UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
DEPARTAMENTO DE ARTES CÊNICAS

PAULINA MARIA CAON

Construir corpos, tecer histórias
– educação e cultura corporal em duas comunidades paulistas

São Paulo

2008

PAULINA MARIA CAON

Construir corpos, tecer histórias
– educação e cultura corporal em duas comunidades paulistas

Dissertação apresentada ao Departamento de Artes Cênicas da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Artes Cênicas.

Área de Concentração: Pedagogia do Teatro
Orientadora: Profa. Dra. Maria Lucia Pupo

São Paulo

2008

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na Publicação

Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

Caon, Paulina Maria.

Construir corpos, tecer histórias – educação e cultura corporal em duas comunidades paulistas / Paulina Maria Caon; orientadora: Profa. Dra. Maria Lucia Pupo. - - São Paulo, 2008.

200 p. + 1 DVD: il.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas. Área de Concentração: Pedagogia do Teatro) – Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

1. Cultura 2. Corpo 3. Antropologia cultural e social 4. Comunidades I. Pupo, Maria Lucia II. Título

CDD 21ed. – 306

FOLHA DE APROVAÇÃO

Paulina Maria Caon

Construir corpos, tecer histórias – educação e cultura corporal em duas comunidades paulistas

Dissertação apresentada à Escola de
Comunicações e Artes da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de Mestre
em Artes Cênicas.
Área de Concentração: Pedagogia do Teatro

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.

Instituição:

Assinatura: _____

Prof. Dr.

Instituição:

Assinatura: _____

Profa. Dra. Maria Lucia Pupo

Instituição: ECA – USP

Assinatura: _____

RESUMO

A dissertação apresenta o resultado de estudos sobre os processos de educação corporal em duas comunidades de remanescentes quilombolas, Brotas (Itatiba – SP) e Praia Grande (Iporanga – SP). O foco da investigação foi a reflexão sobre a centralidade da experiência corporal na formação da *pessoa*. Para tanto, articularam-se durante o trabalho aspectos da observação em campo e elementos de estudos teóricos de diferentes áreas, como a antropologia cultural, a antropologia da performance, as teorias do corpo, a educação, a estética. O trabalho revisita conceitos já estabelecidos para iluminá-los por meio da experiência corporal observada em campo. Nesse sentido, a partir da apresentação das considerações sobre cada comunidade observada, emerge a categoria *mudança*, que pauta a primeira parte da reflexão final. Constitui contribuição da dissertação, em sua reflexão última, uma primeira formulação da pesquisadora para os conceitos de educação corporal, cultura corporal e memória corporal.

Palavras-chave: educação corporal, cultura corporal, memória corporal, antropologia, artes cênicas, comunidades.

ABSTRACT

The dissertation introduces the results of studies about the body education process inside two communities of *remanescentes quilombolas* (remaining afroamerican settlements): Brotas (Itatiba-SP) and Praia Grande (Iporanga – SP). The research focus was the reflection about the centrality of the body experience in the *person* formation. In such a way, I associate aspects of the field observation and elements of the bibliographic studies from different areas, such as the cultural anthropology, the performance anthropology, the body theories, the education, the aesthetic. The text reviews consolidated concepts, in order to illuminate them through the body experience observed in field work. In this sense, I introduce the reflection about each community observed, and from that the concept of *transformation* or *change* which rules the first part of the final reflection emerges. One of the contributions of the dissertation, in its last reflection, is my first formulation to the concepts of body education, body culture and body memory.

KEYWORDS: body education, body culture, body memory, anthropology, scenic arts, communities.

AGRADECIMENTOS

Agradecer cada um e cada uma, todos e todas é dever e necessidade, desejo de coração. A lista de apoios, pessoas, sorrisos, favores, vínculos, respaldo, gentilezas... quase infinita.

Agradeço primeiramente aos moradores e moradoras das duas comunidades. Sem eles meu trabalho não existiria.

Agradeço a Rosemeire Barbosa (*in memorian*), Manoel Barbosa, Ana Teresa Barbosa (Tia Aninha) pelo acolhimento inicial, introdução no Sítio Brotas, tantas conversas, depoimentos, entrevistas que me fizeram compreender um pouco mais de suas vidas. Ana Paula e Patrícia (Tita), pela concessão das entrevistas. A todas as mulheres e homens, Ana Amélia, Ana Maria, Ana Tercília, Renato, Sandra, Vera, que me permitiram participar de um pedaço da vida e da história do Sítio Brotas.

Agradeço a João Paulo de Almeida, quem primeiro possibilitou minha chegada até a Praia Grande, colocando-me em contato com sua gente, suas casas e sua história. Às minhas anfitriãs assíduas, Dona Dejair, Sr. Gabriel (*in memorian*), Nildinha e Andréia, Dona Clotilde (Tia Tide), pelo carinho, acolhimento dentro de seus lares, partilha do alimento, do cotidiano, com suas alegrias e desafios. Aos anfitriões pontuais: Dona Iracema e Sr. Manoel Moura, Dona Marina e Sr. Gentil. Àquelas e àqueles que me concederam entrevistas: Sr. Antônio, Dona Dejair, Dona Iracema, Dona Tereza, Sr. Domingos e Sr. Ubiratan (Bira) – a este agradeço especialmente pelas tantas vezes que foi barqueiro de minhas viagens e guardião nas caminhadas com a Bandeira do Divino Espírito Santo.

Agradeço o apoio da FAPESP (2007) e da CAPES (2008/2009), cujo financiamento viabilizou a realização da pesquisa.

Agradecimentos ao Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), especialmente na figura de Maria Ignez Marcondes e Patrícia Scalli dos

Santos, que viabilizaram meu estudo dos materiais disponíveis no Instituto, bem como o contato com o Sítio Brotas.

Agradecimentos à Prefeitura do Município de Iporanga, especialmente a Vamir dos Santos, primeiro contato local, parceiro e apoiador de minha empreitada no primeiro ano de pesquisa.

Agradecimentos à Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes e Departamento de Artes Cênicas. Especialmente aos professores que fizeram parte de minha formação e me acompanham há tantos anos: Prof. Antonio Januzelli (Janô), Profa. Jura Otero, Prof. Eudinyr Fraga (*in memorian*), Profa. Silvana Garcia, Prof. Luis Fernando Ramos, Profa. Maria Isabel de Almeida, Prof. Fabio Cintra, Prof. José Batista dal Farra (Zeba).

Agradeço aqueles docentes que foram interlocutores da pesquisa em seus diferentes momentos: Profa. Dra. Sílvia Fernandes, Prof. Dr. José Sérgio da Fonseca Carvalho, Prof. Dr. John Cowart Dawsey. Pelo interesse, carinho e estímulo no processo.

Agradeço especialmente à orientadora Profa. Dra. Maria Lucia Pupo, por acolher a pesquisa, pelo apoio, parceria e cuidadosa interlocução ao longo dos três anos de pesquisa. A convivência com ela é e sempre foi exemplo de conduta, ética e responsabilidade pedagógica desde a minha graduação.

