesquisa, de maneira mais específica a respeito de três fundamentais aspectos, quais sejam:

O primeiro é em relação às masculinidades, entendendo como a sociedade/comunidade constrói e reconstrói as representações acerca das masculinidades e, entendendo como a Educação

Física se legitimou enquanto componente curricular nas escolas, com foco em construir corpos saudáveis, úteis ao(s) mercado(s)/indústria(s) e ao exército e, sabendo o quanto a dança teve e tem dificuldade em se legitimar dentro das cursos de Educação Física e, ainda, tendo no interior do grupo, metade dos componentes sendo policiais, não fica difícil perceber o quanto essas construções se dão de maneira muito estruturantes e lineares do que diz respeito à cisnormalidade.

Logo, tive um campo vasto de desafios, muitos aceites de propostas de movimentos e de discussões sobre homens e a dança, porém acredito que, não houve uma modificação significativa, no pensar as masculinidades e a dança, à maioria do grupo. A maioria afirma que, no momento em que a pesquisadora/professora da disciplina/coordenadora do grupo entrou em licença, o grupo acabou em função de que abraçavam minhas propostas, gostavam de como eu conduzia o grupo, as reuniões, os debates, os ensaios. Talvez não tenha sido a proposta em si que os motivou a estarmos juntos (ainda sabendo que partiu deles a ideia), mas o próprio grupo e a pesquisadora. Apenas um deles afirma que gostaria de continuar no grupo, 5 são/estão na polícia e não pretendem voltar (apenas pensam ter sido uma ótima experiência) e outros dois já se formaram e foram embora, e, outros dois, abandonaram o curso.

O corrente ano de 2020, o qual eu retornaria à universidade, após a licença, em função da pandemia do *Covid-19*, inviabilizou o retorno do grupo. Entretanto, afirmar que eles têm uma masculinidade voltada à hegemônica, tão discutida na pesquisa e nos nossos encontros, não quer dizer que eles sejam exímios executivos empresariais, *personal trainers* “bombados” ou esportistas. Embora os homens, em geral, se beneficiem do dividendo patriarcal, grupos específicos de homens ganham muito pouco com ele. Por exemplo, os jovens pertencentes à classe operária, economicamente despossuídos por causa do desemprego estrutural, podem não ter qualquer vantagem em relação às mulheres em suas comunidades, como vejo na sociedade local. Outros grupos de homens pagam parte do preço, juntamente com as mulheres, pela manutenção de uma ordem de gênero não-igualitária. E, como se sabe, homens gays se tornam alvos sistemáticos do preconceito e da violência. Homens tidos como efeminados são constantemente humilhados e, talvez por isso, venha daí receio de alguns deles, em relação à dança contemporânea, dançada pelo grupo em questão.

Por mais de décadas, a tendência na teoria feminista tem sido a de reenfatar a diferença entre homens e mulheres. Isso teve vantagens óbvias, que as defendo em termos de construção do movimento das mulheres, mas teve também os seus custos. Numa cultura patriarcal, a diferença é

sempre lida em termos hierárquicos, tendo o masculino como polo de autoridade (isso falando somente de relações de gênero). Penso que é inevitável a adoção de uma estratégia de des-generificação (*de-gendering*), de uma tentativa para desmontar a masculinidade hegemônica, se quisermos ir além da igualdade de gênero.

A ideia aqui, é tornar toda a gama do simbolismo e da prática do(s) gênero(s) disponível(eis) para todas as pessoas. Embora isso possa parecer exótico quando formulado como uma estratégia, fragmentos dessa estratégia são bastante familiares na prática. Nas escolas, por exemplo, é um objetivo bastante comum “expandir as opções” às garotas, ao tentar fazer com que cursos em ciência e tecnologia estejam disponíveis para elas; e para os garotos, ao encorajá-los a aprender a cozinhar ou a costurar, a dançar. Oportunizar a tudo a todos, porém dentro da lógica da desigualdade de gênero, se a mulher entrar em uma área exclusivamente masculina, não quer dizer que a desigualdade diminuiu, mas leva a desigualdade para essa área. Como no futebol, por exemplo, o futebol feminino não acabou com o machismo no futebol ou as desigualdades, mas sim, levou essa desigualdade para dentro do futebol. O futebol feminino é desvalorizado em relação ao masculino, porém, coloca isso em debate. A manutenção da generificação não acaba com as desigualdades, mas sim a mantém e amplia.

Bronwyn Davies, uma educadora feminista australiana, humoradamente sugere que as crianças são boas pós-estruturalistas e prontamente aprendem a se movimentar entre diferentes posições de gênero na cultura, pois ao chegarem a uma universidade e, posteriormente, ao mundo do trabalho, possivelmente não carregarão tantos ranços sobre/em relação à generificação de seus corpos.

O segundo aspecto percebido, fundamental a esta pesquisa, diz respeito à racialização dos corpos dos homens negros na dança, pensando junto a Pinho (2017), entendemos que a suposta crise das masculinidades negras no capitalismo periférico é uma crise da própria sociedade brasileira, tal como vivida subjetivamente por homens racializados e é por isso que estamos interessados na subjetividade desses agentes, entendida de modo processual e conflitivo, estruturada, e, ao mesmo tempo estruturante, de processos e cenários socioculturais (PINHO, 2017, p. 41).

Essa ‘encenação’ deliberada do corpo negro é o único tema que me é possível aprofundar aqui. Nele se inclui a preocupação com o retrato e particularmente com o autorretrato; com o colocar do Eu no enquadramento; com o (re)posicionamento do corpo negro estereotipado e objecto

do discurso racializado no ‘campo de visão’. Como afirmei anteriormente, “a autor-representação negra rompeu os laços com a celebração humanista ocidental do Eu e tornou-se mais posicional – uma reivindicação, um desafio. A autoimagem negra era, em duplo sentido, uma exposição ou ‘afirmação’” (HALL, 1996, p. 18).

Trata-se do corpo negro apresentado como significante instável – primeiro como objeto de visibilidade; que pode, pelo menos, ser ‘visto’; em seguida como um corpo estranho que se introduz em espaços inesperados e interditos; e, por fim, como local de pesquisa arqueológica. O corpo é concebido como uma superfície ou uma tela, sobre à qual é possível efetuar uma exploração das paisagens interiores da subjetividade negra; e também como ponto de convergência da materialização de diversos planos de intersecção da diferença, o corpo para além da dicotomia natureza/cultura, como se existisse corpo fora do discurso, natural esperando uma cultura para moldá-lo. O olhar, a ‘contemplação a partir da perspectiva do outro – como em “Olha, mamã! Um preto!” de Fanon – passou a ser encarado como constitutivo do sujeito e inscrito pelo poder.

Este questionamento do corpo negro não nos coloca perante a uma ‘verdade’ essencial acerca da ‘raça’ negra, mas sim perante aquilo que anteriormente Hall designou por “o fim do sujeito negro essencial” (HALL, 1996, p. 443) – que despoletou a proliferação caleidoscópica de significados atribuídos à condição de negro e revelou as ligações ocultas entre o corpo provido de raça, gênero e sexo – um espaço de condensação que, durante muito tempo, constituiria a área operacional privilegiada do discurso racial.