Agradeço a Nereide Brunelli Tolentino pelo empréstimo da câmera filmadora, mais uma ação de suporte e parceria nos últimos anos.

Agradeço Lu Carion e Flávio, parceiros de trabalho e de caminhada, pelo empréstimo da filmadora durante a edição de vídeo.

Agradeço a Marina Bastos que topou a empreitada da edição e montagem do vídeo documentário da pesquisa, apesar de todas as suas contingências.

Agradeço a todos os amigos e amigas, companheiros de viagem, interlocutores espontâneos e indispensáveis no trabalho, no boteco, nas viagens, nos encontros. Verônica Veloso, Jade Percassi, Paulo Gilberto Bertoni (Paulão), Vitor Kawakami, Sandra Grasso, Anita Moraes, Marcel Novaes, Maria Julia Stella Martins (Maju), Tânia Pinheiro, Adriana Piva, Gabriel

e Lúcia, e todos aqueles que não caberão nas já exageradas três páginas de agradecimentos. Sem vocês a vida tem pouca graça.

Agradeço a Jorge Mello e Monika Von Koss pelas conversas aparentemente casuais que iluminaram minha reflexão.

Agradeço de coração a Patrícia Tolentino pelo apoio em todos os níveis, pelos ouvidos, pela paciência, pelas sopinhas, pelo companheirismo em cada etapa do trabalho.

Agradeço finalmente minha família, e em especial aos meus pais, Ivete Lazzarini Caon e José Roberto Caon, que, com seus caminhos e descaminhos, me abriram as portas e me incentivaram a ir para o mundo, ver o sol nascer, ver a gente que é dele e acabar reencontrando-os em tantos lugares de fora e de dentro.

SUMÁRIO

DAQUELA QUE VOS FALA	12
PARA COMEÇAR A CONVERSA.....	15
I – HISTÓRIAS DE CORPO E ALMA	
– corporalidade e devoção na Praia Grande.....	24
Ensaio fotográfico.....	25
1.1. Aproximando-se do <i>sítio</i>	33
1.2. A terra, o espaço e o tempo no corpo.....	38
1.2.1. <i>Da terra que modela o corpo, do corpo que modela a terra....</i>	39
1.2.2. <i>“Quem te ensinou a nadar...”</i>	45
1.3. A devoção e a festa no corpo.....	76
1.3.1. <i>Praia Grande e festas</i>	77
1.3.2. <i>O corpo da festa, o corpo na festa</i>	82
II – HISTÓRIAS DE CORPO E VOZ	
– corporalidade-oralidade no Sítio Brotas.....	102
Ensaio fotográfico.....	103
2.1. Aproximando-se do Sítio Brotas.....	110
2.2. A corp-oralidade como memória.....	117
2.2.1. <i>Um corpo narrador</i>	120
2.2.2. <i>O impacto da titulação como território de remanescentes quilombolas no discurso dos sujeitos – histórias contadas pelos seus diferentes a(u)tores</i>	132
2.3. Divertimento e resgate cultural	
– rotina, tempo e festa no Sítio Brotas.....	141

DAQUELA QUE VOS FALA

Olhar para trás é ver três anos de minha história imersos na história desses Outros de mim, tão singulares, tão impossíveis de alcançar em palavras, mas também tão próximos, tão surpreendentes raízes de onde minha própria história parece ter nascido. Se de um lado a idéia e os resultados da presente pesquisa são o sumo de meu percurso acadêmico, o melhor que tenho a oferecer hoje de minha reflexão, de outro essa trajetória foi uma jornada pessoal, um caminho de volta para casa, para a sombra ao pé das árvores, para o cheiro de fogão a lenha, para o sol forte da roça em que meus avôs viveram e que não conheci diretamente, mas trago na memória corporal que se manifesta a cada encontro com esse Outro, tão distante, tão próximo.

Para não retornar a um tempo longínquo, refaço em poucas linhas, parte da trajetória que me levou até essa pesquisa. Graduei-me em Artes Cênicas em duas etapas (bacharelado e licenciatura), dedicando-me ao estudo da conexão entre o fazer teatral e a educação. Parte de minhas preocupações sempre foi o impacto da experiência estética e artística na formação humana, assim como a possibilidade dessa experiência ser estendida a todos, ser uma capacidade de todos e não um privilégio de poucos. Por outro lado, durante a graduação, tive acesso a disciplinas que me possibilitaram experienciar uma reeducação corporal em dois eixos: a redescoberta de minhas possibilidades expressivas e a conscientização corporal. Naquele momento imaginei que essa experiência seria fundamental na formação de qualquer pessoa e que, talvez, uma outra educação corporal pudesse levar a uma outra sociedade! Outras formas de se apropriar de si mesmo, do mundo. Revolução (de dentro para fora...). Desde então, ficou guardada essa semente, intuição, *insight* que tentei levar adiante em alguns estudos, trabalhos, observações: parecia-me clara a correlação entre os diferentes tipos de conhecimento e experiência do sujeito sobre seu próprio corpo e o ser humano resultante dessas experiências e conhecimentos.

A experiência como atriz, em sete anos de investigação criativa junto ao OBARA – Grupo de Pesquisa e Criação, que se dedicou ao estudo dos princípios técnicos desenvolvidos por Klauss Vianna, compôs uma das partes desse *insight*. Conhecer as propostas desse educador, bailarino, diretor e experimentar seus

desdobramentos em minha própria criação construíram um solo fértil para a auto-observação e escuta, bem como para a observação e escuta de outros corpos.

Finalmente, minha conexão pessoal com as manifestações cênico-musicais da cultura popular foi o último fio que se entrelaçou para a formulação do presente projeto. Estar na rua acompanhando um bumba-meu-boi, uma roda de capoeira, uma roda de jongo era como me reconectar com memórias muito antigas, naquela nostalgia que mistura alegria e tristeza. Algo daquele universo complexo, feito de movimento corporal, tambores, fogueiras, pés negros, musicalidades, me pertencia sem que eu soubesse exatamente por quê. Afinal, apesar de interiorana, nasci e fui criada na urbanidade; a herança africana ou indígena escondida em algum lugar da genealogia familiar, revelada quem sabe pelo “pixaim” que emerge dos cachos dos cabelos. Não havia como explicar a mim mesma o transbordamento, a sensação de pertencimento que essas experiências causavam.

A vontade de perseguir tais origens me levou a começar uma pesquisa pessoal sobre essas manifestações, participando de festas populares em São Paulo e em outras localidades, até que me organizei para realizar uma viagem pelo Brasil. Foi a primeira oportunidade de perceber, como na pesquisa do mestrado, que quem viaja para fora, viaja para dentro também, que ir para longe parece ser um bom modo de reencontrar-se, redescobrir-se nas diferenças e semelhanças com esses Outros. Percorri algumas cidades ou lugarejos de nove estados brasileiros durante oito meses, observando diferentes experiências, antigas e recentes, de agrupamentos e assentamentos humanos com diversas manifestações culturais. Mulheres e homens, crianças e velhos, em viagens embarcadas por vários dias ou nas casas de palha e pau-a-pique no Maranhão, no calor insuportável do Macapá, nos giros incessantes do tambor de mina, na vida úmida e abafada de Belém do Pará, na musicalidade de cada fala e dos cantos ouvidos, na comida caseira dos “interiores”, a diversidade de corpos e corporalidades nos diferentes contextos saltava diante de meus olhos. Outras questões, correlatas às primeiras, surgiram durante essa viagem: alguns desses grupos gestavam e mantinham durante gerações certo tipo de educação corporal, por vezes paralela à educação formal, que caracterizava sua cultura e assegurava a manutenção a uma tradição. Qual seria o impacto dessa educação corporal, enraizada na tradição, na formação do grupo? Qual seria esse caminho entre o individual e o coletivo no processo de educação desses corpos?

Apresentar a reflexão resultante dos três anos de pesquisa de mestrado é de certa forma me reapresentar ao mundo (acadêmico, profissional, pessoal): uma Outra de mim, atravessada, transformada por aquilo que, pensei, seria um estudo sobre Outros. Acalentando e relembrando..., respirando sobre um turbilhão de experiências, leituras, mais experiências, mais leituras, propósitos “pré-meditados” e “pós-meditados”... Começar a escrever pareceu uma tarefa inalcançável. Como fixar sentidos sobre matéria tão efêmera e complexa como é a cultura e o corpo de grupos humanos sobre os quais ainda teria tanto a observar, compreender, refletir, rever e ainda assim continuar tendo apenas uma das tantas visões e interpretações possíveis sobre tais observações?

É com um profundo respeito a cada um e cada uma, a todos e todas que me acolheram em suas casas e comunidades, que inicio o registro dessa reflexão. As palavras darão conta da parte consciente e refletida da pesquisa. As imagens trarão ao leitor parte da dimensão pulsante, dinâmica e profunda da experiência “observadavivida”. Mesmo assim, tudo será apenas uma visão possível, uma faceta, uma inscrição daquilo que é móvel e passageiro.

PARA COMEÇAR A CONVERSA

O projeto “A educação corporal em duas comunidades de remanescentes quilombolas – cultura corporal e manifestação cênicas” teve por objetivo o estudo e a elaboração de reflexão sobre os processos de passagem do patrimônio corporal de geração para geração em duas *comunidades de remanescentes quilombolas* (ANDRADE, 1997) no estado de São Paulo, observando qual o papel da experiência estética nesse processo. O eixo da investigação foi a discussão da centralidade do corpo na experiência do mundo, interessando, especificamente, aprofundar os estudos sobre os modos de o corpo gerar linguagem e atribuir sentido à experiência.

As duas ações básicas do projeto foram o estudo teórico, que articulou leituras nas áreas de artes cênicas, antropologia, educação, teorias do corpo, e a pesquisa em campo, que ocorreu em Praia Grande, na cidade de Iporanga (extremo sul do estado de São Paulo) e em Brotas, na cidade de Itatiba (76km da capital paulista). O foco da pesquisa em campo foi a observação do corpo em diferentes situações coletivas ou individuais: situações de trabalho, brincadeiras infantis, preparação e realização de festas religiosas (com suas manifestações cênicas).

Dois eixos metodológicos pautaram a pesquisa em campo. A *observação participante* (BRANDÃO, 1999, 1989, 1985, 1979, 1978; SILVA, 1998 e outros), que orientou parte de minhas condutas e de minha inserção nas situações de campo. Nessa literatura pude acessar um quadro de transformações e debates sobre a própria prática etnográfica na contemporaneidade. Nesse quadro, além das discussões sobre o posicionamento e *status* do antropólogo na formalização e autoria de seus textos (GUTERRES, 2003; CARVALHO, 2001; MARCUS, 1991), também ficou clara a instabilidade do trabalho etnográfico.

[...] diante do fluxo ininterrupto dos múltiplos significados que marcam o que as pessoas fazem e dizem, o antropólogo estará sozinho, munido apenas de sua sensibilidade e intuição para decidir quando e quais sinais, falas, eventos... privilegiar em sua tentativa de “reconstruir a realidade”. (SILVA, 1998: 58).

O outro eixo metodológico foi a observação do corpo propriamente dito, dos padrões de movimento, dos diferentes corpos e suas interações com o ambiente, para o que dialoguei constantemente com as abordagens anatômico-estruturais dos

sistemas de trabalho da área da educação somática (VIANNA, 2005; BERTAZZO, 2004; RODRIGUES, 1997). Durante todo o tempo, a observação esteve contaminada pelo meu próprio percurso como atriz, que experienciou tais abordagens, o que delimitou minha possibilidade e capacidade de observação desses corpos.

Não é demais lembrar o leitor que sou mulher, branca, de cabelos ruivos, “estrangeira” e “estudada”, inserida em contextos de grupos que seriam descritos pelo IBGE como pardos ou negros, com alto índice de analfabetismo e trabalhadores precários da sociedade contemporânea. Essas condições da produção dos dados etnográficos (SILVA, 1998) delimitaram minha reflexão e a construção de um texto condizente com a experiência vivida.

O contexto dinâmico de todos os elementos que compõem a pesquisa (o encontro etnográfico, a vida dos grupos, assim como o corpo) a transformaram em uma experiência desafiadora, exigindo da reflexão aquela flexibilidade adaptativa característica do próprio corpo: sintetizar diferentes experiências atualizando-as em suportes diversos na elaboração de conhecimentos, formular sentidos e fixá-los em palavras, partindo de uma matéria-prima instável e efêmera. Partilho um pouco mais esses desafios nas próximas seções dessa introdução.

O campo de estudos

Estudar a corporalidade nesses grupos significou me deparar com questões filosóficas e antropológicas antigas. Uma delas é o debate clássico sobre a relação entre natureza e cultura. Minhas observações em campo, assim como a bibliografia contemporânea levantada, reafirmam a visão da cultura humana como fenômeno biológico e corporalmente enraizado, no qual há condicionamentos recíprocos entre as condutas filogenéticas e ontogenéticas (GREINER, 2005; MATURANA E VARELA, 2001; GEERTZ, 1980; BLACKING, 1977).

Outro elemento fundamental e condicionante na constituição de uma cultura corporal, observado nos grupos em questão, é nomeado de forma diversa por diferentes autores: *contexto* (GREINER, 2005; KATZ, 2005), *ambiente* (MATURANA & VARELA, 2001) ou uma *gramática do mundo* (VIEIRA, 2005). O contexto ou ambiente, termos que assumo durante meu texto, é o elemento com o qual o ser humano interage incessantemente e que não determina suas ações, mas

desencadeia transformações *determinadas* pela estrutura do sistema que é o corpo humano (MATURANA & VARELA, 2001). De modo que “[...] o que leva um sistema além de si mesmo é precisamente o que ele exclui, aquilo que o desestabiliza. O que estava fora, à margem, é internalizado e instaura de algum modo a reorganização sgnica.” (GREINER, 2005: 87).