No livro *Different: Photography and Black Identity*, Hall (1996), argumenta que:

[...] este corpo é, ao mesmo tempo, o ‘receptáculo’ da identidade e da subjectividade e o ponto sobredeterminado em que as diferenças colidem, aquilo a que Fanon designou por “esquema epidérmico”, ou superfície na qual o racismo inscreve a sua marca indelével, e uma base de resistência a partir da qual podem ser produzidas contra-narrativas alternativas. No que se refere ao corpo, há muito que o discurso racista havia sistematicamente reduzido a história à biologia e a cultura à natureza (HALL, 1996, p. 47).

A valorização do negro foi obstaculizada quando o acesso e o reconhecimento profissional apresentaram um teto de vidro a posições de destaque do mercado da cultura de massas (DAVIS, 2009, p. 83). As letras de samba poderiam se referir a eles, mas eram cantadas por artistas brancos que ganhavam prestígio e enriqueciam. A valorização simbólica da negritude e mestiçagem

também encontrou outros limites. Não foi o mulato que obteve destaque visual, mas a mulata em sua corporalidade sensual.

A alternância ritualizada de estereótipos, ligados ao corpo, entre ‘Raça’, Gênero e Sexualidade, permitiu, ao longo da história, ao racismo, desenvolver as suas fantasias mais violentas e arrasadoras. É claro que não penso que o estudante negro seja suspeito diante de seus colegas ou de seus professores. Mas fora do meio universitário, subsiste um exército de imbecis: o importante não é educá-los, mas levar o negro a não ser mais escravo de seus arquétipos (HALL, 1996, p. 47). E nós, que somos das Antilhas, sabemos suficientemente, é o que por lá se repete, que o preto tem medo dos olhos azuis (...) (HALL, 1996, p. 54).

O teatro de revista foi uma de suas expressões em que atrizes mulatas ganharam espaço, enquanto que, em ambientes elitizados, sua presença era simbólica, quando interpretadas por entertainers brancas. Laura Moutinho (2004), explora como a compreensão da miscigenação envolve valores contextuais, na intersecção com hierarquias de gênero.

Nas palavras da autora, na:

[...] “mistura entre raças” os elementos em questão são dispostos de forma hierárquica. Não se trata, portanto, de uma “mistura” entre elementos equitativos e eqüidistantes. O “mestiço” sempre guardará algo das “raças” que o formaram – seja negativa ou positivamente. Acredito que na elaboração da noção de mestiçagem, a concepção e o peso relativo das “raças” consideradas, assim como as hierarquias entre os sexos são determinantes na construção final desta idéia – algo, portanto, nunca percebido como total fusão de seus elementos (MOUTINHO, 2004, p. 54-55).

Nas problematizações discutidas no decorrer da Tese, confirmando o que Moutinho (2004) vem nos dizendo, o mestiço, além de ser considerado uma mistura de raças, pudemos perceber e afirmar que o corpo do homem negro acaba sendo um guardião de algo dessa mestiçagem, no caso do homem negro (viril) o corpo sexualizado nos movimentos da dança contemporânea que pôde ser expresso e confirmado nos olhares e gestos do público que prestigiou as apresentações dos Filhos de Afrodite.

Ainda que sabendo que o Hegemônico e o Subalterno não são antíteses, mas complementares, ou melhor, interdependentes. Os feminismos e, desenvolvida deles, a Teoria *Queer*, correntes também influenciadas pela “virada linguística”, com grande influência dos mesmos filósofos pós-estruturalistas, passaram a dialogar e agregar discussões teóricas aos Estudos

Pós-coloniais. Desse modo, configuram uma perspectiva interseccional que aborda como os processos históricos constituem mutuamente as categorias de Gênero, Raça e Sexualidade.

Por isso penso que a representação desses corpos de homens negros no Grupo de Dança Filhos de Afrodite reforça a questão da racialização desses corpos, também, na dança, na EF e no local ao qual este grupo se constituiu. Ao afirmar que são cenas de um espetáculo não tão feliz, quero dizer que a proposta inicial talvez não tenha sido alcançada em sua totalidade, e, talvez, nem em partes, pois o próprio grupo ainda, em seus discursos, reproduzia a ideia de masculinidade hegemônica. É notório que a existência do grupo causou um desconforto local na comunidade à qual estamos inseridxs, porém, as mudanças e/ou desconstruções que eram objetivos do grupo, em relação, inicialmente às masculinidades e, posteriormente, no decorrer da pesquisa, em relação à raça, não se concretizaram...

A terceira e menos explícita questão seria a respeito do processo subjetivo de violência que, alguns homens do grupo relataram em relação à insegurança e ao medo (com sua masculinidade) em estarem participando de um *Grupo de Dança Contemporânea*, em uma cidade que isso não é muito comum e, em um curso (Educação Física), onde, majoritariamente, as mulheres construíam grupos de dança e estavam mais “acostumadas” a dançar variados tipos de dança, sem mencionar as regionais e tradicionais danças presentes na cultura local.

Isso causou um desconforto notório no grupo e, não de forma aberta, como já mencionada, fazia com que os homens do grupo em questão, tivessem muito receio/medo de se exporem em público. Essa violência, ainda que de certa forma velada, pra mim, configura um tipo violência que envolve diversas questões de Gênero, não as de Raça, no ponto de vista deles. No andar da pesquisa, acredito que vão além das Relações de Gênero expostas por eles, envolvem relacionalmente questões de Raça e de Sexualidade que, imbricadas, levou/levaram, inclusive ao término do grupo.

Os Filhos de Afrodite gostavam de ouvir “cantadas”, sejam elas de cunho sexual ou não. Fazia com que se sentissem mais “ másculos” e desejáveis, não entendendo assim, como as questões relacionadas ao colonialismo, estavam presentes. A frase “aquele chocolate eu como até derreter”, que pra mim, tornou-se título desta tese por um tempo, nunca os marcou ou chamou atenção. Isso não incomodava esses homens, pois estava relacionada ao desejo sexual, que muitos pensam ser parte “positiva” das apresentações.

Talvez não tivemos tempo para discutirmos essas questões, porém, pra mim, enquanto pesquisadora, essas e outras questões que não tivemos oportunidade de discutir, são importantes,

tanto quanto, todo o próprio processo. Creio que a construção das Masculinidades e da Raça, na comunidade que vivemos, ainda reproduz um caráter colonial e patriarcal, e ainda que tivéssemos um Grupo de Dança Contemporânea, para discutir e buscar modificações e novos arranjos de coreografias e de movimentos na dança, ainda reproduzem/reproduziram/reproduzirão (senão por muito tempo pela frente) muito o que temos enraizado hoje no Brasil.

Acredito que este tenha sido um primeiro passo, dentro do Curso de Licenciatura em Educação Física, necessitando outras frentes e outras ações, perspectivas e olhares, a fim de que tenhamos discussões maiores, internas e externas à universidade, a respeito dessas temáticas emergentes, como Gênero, Raça e Sexualidade.

5 BIBLIOGRAFIA (ROTEIRISTAS/REFERENCIAIS)

ABRAMO, Laís. Desigualdades de gênero e raça no mercado de trabalho brasileiro. **Revista Científica Culto**. São Paulo, v. 58, n. 4, p. 40-41, dez., 2006.

ALEXANDRE, Marcos Antônio. Formas de representação do corpo negro em performances. **Revista Repertório**, Universidade Federal da Bahia (UFBA): Teatro e Dança, v. 12, 2012.

ALMEIDA, Guilherme. Homens trans: novos matizes na aquarela das masculinidades? **Revista dos Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 513-523, 2012.

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019. Coleção Feminismos Plurais.