Esse processo de constante troca entre corpo e ambiente o contexto e o ponto de partida para a reviso dos modos de gerar conhecimentos pelo ser humano, de uma base abstrata e racionalizada para um processo enraizado no corpo (*embodied*), mais precisamente, para alguns autores, no sistema sensrio-motor. Se antes, apenas para os primeiros passos da formao da criana se previa uma *fase sensrio-motora* (MOREIRA, 1983), na qual o ato mental se desenvolveria a partir do ato motor (DIAS, 1996), em minha pesquisa, como na literatura pesquisada, o sistema sensrio-motor compreendido como base de toda percepo e significao da experincia no mundo.

A cincia contempornea elucida que seres humanos so criaturas da carne... Ns somos a casa e no moramos nela. O que experimentamos e como damos sentido ao que experimentamos depende do tipo de corpos que temos e do modo como interagimos com os ambientes que habitamos. atravs das interaes corporais que vivemos no mundo e atravs do corpo que somos aptos a entender e agir no mundo com graus diversos de sucesso. Isso tudo vem antes da linguagem. Primeiramente, no dependemos de proposies e palavras, mas de formas de entendimento enraizadas nos padres de atividade corporal. Razo e conceituao esto embasadas na incorporao, quer dizer, nas orientaes do corpo, nas manipulaes e movimentos do modo como as aes so postas no mundo. (GREINER, 2002: 114).

Do ponto de vista de minhas observaes em campo, assim como de minha abordagem sobre essa bibliografia, a formao da *pessoa* (MAUSS, 2003) se d na interao constante entre corpo-ambiente e entre corpo-corpo. A educao corporal das novas geraes se pauta nessa experincia corporal, a partir de uma oscilao constante entre as snteses singulares que cada corpo realiza nessas interaes e a estabilizao de uma cultura corporal coletiva, um mundo comum partilhado no grupo (ARENDT, 1979). Nesse processo se constitui a *pessoa*, como sujeito nico e ao mesmo tempo fruto da cultura (GEERTZ, 1989).

O ltimo elemento conceitual relevante para a compreenso de minhas observaes em campo foi a *experincia*. Ao longo da pesquisa, a observao desse *corpo vivo*, fenomenal (MERLEAU-PONTY, 1999), assim como essas

situações de interação entre corpo-ambiente e corpo-corpo que desencadeiam os processos de educação corporal foram por mim identificadas ao fenômeno da experiência. É um conceito já estudado por diferentes autores, que interessou à pesquisa por seu enraizamento na vida fenomênica do *corpo vivo*. Na experiência se sedimentam repertórios já apropriados pelo corpo, que são evocados na situação presente, assim como se geram novos repertórios e conhecimentos por meio da interação do corpo com tais situações no aqui-e-agora. De outro lado, sob esse conceito, na abordagem de Benjamin (1994), por exemplo, está assentado um processo histórico de apropriação de certos domínios da experiência por um grupo social ou uma sociedade inteira. Ou seja, de certo modo, a estabilização e a permanência relativa de certas maneiras de compreender o mundo se desenrolam no fluxo das experiências desse grupo. Por fim, durante a pesquisa, tal conceito foi mais uma vez iluminado pela percepção de sua natureza incorporada (*embodied*). Ou seja, a experiência não ocorre ou é processada pelo pensamento abstrato, mas é um fenômeno enraizado no corpo, cujas elaborações se dão simultaneamente em níveis conscientes e inconscientes.

Visto desse modo e resgatando Benjamin (1994), nos diferentes textos que ora apresento (escrita, imagens), frutos da experiência em campo, pretendo demonstrar que o trânsito de padrões de movimento de geração para geração pode ser outra visão possível, uma outra *narrativa*, não somente oral, sobre a qual se assentam os processos de atribuição de sentido à experiência, bem como de formação do sujeito, que tece memória e história.

A tessitura da reflexão, a tessitura do texto

Refletir sobre a educação corporal a partir da observação de dois grupos humanos com suas diferenças culturais apresentou diferentes desafios. O primeiro deles foi realizar a pesquisa sem deixar que ela se “enquadrasse” em alguma disciplina específica e ilusoriamente isolada. O entrelaçamento de áreas como a antropologia, as teorias do corpo, a filosofia do conhecimento, a estética, a educação, os estudos da *performance*..., transformou a investigação em um exercício contínuo de sustentar a tensão entre as áreas, de permitir que pesquisadora e “objeto” de estudos fossem complexos. Complexidade oriunda do que é vivo, móvel, efêmero.

Um segundo desafio foi a natureza desse “objeto” de estudo, qual seja, a educação corporal, o corpo dos grupos observados, na dimensão da corporalidade dos indivíduos e da cultura corporal local, coletiva. Minha capacidade de observação e o registro em cadernos de campo certamente não dariam conta da efemeridade do objeto e isso apenas se confirmou ao longo das viagens de campo, de modo que experimentei, ao longo da pesquisa, diferentes maneiras de realizar registros audiovisuais: fotografias, “posadas” ou não por aqueles que foram fotografados, filmagens do fluxo de ações do cotidiano ou de uma ocasião especial (rituais, festas etc.), filmagens de entrevistas ou ações pré-combinadas, ou seja, feitas especialmente para meu registro. Por trás de todos esses casos, reafirmou-se a singularidade do “objeto” de minha observação: o caráter *fenomenal* do *corpo vivo* (MERLEAU-PONTY, 1999), assim como o caráter processual da educação e da cultura corporal.

O terceiro desafio, dentre muitos, que cito nessa introdução e é decorrente do anterior, foi a dificuldade em encontrar referências teóricas para a análise e “verificação de resultados” em uma pesquisa dessa natureza. Se meu “objeto” de estudos foi o *corpo vivo*, a análise daquilo que foi observado foi feita por meio dos suportes que podem versar sobre essa corporalidade, gerar um discurso sobre ela, como já foi dito: a escrita, a imagem, o audiovisual, com suas contingências. O primeiro, a escrita, consegue trazer apenas frações das maneiras como pesquisadora e pesquisados representam o corpo e a educação corporal experimentada ao longo da vida. Outras partes da experiência ficam “perdidas”, são descartadas, seja pela escolha daquelas considerações que mais interessam para o texto final, seja por que ficam escondidas sob a elaboração corporal como um todo, nem sempre emergindo para o nível da consciência. A imagem e o audiovisual foram os caminhos alternativos para a apresentação desses resultados, pois mantêm relativamente íntegro o objeto de estudo, a saber, o corpo em sua globalidade e complexidade (forma animada, movimento, espacialidade): neles é possível vislumbrar as formas, as diferentes dinâmicas, movimentos, “sotaques”, musicalidades, contextos em que vivem os grupos observados.