ALVES, Ana Paula. **Mulheres na dança do movimento hip hop**: a construção do sujeito reflexivo a partir de uma nova pedagogia de gênero. Universidade Gama Filho (UGF): Niterói, v. 10, n. 1, p. 31-46, jul./dez., 2009.

ANDREOLI, Giuliano Souza. **Representações de masculino na dança contemporânea**. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2010. 137 p. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/24158/000744979.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 17 fev. 2018.

ANDREOLI, Giuliano Souza. Dança, gênero e sexualidade. **Revista Conjectura**, Caxias do Sul, v. 15, n. 1, p. 107-118, jan./abr., 2010.

ANTÔNIO-FILHO, Marcio; SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. O discurso da supremacia branca e o esporte: um estudo a partir de textos e comentários na internet. **Revista Movimento**, Porto Alegre, v. 23, n. 1, p. 229-248, jan./mar., 2017.

ASSIS, Marília de; SARAIVA, Maria. O feminino e o masculino na dança: das origens do balé à contemporaneidade. *In*: **Revista Movimento**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 303-323, abr./jun., 2013.

AUAD, Daniela. **Relações de gênero nas práticas escolares**: da escola mista ao ideal de co-educação. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2004. 232 p. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001385702>. Acesso em: 17 fev. 2018.

AVRITZER, Leonardo; GOMES, Lilian Cristina Bernardo. Política de reconhecimento, raça e democracia no Brasil. **Revista Dados**. Rio de Janeiro, v. 56, n. 1, mar., 2013.

BALIEIRO, Fernando de Figueredo. **Carmem Miranda entre os desejos de duas nações**: cultura de massa, performatividade e cumplicidade subversiva em sua trajetória. Tese (Doutorado em Sociologia), Programa de Pós Graduação em Sociologia (PPGD), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2014. 325 p. Disponível em:

<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/6687/5983.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 17 fev. 2018.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BETTI, Mauro. Sobre teoria e prática: manifesto pela redescoberta da Educação Física. Buenos Aires: **Revista digital**, ano 10, n. 21, dez., 2005.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 3. Ed., Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003. (4. Ed., 2005).

BRACHT, Valter. **Educação Física e ciência**: cenas de um casamento (in)feliz. Ijuí: Unijuí, 2000.

BRACHT, Valter. A constituição das teorias pedagógicas da Educação Física. **Caderno Cedes**, ano XIX, n. 48, p. 69-88, ago., 1999.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Lei n. 10.639 de 9 de janeiro de 2003**. Inclui a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira no currículo oficial da rede de ensino. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2004.

BRASIL. Ministério da Educação. **Parâmetros curriculares nacionais para o ensino médio**: Parte II: Linguagens, códigos e tecnologias⁸¹. Brasília: Ministério da Educação, 2000.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais**: introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental, v. 1, 1997.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais**: Educação Física. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental, v. 7, 1997.

⁸¹ “Linguagens, Códigos e suas tecnologias” é a subárea que inclui as competências e habilidades de Língua Portuguesa, de Língua Estrangeira Moderna, de Educação Física, de Artes e de Informática.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais**: apresentação dos temas transversais e ética. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental, v. 8, 1998.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei n. 9.394/1996**. Institui Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Diário Oficial da União, 1996.

BRAGA, Amanda Batista. **História da beleza negra no Brasil**: discursos, corpos e práticas. São Carlos: EDUFSCar, 2015.

BURT, Ramsay. **The male dancer**. Londres: Routledge, 1995.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 2. Ed., Tradução de Renato Aguiar, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam**: sobre limites discursivos do “sexo”. São Paulo: Crocodilo, 2001.

BUTLER, Judith. **Gender trouble**: feminism and the subversion of identity. New York and London: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. *In*: CASE, Sue-Ellen. **Performing feminisms, feminist critical theory and theatre**. Baltimore: The John Hopkins, Press, 1990.

CAETANO, Márcio; SILVA-JÚNIOR, Paulo Melgaço da (orgs.). **De guri a cabra macho**: masculinidades no Brasil. 1. Ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2018.

CAMPOS, Marco Antônio Almeida. Histórias das práticas de dança na escola de Educação Física da UFMG. **Revista Brasileira Ciência e Esporte**, Campinas, v. 31, n. 1, p. 193-208, set., 2009. Disponível em: <http://revista.cbce.org.br/index.php/RBCE/article/viewFile/643/400>. Acesso em: 11 set. 2018.

CAMPOS, Marco Antônio. **História da educação - sujeitos da educação**: intelectuais, professores, crianças e família. São Paulo: Paco Editorial, 2009.

CARVALHO, Clara. Raça, gênero e imagem colonial: representações de mulheres nos arquivos fotográficos. *In*: MACHADO, José; CARVALHO, Clara; MENDES, Neusa. (orgs.). **O visual e o cotidiano**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 145-173.

CASTELLANI-FILHO, Lino. As concepções de Educação Física no Brasil. **Horizontes: Revista de Educação**, Dourados, v. 1, n. 2, p. 11-31, abr., 2014. ISSN 2318-1540. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/horizontes/article/view/3162>. Acesso em: 19 mai. 2020.

CASTRO, Mary Garcia. **Gênero e raça**: desafios à escola. Versão *on-line*, 2015. Disponível em: <http://educacao.salvador.ba.gov.br/adm/wp-content/uploads/2015/05/genero-raca.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2018.

COLLING, Leandro. A heteronormatividade e a abjeção: os corpos de personagens não-heterossexuais nas telenovelas da rede globo (1998 a 2008). *In: VI Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (ENECULT)*, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Faculdade de Comunicação: Salvador, mai., 2010.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan./abr., 2013.

CONNELL, Raewyn; HAMLIN, Cynthia Hamlin; VANDERBERGHE, Frédéric. Entrevista realizada em Caxambu-MG, em 25 de outubro de 2011. Recebida para publicação em 19 de julho de 2012, aceita em 14 de março de 2013. *Cadernos Pagu*, v. 40, p. 345-358, jan./jun., 2013. ISSN 1809-4449. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645082>. Acesso em: 20 fev. 2018.

CONNELL, Raewyn; HAMLIN, Cynthia Hamlin; VANDERBERGHE, Frédéric. **The man and the boys**. University of California: Press, 2000. 259 p.

CONNELL, Raewyn. **Gender and power**: society, the person and sexual politics. Cambridge, Polity Press: Stanford University Press, jun., 1987. 352 p.

CONNELL, Raewyn; DOWSETT, Gary. (eds.) **Rethinking sex**. Melbourne, Melbourne University: Press, 1992.

CONNELL, Raewyn. **The big picture**: masculinities in recent word history. *Theory and Society*, v. 22, n. 5, p. 597-623, 1993.

CONNELL, Raewyn. **Masculinities**. Cambridge, Polity Press: University of California: Press, 1995a.

CONNELL, Raewyn. Políticas da masculinidade. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Faculdade de Educação, v. 20; n. 2, p. 185-206, 1995b.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: da renascença às luzes. 5. Ed., Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2012. Volume dirigido por Georges Vigarello, 2ª impressão, 2017.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História da virilidade**. Tradução de Noéli Correia de Mello Sobrinho e Thiago de Abreu e Lima Florêncio. Petrópolis: Vozes, 2013.

CORSINO, Luciano Nascimento. Raça, gênero e a Lei n. 10.639/2003 no âmbito da educação física escolar: percepções docentes. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 247-262, jun./set., 2015. Coleção Educação e relações étnico-raciais.