Ainda assim, prevalecem pelo menos duas (senão muitas mais) contingências incontornáveis e, quem sabe, desejáveis numa pesquisa dessa natureza: de um lado, o recorte de meu olhar e o recorte da câmera (nas imagens que compõem o trabalho) que delineiam uma visão e interpretação sobre as realidades observadas,

assim como um conceito que se revela nos enquadramentos ou na edição/montagem das imagens, mesmo que minha operação desse “maquinário” tenha sido mais intuitiva do que escolhida por parâmetros conscientes, estéticos ou profissionais. Esses recortes manifestam o modo como realizei a apropriação dos materiais levantados na observação em campo. De outro lado, há a contingência inerente ao “objeto” de minha observação, na efemeridade apontada há pouco, assim como na interação com a pesquisadora. O corpo, assim como as relações entre corpos nos grupos observados são dinâmicos e mutáveis, de modo que tudo que vi foi apenas uma entre infinitas maneiras de ordenação e manifestação da cultura corporal desses grupos no presente de cada situação. Mais ainda, foi o modo como o grupo se permitiu ser visto e me permitiu ver. A presença da pesquisadora já relativiza a espontaneidade da vida cotidiana, delimitando certa dose de *performance* na atitude daqueles que são observados e daquela que observa; na presença de objetos tecnológicos, como câmeras fotográficas e filmadoras, ainda outras nuances passam a fazer parte da interação. Como afirma Vagner Gonçalves da Silva (1998), ligar a câmera, muitas vezes, significa “desligar” um fluxo de ação relativamente espontânea.

As considerações resultantes de minha observação em campo, portanto, são apenas uma *inscrição* (GEERTZ, 1998), um modo de fixar sentidos sobre as situações observadas, que dá estabilidade temporária a um material mutável, possibilitando a efetivação de uma reflexão acadêmica. Assim, reafirmando alguns dos estudos que fazem parte dessa pesquisa, não há “a” realidade, experiência e verdade **unívoca** a ser alcançada ou, sequer, descrita; há, sim, as experiências corporais desses grupos e a minha experiência corporal, vivida profundamente em campo, que se expressam no presente trabalho por meio de representações que, também elas, não abarcam a totalidade da experiência.

É raro nos trabalhos acadêmicos que se explicitem as razões de certas opções no que se refere à construção desses “textos finais” (SILVA, 1998) como o é uma dissertação de mestrado. Mas me utilizo desse procedimento para enfatizar a pertinência das últimas considerações: na execução da pesquisa, alternei viagens para ambas as comunidades, que têm características muito diferentes entre si, diferentes de meu contexto de vida atual, mas por vezes semelhantes à minha própria história pregressa ou de meus ancestrais. Assim, distanciar-me desse universo para compreendê-lo como constructo cultural foi um exercício árduo, ainda

que fértil. Por isso, escolhi apresentar o material etnográfico de Praia Grande e Brotas separadamente, honrando a inteireza de cada grupo social observado. Além disso, inicio pela apresentação da comunidade mais distante, geográfica e culturalmente, tanto no texto escrito, quanto no audiovisual¹. Com essa proposta de apresentação do trabalho, pretendi criar para o leitor um espaço simultaneamente didático e criativo na leitura do texto, a partir do qual ele também poderá formular suas próprias questões e conexões entre as duas situações observadas, bem como perceber os processos de construção da cultura corporal em cada experiência na sua integridade.

O primeiro capítulo aborda alguns elementos da observação realizada em Praia Grande. Na primeira seção desse capítulo apresento uma breve história da formação do bairro, assim como da construção da relação entre a pesquisadora e o grupo. A segunda seção, intitulada “A terra, o espaço e o tempo no corpo”, é o centro do capítulo, no qual optei por partilhar elementos da observação do corpo e da educação corporal, me valendo dessas categorias (corpo, espaço e tempo) como norteadores da reflexão. Nela formulo considerações sobre a relação corporal desse grupo com a terra, com seu ambiente e com os outros corpos. Para explorar a relação com o espaço, centralizo o texto na descrição do *sítio*, como núcleo da vida dos moradores de Praia Grande. Especialmente para abordar a passagem de padrões de movimento e sentidos entre os corpos, escolhi elaborar uma espécie de inventário comentado de algumas ações corporais que marcaram minha observação. Nesse modo de organizar o texto, emergiu certa dimensão histórica.

Benjamin nos remete aqui [no prefácio sobre o Drama Barroco] à noção clássica de história naturalista, que retoma o termo grego de história [...], um termo que designa uma atividade de exploração e de descrição do real sem a pretensão de explicá-lo [...] A história repousa numa prática de coleta de informações, de separação e de exposição de elementos, [...] mais aparentada àquela do colecionador [...] do que àquela do historiador no sentido moderno que tenta estabelecer uma relação causal entre os acontecimentos do passado. (GAGNEBIN, 1999: 09-10)

A última seção desse capítulo explora um dos elementos desse inventário, a saber, a festa, como *fato social total* (MAUSS, 2003) e como espaço de manifestação da experiência do sagrado e de um repertório corporal específico dessas ocasiões em Praia Grande.

¹ O vídeo *Construir corpos, tecer histórias – imagens de uma pesquisa* se encontra ao final deste volume.

O segundo capítulo é composto pelas considerações sobre a observação realizada em Brotas, dividindo-se basicamente em três seções. A primeira seção apresenta sinteticamente a formação do Sítio Brotas, assim como a construção da relação de pesquisa. Na segunda seção, levanto elementos da corporalidade do grupo, revisitando a discussão sobre a relação entre voz e corpo que surge da presença marcante de um *corpo narrador* em Brotas. Nela também emerge a necessidade de abordar, mesmo que brevemente, os agenciamentos entre a Associação Cultural Quilombo Brotas e outras instituições e agentes que estão implicados na formulação dessas narrativas pelos moradores do sítio. Para a construção do texto dessa seção, optei pelo paralelismo de histórias e vozes (dos moradores de Brotas, da pesquisadora, de autores), num processo de montagem da reflexão. Essa escolha também remete a um pensamento em constelação ou a uma pletora, como agrupamento de elementos que não estabelecem relações causais ou harmoniosas entre si, mas sim tensões das quais emergem outros sentidos. Por fim, na terceira seção, abordo as situações de festa e de expressão artística do e no sítio, explorando seus impactos na cultura corporal do grupo.

A última parte do texto, intitulada “Para amarrar os últimos fios – observando nuvens de sentido, tecendo conceitos”, expressa uma síntese das contribuições teóricas que a análise das experiências em campo engendrou, dividida em dois tópicos: uma reflexão sobre a categoria *mudança*, surgida da pesquisa, e outra sobre o conceito de educação corporal. O primeiro, de algum modo, ressitua os grupos observados na dimensão mais ampla da sociedade contemporânea, para refletir sobre algumas questões emergentes da observação em campo. O segundo retoma o aspecto mais teórico do projeto, propondo a reflexão e um deslocamento de olhar sobre os conceitos que pautaram ou emergiram na pesquisa, quais sejam educação corporal, cultura corporal e memória corporal.

Ao leitor desejo uma boa viagem.

I – HISTÓRIAS DE CORPO E ALMA
– corporalidade e devoção na Praia Grande

ENSAIO FOTOGRÁFICO

1

2

3

4

5

6

7

9

10

11

12

13

14

15

16

17

8

19

20

21

1.1.Aproximando-se do sítio

Praia Grande é uma das comunidades de remanescentes quilombolas do Vale do Ribeira, dentre outras dezessete reconhecidas até hoje. Situa-se a sudoeste de Iporanga (uma das cidades do Vale no extremo sul do estado de São Paulo). Antes de ser titulada, Praia Grande já era conhecida por esse nome, como um dos bairros rurais de Iporanga que margeiam o Rio Ribeira do Iguape.

Vale do Ribeira, segundo o documento *Olhares Cruzados – visões e versões sobre a vida, o trabalho e o meio ambiente do Vale do Ribeira*, produzido pelo Instituto Sócio-ambiental (ISA), é um nome metafórico para uma grande região que inclui vários municípios em áreas interioranas e litorâneas. A antropóloga do Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) responsável pelo Relatório Técnico-científico (RTC) sobre a comunidade escreve: “[...] razões históricas, dificuldades de acesso e condições naturais adversas às atividades econômicas garantiram até hoje um relativo isolamento do Vale e a preservação dos recursos naturais.” (ITESP, 2002: 13)

A formação da cidade de Iporanga e do bairro de Praia Grande tem um cruzamento histórico que remete a uma face de um holograma da formação histórica de diversas cidades brasileiras: a invasão dos colonizadores destrói e assimila a cultura indígena, segue trazendo os negros africanos para a escravidão pelo trabalho. Os negros, fugidos ou libertos, encontram resquícios de populações indígenas, trocando também padrões de sua cultura. Em meio a tal processo conturbado, europeus, indígenas e negros geram, juntos, um terceiro elemento, uma cultura entrelaçada e contraditória, que é o substrato da formação cultural brasileira. Pequenas vilas que mais tarde se transformam em cidades são fundadas a partir desse “encontro”, talvez melhor descrito como *encruzilhada*, como elabora Leda Maria Martins:

Na tentativa de melhor apreender a variedade dinâmica desses processos de trânsito sógnico, interações e interseções, utilizo-me do termo encruzilhada como uma chave teórica que nos permite clivar as formas híbridas que daí emergem (cf. Martins, 1995). A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos

inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim. (MARTINS, 2003: 70).

Segundo o RTC do ITESP, a ocupação da região de Iporanga teria se iniciado por volta de 1531, dizimando territórios indígenas. Os primeiros registros da exploração de ouro nesses territórios são de 1576, quando se forma o Garimpo de Santo Antônio. Até o declínio do ciclo do ouro paulista (pela descoberta das Minas Gerais), a proibição do tráfico negreiro (1850) e a Lei Áurea, sucessivas fugas de negros e compras de liberdade teriam ocorrido. Dizem esses documentos e os depoimentos dos moradores que tais negros fizeram muitas incursões para o *sertão* – “rio-acima” ou mata adentro. O termo *sertão* é muito utilizado na literatura sobre o assunto, mas, além disso, é palavra corrente ainda hoje entre os moradores da comunidade, referindo-se, sobretudo, a bairros ou “*capuavas*”, “*matos*”, para os quais não há acesso por estradas, mas somente por rio ou trilhas. A região de Praia Grande, naqueles tempos, era considerada *sertão*, visto que só poderia ser alcançada a pé, por matas ainda mais fechadas do que as de hoje, ou por canoas de madeira, a remo. Hoje o trajeto ainda é realizado por algumas canoas, mas também pelos barcos a motor, facilitando o percurso; mesmo assim, são recorrentes as histórias de acidentes e mortes no rio.

A ocupação legal do território hoje pertencente à Praia Grande teria ocorrido por volta de 1860, quando também se deu a compra das terras após o fim da escravidão. “A presença indígena se tornou referência para as comunidades do Vale, principalmente para as populações negras que se apropriaram dos conhecimentos indígenas sobre relevo, técnicas de pesca e agricultura itinerante.” (ITESP, 2002: 15). As primeiras famílias a ocuparem o território, os Corimba e os Moura, iniciaram lavouras domésticas, pequenas manufaturas de arroz, feijão, farinha, rapadura e cerâmica (esta última só possui vestígios atualmente), além de criações de animais, que até hoje são a base da subsistência da maioria das famílias no bairro. Nos tempos antigos, já havia o escoamento do excedente de produção do bairro para a cidade de Iporanga e localidades no Paraná, cuja fronteira está bem próxima. Atualmente, tal escoamento ainda ocorre, mas com dificuldade muito maior do que a documentada historicamente no RTC, provavelmente pelo

relativo crescimento, facilidade da comunicação e comércio de Iporanga com outras cidades da região sul do estado.

Pessoalmente, cheguei às *comunidades quilombolas* do Vale do Ribeira por meio de um cartão de visitas da Secretaria de Turismo de Iporanga. Visitando a feira de artesanatos do evento “Revelando São Paulo” em 2003, conheci algumas mulheres da comunidade de Ivapurunduva (Eldorado) e, naquela ocasião, guardei o cartão, curiosa pela possibilidade de conhecer essa região e entender o que seriam exatamente tais “comunidades de remanescentes quilombolas”. Em 2006, com o projeto de pesquisa aprovado, usei aquele mesmo cartão para tentar o contato com a Prefeitura de Iporanga e pedir autorização e auxílio para conhecê-las. Funcionários da prefeitura, bem como alguns moradores da Praia Grande, viram na parceria de pesquisa um braço a mais para a elaboração de projetos e busca de recursos materiais para a implementação de ações de “desenvolvimento” para a comunidade ou para a região, considerada a mais pobre do estado de São Paulo. Nesse eixo, cuja reflexão poderia gerar outra pesquisa de igual profundidade, se constituiu um dos acordos da relação: eu os ajudaria na escrita de projetos enquanto realizasse o estudo para o mestrado, cujo tema, ainda hoje, parece soar um pouco abstrato para o grupo. Com a convivência, o aspecto que mais se esclareceu para o grupo foi o fato de eu estar investigando aspectos da cultura e da tradição em Praia Grande e menos especificamente o conceito de cultura corporal.