CORSINO, Luciano Nascimento. **Relações de gênero na Educação Física Escolar**: uma análise das misturas e separações em busca da coeducação. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo (USP), 2011. 154 p.

CORSINO, Luciano Nascimento. Educação Física Escolar e as Relações Raciais e de Gênero: uma relação possível. *In*: **XVI Encontro Nacional de Didática e Práticas de Ensino (ENDIPE)**, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2012.

CORSINO, Luciano Nascimento; AUAD, Daniela. Raça e gênero na Educação Física Escolar: uma análise da produção científica a partir da Lei n. 10.639/2003. *In*: **XI Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais**, Salvador: Anais eletrônicos. Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2011. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br>. Acesso em: 23 set. 2018.

COSTA, Joaze Bernardino. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul./set., 2016.

Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/22915>. Acesso em: 23 set. 2018.

COUBERTIN, Pierre. As mulheres e os esportes. *In*: **Revista Educação Physica**, v. 21. Rio de Janeiro, 1938.

COURTINE, Jean Jacques. Robustez na cultura: mito viril e potência muscular, *In*: COURTINE, Jean Jacques. (org.) **História da virilidade**, v. 3. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

CRUZ, Marlon Messias; PALMEIRA, Fernanda. Construção de identidade de gênero na Educação Física escolar. **Revista de Educação Física**, Rio Claro: Motriz, v. 15, n. 1, p. 116-131, jan./mar., 2009.

CURIEL, Ochy. Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminino antirracista. **Revista Nómadas**, Universidade Central: Colômbia, n. 26, abr., 2007.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 1. Ed., Rocco, 1997. 352 p.

DAOLIO, Jocimar. **Educação Física, os esportes e o conceito de cultura**. 3. Ed., Campinas: Editora Autores Associados, 2010.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão Freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2001. Coleção Conexões.

DERRIDA, Jacques. História da mentira: prolegômenos. *In: Revista Estudos Avançados*, v. 10, n. 27, 1996. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8934>. Acesso em: 25 fev. 2018.

DEVIDE, Fabiano Pries; OSBORNE, Renata; SILVA, Elza Rosa; FERREIRA, Renato Callado; CLAIR, Emerson Saint; NERY, Luiz Carlos Pessoa. Estudos de gênero na Educação Física brasileira. *Revista Motriz*, Rio Claro, v. 17, n. 1, p. 93-103, 2011.

DUBOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Editora Lacerda, 1999.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. A busca da excitação: desporto e lazer no processo civilizacional. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. *Revista Memória e Sociedade*, Lisboa: Difel Editorial Ltda, 1988.

ELLMERICH, Luis. **História da dança**. 3. Ed., São Paulo: Ricordi, 1964.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 2. Ed., Tradução de José Laurênio de Mello, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1979.

FARO, Antonio José. **Pequena história da dança**. 2. Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Por que Fanon? Por que agora?** Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2015. 260 p. Disponível em: <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/pct/2016/Mencoes-Honrosas/Sociologia-Deivison-Mendes-Faustino.PDF>. Acesso em: 25 fev. 2018.

FAUSTINO, Deivison Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, Masculinidades e racismo. *In: BLAY, Eva Alterman. (org.). Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. 1. Ed., São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

FERRARO, Alceu Ravello. Escolarização no Brasil: articulando as perspectivas de gênero, raça e classe social. *Revista Educação e Perspectiva*, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 505-526, mai./ago., 2010.

FERRAZ, Fernando. Rede terreiro: pluralidades na dança negra contemporâneo. *Revista Antropolítica*, Niterói, n. 33, p. 73-97, jul./dez., 2012.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Nacional, 1965.

- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difel, 1972.
- FORTES, Celeste. O corpo negro como tela de inscrição dinâmica nas relações pós-coloniais em Portugal: a Afro como (pré)texto. **Cadernos Pagu**, v. 40, p. 229-254, jan./jun., 2013.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. 1. Ed., São Paulo: Graal, 1988. Impresso no Brasil, 13. Ed., 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo, Graal, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Manuel Barros da Motta (org.). Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 1. Ed., Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 3. Ed., Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 7. Ed., Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. 4. Ed., Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- FREIRE, João Batista. **Educação Física de corpo inteiro**. São Paulo: Scipione, 1989.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Rio de Janeiro: Maia & Schidt, José Olympio, 1933.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. Ed., São Paulo: Atlas, 2008.
- GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. 34. Ed., São Paulo: Universidade Cândido Mendes (UCM), Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GIUSEPP, Erik; ROMEIRO, Eliane. ... Para ser macho não pode negar fogo, tem que ser viril. Então não tem nada a ver com a dança... **Revista da FAGED**, n. 8, p. 139-154, 2004.
- GOELLNER, Silvana Vilodre. Jogos olímpicos: a generificação dos corpos performantes. **Revista USP**, Dossiê jogos olímpicos, São Paulo, n. 108, p. 29-38, jan./fev./mar., 2016.
- GOELLNER, Silvana Vilodre. Jogos olímpicos e desafios: carruagens de fogo. *In*: MELO, Vitor Andrade de; PERES, Fábio de Farias (orgs.). **O esporte vai ao cinema**. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional, 2005. p. 65-73.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. *In*: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Vilodre. (orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 28-40.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Gênero, Educação Física e esportes. *In*: VOTRE, Sebastião. **Imaginário e representações sociais em Educação Física, esporte e lazer**. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2001.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GRANDO, Beleni Saléte. (org.). **Cultura e dança em Mato Grosso**: Catira, Curussé, Folia de Reis, Siriri, Cururu, São Gonçalo, Rasqueado e Dança Cabocla, na região de Cáceres. Cuiabá: Unemat Editora, 2005.

GRANDO, Beleni Saléte. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade bororo em Meruri-MT. **Revista Pensar a prática** v. 8, n. 2, p. 163-179, jul./dez., 2005.

GREEN, Adam Isaiah. Queer theory and sociology: locating the subject and the self. *In*: **Sociological Theory**, v. 25, mar., 2007.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Epistemologias do Sul**, p. 115-147, 2008. Disponível em: <https://rccs.revues.org/697>. Acesso em: 20 jun. 2017.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Como trabalhar “raça” em Sociologia. **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun., 2003.

GHIRALDELLI-JÚNIOR, Paulo. **Educação Física progressista**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: EDUNESP, 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. Ed., Porto Alegre, DP&A Editora, 2005.

HALL, Stuart. **A modernidade e seus outros**: três momentos da história das artes na diáspora negra do pós-guerra. Tradução de Marina Santos. Editora ArtÁfrica, 2000.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, Unesco, 2003.

HALL, Stuart. The work of representation. *In*: HALL, Stuart. (org.) **Representation: Cultural representation and cultural signifying practices**. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, n. 24, 1996.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura. **Revista Educação & Realidade**, Porto Alegre, n. 22, v. 2, jul./dez., 1997.

HANNA, Judith Lynne. **Dança, sexo e gênero**: signos de identidade, dominação, desafio e desejo. Tradução de Mauro Gama, Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

HOOKS, Bell. **Black looks**: race and representation. Boston: South End Press, 1992.

JODAS, Juliana; VIEIRA, Paulo Alberto dos Santos; MEDEIROS, Priscila Martins (orgs.). **Uma década da Lei n. 10.639/2003**: perspectivas e desafios de uma educação para as relações étnico-raciais. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

SILVA-JÚNIOR, Jonas Alves da; SILVA, Maria de Lourdes Ramos da. “Não tem nenhum viado aqui”: a construção de masculinidades em uma unidade socioeducativa do município do Rio de Janeiro. *In*: CAETANO, Márcio; SILVA-JÚNIOR, Paulo Melgaço da. (orgs.). **De guri a cabra macho**: masculinidades no Brasil. 1. Ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2018.