A primeira visita ao Vale do Ribeira enche os olhos de qualquer viajante. Os recortes do relevo desvelam a presença exuberante da Mata Atlântica, rara no Brasil devastado da atualidade. Evoco o assombro, de deleite e espanto, que tais paragens devem ter causado aos primeiros europeus que dele se aproximaram. Somado a isso, minha primeira visita a Praia Grande, que motivou fortemente minha escolha, foi regalada pela coincidente realização de uma *romaria*. Uma família pagava uma promessa pelo retorno da saúde de seu neto, com uma novena e uma noite de danças para São Gonçalo – esse conjunto de atividades é que é denominado *romaria*.

Alguns moradores e seus parentes já estiveram ou estão em cidades maiores do estado de São Paulo ou do Paraná, em busca de outras formas de sobrevivência. A saída do bairro é uma das oportunidades marcantes, observo, para que haja um movimento de ressignificação de sua própria história e de seus territórios. Assim fala

Dona Clotilde (Tia Tide), uma das anciãs da comunidade, sobre sua experiência de mais de dez anos em São Paulo:

Eu gostei de morar em São Paulo... Eles queria que eu ficasse, eu que não quis. Não quis ficá por causa que... (...) porque achei que na casa da gente é a coisa mais mior, né; não tem nada que na casa da gente... Pode tê a maior beleza, né, na casa dos outro, porque, tudo mundo dizia: “Ah! Você não vai acostumá... Onde é que já se viu... acostumá naquele sitião de vocês, naquele matão lá, nessa casa chique que você véve...”, né. Casa chique, mas não é nada meu... ih (risos). Eu falava preles, né, casa chique, mas não é nada meu... Eu vim embora mesmo. Me acostumei fácil... Trabalhava na roça bem mesmo. (Tia Tide)²

Um dos filhos de Dona Dejair, empregado numa cidade próxima, em uma visita a Praia Grande me contou que conhece amigos que saíram da comunidade para encontrar o alcoolismo e a morte em outras cidades, nessa busca por trabalho e por experiências diferentes da vida rural do *sítio*. Em qualquer caso, as idas e vindas ao bairro ou uma saída definitiva são movimentos que engendram a formulação de outras percepções dos moradores sobre sua própria história, na comunidade e fora dela. Como afirma C. Greiner (2005), os elementos que estão *à margem*, que são desconhecidos, são o fundamento para o movimento, para a reorganização do sistema já constituído (corporal, cultural, histórico). Este será um aspecto relevante para a reflexão sobre o próprio conceito de educação corporal que estou buscando formular e será abordado mais adiante no trabalho.

O relativo isolamento do Vale, citado há pouco, se agrega ao relativo isolamento do próprio bairro de Praia Grande, pelos cinquenta minutos de barco que o separa de Iporanga. Um modo de vida rural e de séculos passados, as casas de pau-a-pique ou de madeira, os *tráfegos* de farinha, as cozinhas de *teipa*³ separadas da casa, os animais de terreiro soltos nos quintais e, por vezes, nas cozinhas, convivem sistematicamente com os rádios a pilha ou elétricos (alimentados por poucas placas solares), os fogões a gás, as imagens de cantores atuais nas paredes e outros objetos da sociedade de consumo contemporânea. Eles atualizam a interação e apropriação, que sempre ocorreu, entre o bairro e a cidade. O contexto ambíguo se torna oportuno para o historiador benjaminiano – passado e presente estão tramados pelos moradores num complexo tecido; a observadora “externa” é

² Transcrição de entrevista realizada em 03-07-07.

³ Ou *taipa*, um dos nomes utilizados para o fogão a lenha.

convidada cotidianamente a fazer o movimento proposto por Benjamin: explodir o *continuum* da história para repensar e ressignificar o presente (BENJAMIN, 1994).

A convivência, gradativa e esparsa, com Praia Grande foi um dos aspectos mais desafiantes da pesquisa, pois ela se soma à ocupação esparsa que o grupo faz do território, o que gerou uma sensação constante de dispersão. Cada viagem era como um recomeço, ainda que alguns laços tenham se estreitado a cada reencontro. Também chamam a atenção nesse contexto as possibilidades e impossibilidades da sobrevivência de um senso de grupo ou de comunidade no bairro. Além da complexidade teórica envolvida nesse debate (antropológica e sociológica, por exemplo), há essa dimensão concreta, da geografia territorial e humana da Praia Grande.

Conheci o bairro após a titulação como remanescentes quilombolas. A palavra comunidade, com seus desdobramentos, circula nas bocas de alguns moradores, sem que eu tenha conseguido nesse tempo perceber os limites entre um linguajar local e a fabricação de um discurso introduzido e relido ou conveniente para ser utilizado na atualidade. Ainda assim, é interessante destacar, independentemente da utilização feita pelo grupo dessa palavra, que há uma rede de laços de parentesco, trocas simbólicas, de bens e serviços que transpõe a distância e dispersão dos moradores, por vezes mergulhados durante semanas nos trabalhos agrícolas familiares, e os reúne física e culturalmente, construindo o espaço propício para que eu os veja como uma comunidade – no sentido de um grupo que partilha de certos *entendimentos* sobre o mundo, de reciprocidades e vínculos que são o ponto de partida de sua experiência (BAUMAN, 2003).

1.2. A terra, o espaço e o tempo no corpo

“Pode-se falar, assim, na dimensão territorial ou na ‘lógica do lugar’ de uma cultura... Nela, o território e suas articulações sócio-culturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações.” (SODRÉ)

É um corpo com a terra, um corpo na terra o que se encontra em Praia Grande. Os moradores se movem entre construções, grandes ou pequenas, de terra, trabalham na terra (seja com os animais, seja com o plantio e colheita, seja com os fogões a lenha feitos de terra), colocam dentro das casas os frutos da terra. A relação entre espaço e corpo é imbricada e dela se desdobra a cultura corporal do grupo, transformando o espaço em *lugar* (MENESES, 2002; SODRÉ, 1988), com todas as suas significações.

A temporalidade é vivida a partir de outros ciclos e calendários. Há o tempo de roçar, plantar, colher e beneficiar a colheita (“maiar” o feijão, abanar, pilar o arroz) e há o tempo em que a terra está fazendo seu próprio trabalho; então, pode haver o tempo de simplesmente estar em casa e viver os afazeres que dela surgem: “barrer o terrero”, cozinhar, puxar água (os que precisam), trançar a taquara (os que sabem), guardar os dias santos, fazer a reza, ajudar na cozinha da escola, cuidar dos filhos, receber o vizinho, o pai, o “padinho”, tocar a viola, tomar a pinga... Há o tempo dos homens e o das mulheres. Há um tempo distendido, há tempo para o vazio e há tempo para receber a pesquisadora forasteira, mesmo que com reserva, contar histórias para ela (que gosta de ouvir), fazer charadas, saber, rir, espantar-se de suas diferenças. Nesse outro tempo é que se vive a corporalidade e que vejo tais corpos transitando pelas casas, se encontrando nos terreiros, trabalhando, saboreando a sombra ou o sol da tarde.

É sobre esses elementos, entrelaçando minha voz à dos moradores e às imagens já apresentadas, que me debruço agora.