KORIN, Daniel. Novas perspectivas do gênero em saúde. **Revista Adolescente Latino Americana**, v. 2, p. 67-79, 2010.

LACAN, Jacques. **Préface**. *In*: LACAN, Jacques; LAMARTINE, Anika Riffet. 1. Ed., Bruxelas: Dessar, 1970.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume, 2001.

LAURENTIS, Tereza de. A tecnologia de gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAURENTIS, Tereza de. Eccentric subjects: feminist theory and hisorical consciouness. **Feminist Studies**, v. 16, n. 1, p. 115-151, jul./dec., 1990.

LE-BRETON, David. **Passions du risque**. Paris: Métailé, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. Tradução de Paulo Neves. **Revista Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

LINS, Daniel; BOURDIEU, Pierre; SCHNEIDER, Monique; ROLNIK, Suely Belinha; WACQUANT, Loïc. (orgs.). **A dominação masculina revisitada**. Tradução de Roberto Leal Ferreira, Campinas: Papirus, 1998.

LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 4. Ed., Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e a Teoria Queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação. *In: Revista Estudos Feministas*, v. 9, n. 2, Florianópolis, 2001.
- LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 153-172.
- LOURO, Guacira Lopes. Uma leitura da história da educação sob a perspectiva do gênero. **Revista Teoria & Educação**, n. 6, p. 53-67, 1992.
- MARANHÃO, Fabiano; GONÇALVES-JÚNIOR, Luiz. Eu jogo, eu sou: educação das relações étnico-raciais na Educação Física escolar. *In: JODAS, Juliana; SANTOS, Paulo Alberto dos; MEDEIROS, Priscila Martins (orgs.). Uma década da Lei 10.639/2003*: perspectivas e desafios de uma educação para as Relações Étnico-raciais. Jundiá: Paco Editorial, 2015.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, v. 1, 1974.
- MEDEIROS, Cintia Rodrigues de Oliveira; SILVA, Nicemara Cardoso. Homem de verdade: apelo a um ideal de masculinidade em propagandas de fast food. **FAROL: Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**. Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade/FACE/UFMG: Belo Horizonte, v. 1, n. 2; dez., 2014.
- MEDEIROS, Priscila Martins; VIEIRA, Paulo Alberto dos Santos. Ações afirmativas no Brasil: novas demandas sociais, estudos pós-coloniais e pensamento social. Sociologia e política, I Seminário Nacional Sociologia e Política UFPR. **Anais [...]**. Sociedade e Política em tempos de incerteza. Grupo de trabalho 6 – Teoria e pensamento social no Brasil. 2009. ISSN 2175-6880. (Versão *on-line*).
- MEDINA, Joseane; RUIZ, Marcos; ALMEIDA, Danielle Berbel Leme de; YAMAGUCHI, Andréa; MARCHI-JÚNIOR, Wanderley. As representações da dança: uma análise sociológica. **Revista Movimento**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 99-113, mai./ago., 2008.
- MEDRADO, Benedito; LYRA, Jorge. Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades. **Revista dos Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 809 a 839, set./dez., 2008. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v16n3/05.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2018.
- MEDRADO, Benedito; LYRA, Jorge. Produzindo sentidos sobre o masculino: da hegemonia à ética da diversidade. *In: ADELMAN, Miriam; BRONSTRUP, Celsi. (orgs.). Coletânea Gênero Plural*, Curitiba: Editora da UFPR, 2002. p. 63-76.
- MELO, Glenda Cristina Valim de; ROCHA, Luciana Lins; MELGAÇO-JÚNIOR, Paulo da Silva. Raça, gênero e sexualidade interrogando professores(as): perspectivas Queer sobre a formação docente. **Poiésis: Revista do Programa de Pós-graduação em Educação**, Mestrado

em Educação, Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), tubarão, v. 7, n. 12, p. 237-255, jun./dez., 2013.

MELO, Victor Andrade; LACERDA, Cláudio. Masculinidades, dança e esporte: “jeux” (Nijinsky, 1913), “skating” (Borlin, 1922) e “le train bleu” (Nijinska, 1924). **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. Campinas, v. 30, n. 3, p. 45-62, mai., 2009.

MEYER, Dagmar. Gênero e educação: teoria e política. *In*: LOURO, Guacira Lopes. **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na Educação. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MEYER, Dagmar. Teoria e políticas de gênero: fragmentos de histórias e desafios atuais. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 57, n. 1, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MILITÃO, José Roberto. **‘Coisa de preto...’**: um significado heroico de resistência. 2017. Disponível em: <http://jornalgggn.com.br>. Acesso em: 15 nov., 2017.

MIRANDA, Marília. Sobre tempos e espaços da escola: do princípio do conhecimento ao princípio da sociabilidade. **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, v. 26, n. 91, mai./ago., 2005.

MIRANDA, Marília. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação**: masculinidade e branquitude no Brasil em fins do XIX. São Paulo: Annablume, 2012.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização **Revista Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan./jun., p. 150-182, 2009.

MISKOLCI, Richard. Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência. **Revista Estudos Femininos**, Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 681-693, dec., 2006.

MISKOLCI, Richard; LEITE-JÚNIOR, Jorge (orgs.). **Diferenças na educação**: outros aprendizados. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

MIZRAHI, Mylene. “O Rio de Janeiro é uma terra de homens vaidosos”: mulheres, masculinidade e dinheiro junto ao funk carioca. 18. Ed., **Cadernos Pagu**, v. 52, n. 15, 2018.

MONTEIRO, Marko. Corpo e masculinidade na revista VIP Exame. **Cadernos Pagu**, v. 16, p. 235-266, 2001.

MOUTINHO, Laura. **Razão, “cor” e desejo**. São Paulo: UNESP, 2004.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. Dossiê Antropologia, Gênero e sexualidade no Brasil: balanço e

perspectivas. **Cadernos Pagu**, n. 42, jan./jun., 2014. p. 201-248. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-8333201400420201>. Acesso em: 26 fev. de 2019.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. PINSKY, Ilana; ZALESKI, Marcos; LARANJEIRA, Ronaldo. Envolvimento religioso e fatores sociodemográficos: resultados de um levantamento nacional no Brasil. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 12-15, jan., 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rpc/v37n1/a03v37n1.pdf>. Acesso em: 26 fev. de 2019.

MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. 1. Ed. Curitiba: Appis, 2017. 335 p.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. **As novas guerras sexuais**: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil. 1. Ed., Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

NAVAS, Cássia; DIAS, Linneu. **Dança moderna**. São Paulo: Secretarias Municipais de Cultura, 1992.

NKOSI, Deivison Faustino. O pênis sem falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. *In*: BLAY, Eva Alterman (org.). **Feminismo e masculinidades**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

NOGUEIRA, Christina Gladys de Mingareli; MIRANDA, Marcelo Henrique Gonçalves de. A (re)produção das masculinidades hegemônicas: homens, famílias populares e violação dos direitos humanos. **Revista de Educação Interterritórios**, Universidade Federal de Pernambuco. Caruaru, Brasil, v. 3, n. 5, 2017.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Significações do corpo negro**. Tese (Doutorado em Psicologia), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1998. 146 p.

OLIVEIRA, Fabiana; ABRAMOWICZ, Anete. Infância, raça e 'paparicação'. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v. 26, n. 2, p. 209-226, ago., 2010.

ABRAMOWICZ, Anete; SILVÉRIO, Valter Roberto; OLIVEIRA, Fabiana; TEBET, Gabriela Guarnieri de Campos. **Trabalhando a diferença na educação infantil**. São Paulo: Moderna, 2006.

OLIVEIRA, Jonas Henrique de. O corpo como significado ou o significado do corpo: poder, violência e masculinidade na polícia militar. **Revista Vivência**, n. 35, 2010. p. 101-117.

OLIVEIRA, Jonas Henrique de. Masculinidade na polícia militar: com a palavra os homens. **Fazendo Gênero 9**. Diásporas, diversidades, deslocamentos, ago., 2010.

OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda de. Políticas públicas para a Educação Física Escolar no Brasil durante a ditadura militar: uma só representação? *Perspectiva*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 151-178, jan./jun., 2003.

OSSONA, Paulina. **A educação pela dança**: São Paulo: Summus, 1988.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais brasileiras: um diálogo com o tema. **Revista Afro-Ásia**, n. 34, 2006. p. 153-188.

PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. (orgs.). **Masculino, feminino plural**: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos Queer. **Revista Contemporânea**, Dossiê Saberes subalternos, v. 2, n. 2, p. 395-418, jul./dez., 2012.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. **Revista Contemporânea**, Dossiê Saberes Subalternos, v. 2, n. 2, p. 371-394, jul./dez., 2012.

PEREIRA, Mariana Lolato; HUNGER, Dagmar Aparecida Cynthia França. Dança e Educação Física no Brasil: questões polêmicas. **Revista digital**, Buenos Aires, ano 11, n. 96, may., 2006. Disponível em: <https://www.efdeportes.com/efd96/danca.htm>. Acesso em: 20 abr. 2018.

PINHO, Osmundo de Araújo. “Botando a base”: corpo racializado e performance da masculinidade no pagode baiano. Política & Trabalho, **Revista de Ciências Sociais**, n. 47, jun./dez., p. 39-56, 2017. ISSN 1517-5901. (Versão *on-line*).

PINHO, Osmundo de Araújo. Etnografias do brau: corpo, masculinidades e raça na reafrikanização em Salvador. **Revista dos Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 127-145, jan./abr., 2005.

PINHO, Osmundo de Araújo. Race Fucker: representações raciais na pornografia gay. **Cadernos Pagu**, n. 38, p. 159-195, 2012.

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. **Cadernos Pagu**, n. 23, p. 89-120, 2004.

PISCITELLI, Adriana. Sexo tropical. Comentários sobre gênero, raça e outras categorias de diferenciação social em alguns textos da mídia brasileira. **Revista Estudos Feministas**, v. 6, n. 7, p. 9-35, 1996.

PRECIADO, Beatriz Paul. **Testo Younqui**. Madri: Espasa Calpe, 2008.

PRECIADO, Beatriz Paul. **Manifeste Contra-sexuel**. Paris: Balland, 2000.

PRONI, Marcelo Weishaupt; GOMES, Darcilene Cláudio. Precariedade ocupacional: uma questão de gênero e raça. **Revista Estudos Avançados**. [Versão *on-line*], São Paulo, v. 29, n. 85, p. 137-151, dez., 2015.

QUINALHA, Renan. Assumir-se ou não, eis ainda a questão. **Revista Cult**. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/renan-quinalha-assimir-se-ou-nao/>. Acesso em: 07 abr. 2017.

RAMOS, Aura Helena. Educação em Direitos Humanos: local da diferença. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 46, p. 191-2013, abr., 2011.

REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva do. Hipertrofia muscular como expressão das masculinidades entre homens transexuais: masculinidades e ética antropológica. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, **Anais [...]**, Natal, ago., 2014. Disponível em:

http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401924790_ARQUIVO_REGO,FCVS_GT24_HIPERTROFIAMUSCULAR.pdf. Acesso em: 07 abr. 2017.

RIBEIRO, Andressa de Freitas. O corpo na cultura e a cultura no corpo: uma breve reflexão sobre corpo e a categoria gênero. *In: II Seminário Nacional Sociologia e Política: Tendências e Desafios Contemporâneos*, **Anais [...]**, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2010.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Blackness: identidades, racismo e masculinidade em Bell Hooks. *In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 10*, **Anais [...]**, Florianópolis, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ROLNIK, Raquel. **O que é a cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ROSADO-NUNES, Maria José. Prefácio Dossiê Gênero e Religião. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, Florianópolis, may./aug., 2005.

SAVIGLIANO, Marta Elena. Destino Buenos Aires: tango-turismo sexual cinematográfico. **Cadernos Pagu**, n. 25, jul./dez., 2005. p. 327-356.

SANTOS, Ana Raquel Mendes dos; SILVA, Emília Amélia Pinto Costa da; MOURA, Petrucio Venceslau de; DABBICCO, Penelopy; SILVA, Priscilla Pinto Costa da; FREITAS, Clara Maria Silvestre Monteiro de. A busca pela beleza corporal na feminilidade e masculinidade. **Revista Brasileira de Ciência e Movimento**, v. 21, n. 2, p. 135-142, 2013. Disponível em: <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RBCM/article/view/3575>. Acesso em: 20 abr. 2018.

SANTOS, Vilma Canazart dos. Índícios de sentidos e significados de feminilidade e masculinidade em aulas de Educação Física. **Revista Motriz**, Rio Claro, v. 16, n. 14, p. 841-852, out./dez., 2010.

SANTOS, Élcio Nogueira; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Amores e vapores: sauna, raça e prostituição viril em São Paulo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 133-154, jan./abr., 2016.

SANTOS, Matheus Laureano Oliveira dos. **Raça e religião: uma análise psicossocial dos discursos acerca das religiões afro-brasileiras**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social), Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2010. 134 p. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/7008?locale=pt_BR. Acesso em: 15 mar. 2018.

SANTOS, Éderson Costa dos. **Um jeito masculino de dançar**: pensando a produção das masculinidades de dançarinos de *hip hop*. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2009. 124 p.

SARAIVA-KUNZ et. al. **Improvisação e dança**. Florianópolis: Ed UFSC, 1998.

SARTRE, Jean Paul. **What is literature?** and other essays. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

SAVIGLIANO, Marta Elena. Destino Buenos Aires: tango-turismo sexual cinematográfico. **Cadernos Pagu**, v. 25, jul./dez., 2005. p. 327-256.

SBORQUIA, Silvia Pavesi. **A dança no contexto da educação física**: os (des)encontros entre a formação e a atuação profissional. Dissertação (Mestrado em Educação Física), Faculdade de Educação Física (FEF), Universidade de Campinas (Unicamp), Campinas, 2002. 178 p.
Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/275381>. Acesso em: 20 jun. 2018.

SBORQUIA, Silvia Pavesi; GALLARDO, Jorge Sérgio Pérez. A dança no contexto da educação física. Ijuí: Editora Unijuí, 2006. *In*: SOARES, Carmen Lúcia. **Corpo e história**. Campinas: Autores Associados, 2001.

SBORQUIA, Silvia Pavesi; GALLARDO, Jorge Sérgio Pérez. **Imagens da educação no corpo**: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX. Autores Associados, 2002.

GLEYSE, Jacques. Como se fabricam anjos? Uma arqueologia do corpo nos manuais escolares de moral e higiene na França, 1880-1974. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, 2012.

SCOTT, Joan Wallach. A Invisibilidade da Experiência. **Projeto História**. São Paulo, 1998. p. 297-325.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez., 1995.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, n. 16, p. 5-22, 1990.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL (SEPPIR). **Estatuto da Igualdade Racial**. Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010. Brasília, 2011. Disponível em: www.seppir.gov.br. Acesso em: 20 fev. 2019.

SILVA, Ana Márcia. As práticas corporais na contemporaneidade: pressupostos de um campo de pesquisa e intervenção social. *In*: SILVA, Ana Márcia; DAMIANI, Iara Regina. (orgs.). **Práticas corporais**, Florianópolis: Nauembla Ciência & Arte, 2005.

SILVA, Flávia Gonçalves da. **O professor e a educação: entre o prazer, o sofrimento e o adoecimento.** Tese (Doutorado em Psicologia da Educação), Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Educação (PPGPE), Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), São Paulo, 2007.

SILVA, Paula; GOMES, Paula. Masculinidades como singularidades múltiplas: uma proposta de análise das masculinidades no desporto. *In: DORNELLES, Priscila; WENETZ, Ileana; SCHWENGBER, Maria Simone. (orgs.). Educação Física e gênero: desafios educacionais.* Ijuí: UNIJUÍ, 2013. p. 47-67.

SILVA, Paula; GOMES, Paula Botelho; GOELLNER, Silvana Vilodre. Educação Física no sistema educativo português: um espaço de reafirmação da masculinidade hegemônica. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, v. 22, n. 3, p. 219-233, jul./set., 2008.

SILVA, Tomas Thadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Petrópolis: Vozes, 2009, p. 73-102.

SILVÉRIO, Valter Roberto. O programa Brasil-África na construção da ideia de Diáspora africana. **Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais**, v. 1, n. 1, 2018.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Relações étnico-raciais e educação: entre a política de satisfação de necessidades e a política de transfiguração. **Revista Eletrônica de Educação**, v. 9, n. 2, p. 35-65, 2015.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Relações étnico-raciais. *In: MISKOLCI, Richard. (org.). Marcas da diferença no ensino escolar.* São Carlos: EDUFScar, 2010.

SILVÉRIO, Valter; TRINIDAD, Cristina. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 891-914, jul./set., 2012.

SIMMEL, Georg. **Religião: ensaios.** São Paulo: Olho D'água, v. 1, 2010.

SIQUEIRA, Elton Bruno Soares de. **A crise da masculinidade nas dramaturgias de Nelson Rodrigues, Plínio Marcos e Newton Moreno.** Tese (Doutorado em Teoria da Literatura). Universidade Federal de Pernambuco (UFP), Recife, 2007. 323 p. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/7495/1/arquivo7427_1.pdf. Acesso em: 20 abr. 2018.

SIQUEIRA, Elton Bruno Soares de; MIRANDA, Marcelo. Experiência estética e destabilizações das masculinidades no teatro brasileiro moderno e contemporâneo. *In: SILVA JÚNIOR, Paulo Melgaço; CAETANO, Marcio. De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil.* 1. Ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2018. 232 p.

SIQUEIRA, Elton Bruno Soares de; MIRANDA, Marcelo. Perdoa-me por me traíres e os territórios da masculinidade. **Revista Grafhos**, João Pessoa, v. 12, n. 1, jun., 2010. ISSN 1516-1536. p. 135-151.

SOARES, Carmem Lúcia. Do corpo, da Educação Física e das muitas histórias. **Revista Movimento**. Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 125-147, set./dez., 2003.

SOARES, Carmen Lúcia. Pedagogia dos corpos retos: das morfologias disformes às carnes humanas alinhadas. **Pro-Posições**, v. 14, n. 2, p. 77-90, 2003.

SOARES, Carmem Lúcia. **Corpo e História**. Autores Associados, 2001.

SOARES, Carmem Lúcia. **Imagens da educação do corpo**: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX. Autores Associados, 1998.

SOARES, Carmem Lúcia. **Educação Física**: raízes europeias. Autores Associados, 1996.

SOARES, Carmem Lúcia. **Metodologia do ensino de Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992.

SOUSA, Eustáquia Salvadora de; ALTMANN, Helena. Meninos e meninas: expectativas corporais e implicações para a educação física escolar. **Cadernos Cedes**, ano XIX, n. 48, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 12 nov. 2017.

SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. Dossiê Desafios contemporâneos da sociologia da religião. Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), **Contemporânea- Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 309-325, jul./dez., 2015.

SOUZA, Raquel. Rapazes negros e socialização de gênero: sentidos e significados de “ser homem”. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 34, jan./jun., 2010. p. 107-142.

STACUL, Juan Filipe. **Homem em cena**: a máscara da masculinidade. Colatina/Chicago: clock-book, 2017. 285 p.

STINSON, Suzan. Uma pedagogia feminista para a dança da criança. **Revista Pro-posições**, v. 6, n. 3, p. 77-89, 1995.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Corpo presente: antropologia do corpo e da incorporação. In: VALE DE ALMEIDA, M. (org.). **Corpo presente**: treze reflexões antropológicas do corpo. Oeiras: Celta, p. 1-22, 1996.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si**: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Edição Fim do Século, 2000.

VIGARELLO, Georges; SANT’ANNA, Denise Bernuze de. Inocular para proteger: a inoculação da varíola e a imagem do corpo. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 25, ago., 2002. ISSN 2176-2767. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/10568/7859>. Acesso em: 19 mai. 2020.

VIGARELLO, Georges. Virilidades esportivas. *In*: COURTINE, Jean Jacques; CORBIN, Alain; VIGARELLO, Georges. (orgs.). **História da virilidade**: a invenção da virilidade, da antiguidade às luzes. Tradução de Noéli Correia de Mello Sobrinho e Thiago de Abreu e Lima Florêncio. Petrópolis: Vozes, 2013. 614 p.

VIGARELLO, Georges. **Le corps redressé**: histoire d'un pouvoir pédagogique. Paris, Jean Pierre Delarge, 1978.

VIGARELLO, Georges. **Du jeu anclen au show sportif**: la naissance d'un mythe. Paris: Seuil, 2002.

YOUNG, Robert. J. C. **Desejo colonial**: hibridismo em teoria, cultura e raça. Tradução de Sergio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. *In*: LOURO, Guacira Lopes. (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

WELZER-LANG, Daniel. O homem e o masculino numa perspectiva de relações sociais de sexo. *In*: SCHPUN, Mônica Raisa. **Masculinidades**. São Paulo: Boitempo editorial; Santa Cruz do Sul, Udenisc, 2004.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista dos Estudos Feministas**; ano 9, jul./dez., 2001. p. 460-482.

WELZER-LANG, Daniel. **Et les hommes?** Etudier les hommes pour comprendre les changements des rapports sociaux de sexe. Université Toulouse - Le Mirail, dossier d'Habilitation à diriger les recherches, 1999.

6. ELEMENTOS CENOGRÁFICOS

6.1 Questionário “Filhos de Afrodite” em 2017

Questionário relacionado ao grupo de dança contemporânea “Filhos de Afrodite”.

O objetivo principal deste é buscar informações relevantes a fim de elaborar o relatório final do projeto de extensão intitulado “O corpo do homem no palco da dança: implicações nas masculinidades e nas relações de gênero”. Algumas respostas podem vir a ser usadas também, no projeto de doutorado da Profa Ma. Adriana Nolibos Baccin, sendo sempre preservadas e respeitadas as identidades das pessoas as quais responderão a este.

Suas respostas são de grande valia à pesquisadora, bem como às instituições as quais aprovaram estes projetos. É se suma importância, não só as respostas, mas a sinceridade nas mesmas.

Desde já, agradeço a colaboração com as respostas, bem como, a participação e o envolvimento no projeto e no grupo de dança. Vocês fizeram parte de uma bela história sobre homens e a dança, no curso de Educação Física/Unemat – Câmpus Universitário “Jane Vanini”, em Cáceres-MT.

1. O que te motivou a fazer parte do grupo de dança composto apenas por homens?
2. Como era sua relação com os outros componentes do grupo?
3. Como você se sentia nos ensaios, nos bastidores das apresentações e nas apresentações?
4. Você sentiu alguma reação da plateia? Caso sim, quais foram estas reações?
5. Você lembra como foi escolhido o nome do grupo? Caso sim, explique-nos o porquê deste nome.
6. Você acredita que existe masculino e feminino? Caso sim, explique o que seria cada uma dessas categorias. E dança para homens e dança para mulheres, existe? Caso sim, quais seriam?
7. O que você pensa hoje, sobre homens e a dança, é o mesmo que você pensava antes de fazer parte do grupo? Por quê?
8. Você percebeu durante as apresentações, algum comentário ou “grito” da plateia sobre o corpo de vocês? Caso sim, quais foram as palavras escutadas?
9. Nos ensaios e nos bastidores, vocês faziam comentários sobre o corpo de vocês?

10. Por que você desejou permanecer no grupo ou, caso tenha desistido, quais foram os motivos?

11. Dentro dessas alternativas, em quais você se reconhece? Pode marcar quantas quiser.

12. Cor ou raça

branca preta parda amarela indígena

Renda familiar

de 1 a 3 salários mínimos de 3 a 5 salários mínimos de 5 a 7 salários mínimos

de 7 a 9 salários mínimos acima de 10 salários mínimos

Como percebe teu peso

muito acima do peso dito ideal acima do peso dito ideal no peso dito ideal

abaixo do peso dito ideal muito abaixo do peso dito ideal

Estrutura corporal (força muscular e desenvolvimento muscular)

Muito forte e/ou musculoso Forte e levemente musculoso Mediano sem muito desenvolvimento muscular e mediano em relação à força Fraco em relação ao desenvolvimento muscular e sobre ganho de força muito fraco em relação ao desenvolvimento muscular e de força

Idade

18 a 22 anos 23 a 26 anos 27 a 31 anos 31 a 35 anos 36 a 40 anos

Naturalidade

MT GO MG PR Outro estado brasileiro

Dança é:

manifestação artística manifestação cultural prática corporal expressão corporal

exploração do corpo em relação ao mercado

13. Você aprendeu algo com essa experiência? Caso sim, o quê?

Obrigada pela colaboração.

AT.TE:

Profa. Ma. Adriana Nolibos Baccin

Mai/2017.

6.2 Questionário “Filhos de Afrodite” em 2019

1. Em relação às masculinidades, você acredita que ela está diretamente relacionada aos homens? Por quê?
2. Quais seriam as características que a construção do masculino contém? Você se considera masculino?
3. Havia movimentos na coreografia apresentada pelo grupo “Filhos de Afrodite” que não se caracterizavam como masculino? Se sim, quais seriam?
4. Para você, a masculinidade está relacionada com a heterossexualidade? Por quê?
5. Você percebeu algum comentário em relação à raça entre os homens do grupo ou provindos da plateia?
6. Você acredita que existe ligação entre comportamento masculino e identidade racial? Explique-se.
7. Quando você pensa em homens dançando, o que vem à cabeça? Quais tipos de danças?
8. Haviam brincadeiras feitas por vocês nos ensaios? Quais?
9. Você concorda que homens negros são mais assediados em apresentações de dança? Por quê?
10. Há danças que representam melhor a cultura afro-brasileira? Se sim, quais?
11. Há danças, no Brasil, que representam o povo branco? Se sim, quais?

12. Sobre assistir um homem branco ou um homem negro dançando, o que você teria a falar?

13. Em algum momento dos ensaios ou apresentações você se sentiu incomodado com os movimentos da coreografia? Se sim, em qual momento? E em que frequência?

sempre

muitas vezes

algumas vezes

raramente

nenhuma vez

14. A plateia sempre se manifestava quando o grupo subia no palco. Você percebeu qual/quais tipos de reações/manifestações?

corpos corpos magros corpos “sarados”/malhados/“em forma”

corpos gordos corpos brancos corpos masculinos

corpos negros corpos brancos nenhuma dessas opções

outros Quais: _____

15. Faça um breve relato da sua experiência junto ao grupo de dança contemporânea “Filhos de Afrodite”:

Grata pela contribuição e crescimento. Vocês foram muito importantes durante todo esse processo.

AT.TE:

Profa. Ma. Adriana Nolibos Baccin

Mai/2019.

7 PÓS-CRÉDITOS: DIVAGAÇÕES E DEVANEIOS DE UMA DIRETORA DISLÉXICA

De hoje em diante, ao saber que serei doutora não há

Outra escolha senão a dedicação e o respeito ao que é público, não “só” por ter feito doutorado em

Uma universidade federal, de excelência, como as outras que fizeram parte das minhas formações, mas porque,

Todavia, talvez, seja a única chance de pensar a sociologia em

Organizações educacionais públicas de qualidade, antes que acabem com elas.

Resisto ao autoritarismo, machismo, racismo, classicismo, xenofobismo, ... vigente!

Ao chamado presidente não o considero e

Dou minhas palavras:

Organizarei eventos, palestras, escritas, passeatas, mutirões, projetos, o que for, contra este desgoverno, terás sempre minha voz e minha luta contra o momento político atual.

E, teremos negrxs nas universidades, sim. Mulheres em lugares/ e salários igualitários, sim; assim como a comunidade LGBTQ+ e, buscaremos por justiça social, porque

Militar pra mim é verbo.

Sou mulher, feminista, mãe e solidária às lutas sociais que sinto (e não sinto) diretamente por ser mulher branca, hetero, cis e escolarizada, mas tenho

Orgulho de fazer parte de movimentos de mulheres negras, dos sem-terra, sem-teto, etc...

Com muita resistência tenho certeza que poderemos ter tempos menos sombrios.

Inegavelmente, em algum(ns) momento(s) da história, erramos (muito!).

Outra chance e várias outras, teremos. Então,

Lutar é o que nos resta e nos fortalece,

Ou, resta-nos desistir... desobrigar-se... confesso que quase o fiz... de que adianta estar viva nesse mundo?... mas elxs ficariam muito satisfeits... uma a menos, não é? (elxs adoram isso!), mas aquelas que se solidarizam com a dor as injustiças, não; os meus/teus, não ficariam felizes...

Guardei minha dor e/ou carrego-na pra ter força para não esmorecer.

Idealize o mundo, mesmo que seja para loucos ou apenas utópico/ilusório. Busque igualdade e justiça, mesmo sabendo que não existirão.

Aos/às que acharam desnecessário esses desabaços, digo: aquela música, aquele momento que viveste, aquela pessoa que defendeste e que gostas e que te faz feliz, eles, os reações, não gostam, estarão contra ti, ou no mínimo, se pudessem, censurariam essa escrita, por isso ela já vale/valeu a pena.

Cáceres-MT, 05/12/2019, às 01h06min.