1.2.1. Da terra que modela o corpo, do corpo que modela a terra

Desde as primeiras viagens a Praia Grande, o trabalho na terra se mostrou o elemento definidor da cultura corporal na comunidade. Seja pelo repertório de movimentos ligados aos afazeres agrícolas e domésticos, seja pela musculatura bem trabalhada, colunas eretas, mãos e pés proeminentes, marcados pela relação com o espaço, a terra e os trabalhos a ela articulados são o eixo do diálogo do corpo dos moradores com o meio ambiente: “[...] a informação que chega se torna corpo em negociação com as informações que lhe antecederam naquele corpo. [...] O movimento dá ao corpo a forma. Nossos gestos modelam nosso esqueleto.” (KATZ, 2005: 109 e 114). Por isso também, o espaço, em sua concretude, não é um simples pano de fundo sobre o qual passeiam esses corpos, mas é um interlocutor constante que modela e é modelado pelos moradores da Praia Grande.

A primeira categoria importante para se compreender essa interação “terra-corpo” é a do *sítio*. O termo “[...] pode designar todo um bairro rural de origem camponesa [...]” (WOORTMAN, 1983:175), entretanto, e mais ainda nesse caso, “[...] designará, então, aquela parcela onde se localiza a casa, parcela essa que geralmente foi o ponto de partida, por herança, das terras de um camponês.” (WOORTMAN, 1983:175).

É muito comum na fala dos moradores e moradoras de Praia Grande a palavra *sítio*. Ela expressa a porção de terra que a família ocupa, com sua casa, terreiro, roças, criação de animais, às vezes um tráfego de farinha ou uma moenda de cana; circundando todos esses elementos, a mata nativa, o rio ou uma encosta de montanha é a moldura da “parte que cabe” a cada família – moldura que, simultaneamente, propôs essa ordenação e foi adaptada pelos moradores para servir como tal. Também é comum a utilização desse termo pelo fato de muitas famílias possuírem casas na cidade de Iporanga, assim, o *sítio* se opõe à *casa* na cidade. Ao contrário do que ocorre nas áreas urbanas, a casa na cidade se caracteriza pelo abrigo passageiro, quando há necessidades médicas, comerciais ou religiosas que levam a família ou parte dela até lá. O *sítio* é o lugar da vida efetivamente, do cotidiano, do trabalho e produção do sustento, da religiosidade e de parte das festas, religiosas ou não.

Citei anteriormente que a comunidade efetivou uma ocupação esparsa de seus territórios, de modo que há apenas algumas situações de vizinhança realmente próxima. Nesse contexto, cada *sítio* se organiza de modo singular, não sendo possível que uma descrição cubra as diferentes escolhas das famílias.

Para explicitar as complexas relações do corpo com esse espaço, farei uma descrição da constituição de um dos *sítios* familiares e dos trabalhos articulados aos seus diferentes espaços. Utilizarei como exemplo o *sítio* de Dona Dejair, uma de minhas anfitriãs mais assíduas durante a pesquisa: uma casa de madeira com três quartos (dois dos quais se abrem para a cozinha), uma sala e uma cozinha, com fogão a gás. A janela da cozinha se abre para uma face do terreiro, de onde se avista um lago; através dela são jogados restos de comida e do preparo de vegetais e animais que servem diretamente de alimento para a *criação*⁴. A porta da cozinha se abre para outra face do terreiro: um banheiro e a cozinha de pau-a-pique, com o fogão a lenha, que serve também como depósito de partes da colheita e grãos a serem beneficiados, carnes em defumação (sobre o fogão). Ao lado da cozinha de pau-a-pique, um cercado com plantio de hortaliças. Da porta da cozinha também se vê uma pequena cobertura, que abriga as ferramentas do trabalho na roça e dois fornos, um deles grande, de cerca de um metro desde o chão, em forma cônica (*fornaia*, como alguns dizem); também se avistam limoeiros e outras árvores, bem como a cerca que separa o terreno da casa do terreiro vizinho (tal proximidade não é uma situação tão comum no bairro como um todo, como já levantei anteriormente). Na extremidade oposta da casa, há outra construção de pau-a-pique fechada, que foi um bar, há uma mangueira e o início do plantio de uso cotidiano (árvores frutíferas, cana-de-açúcar, inhame, batatas-doces, poucas verduras); as roças grandes (feijão, milho, mandioca) estão mais distantes da casa, não sendo visíveis dali. Da lateral da casa, saindo pela sala para o terreiro, tem-se acesso a um pomar que forma também o caminho até o rio, o portinho para chegada e saída do barco da família ou de visitas e compras que chegam pelo rio.

A vida cotidiana, fora do tempo agrícola (das roçadas, carpidas, plantios e colheita), ocorre no entorno da casa: “barrendo” casa e terreiro, pilando arroz e café para cozinhar, matando um “franguinho”, trazendo a rede do rio com o peixe para a mistura do almoço e jantar, colhendo um inhame, batata ou um cacho de banana

⁴ Termo utilizado comumente pelos moradores para designar os animais criados no terreiro.

que serão fritos para a “misturinha” do café, lavando as roupas e estendendo-as, lavando os cabelos da filha na hora do sol mais forte.

Ao acordar, muito cedo, acende-se o fogo. Normalmente, os mais velhos acordam primeiro, entretanto, com a escola e os trabalhos na roça, nem sempre próxima da casa, também algum dos filhos pode acordar bem cedo. Há o primeiro café (por vezes feito no fogão a gás enquanto se acende o de lenha), tomado puro ou “de assobio”, como diz Tia Tide. O “café caipira”, muitas vezes assim chamado pelos próprios moradores, é refeito algumas vezes ao dia e é tomado, aos poucos, durante todo o decorrer do dia e da noite, além dos momentos definidos para ele (pela manhã e à tarde). Alimentam-se os animais (às vezes bem cedo, às vezes no fim do dia), varre-se o terreiro. Com a manhã avançando, é que algum tubérculo é frito ou cozido para ser “mistura” do café. Segue-se para tarefas domésticas (no terreiro, na casa ou em ambos), bem como para os preparativos para o almoço, que podem incluir alguma colheita próxima à casa, a preparação de algum animal de terreiro, de um peixe ou de alguma das carnes defumadas sobre o fogão a lenha. Se há crianças na escola, ao chegarem, elas podem fazer o segundo almoço (pois a escola serve alimentação), limpam-se as louças, o chão da cozinha, guardam-se as panelas com aquilo que restou e que, provavelmente, comporá o jantar familiar. Ossos e restos de comida dos pratos são jogados no terreiro, tornando-se a festa dos animais domésticos (patos, galinhas, cachorros, perus etc.).

O período da tarde pode abrigar alguma atividade lúdica: o artesanato, a leitura (para os alfabetizados), um passeio no entorno para comer frutas, o descanso na sombra ou no sol (de acordo com a estação), um café nos vizinhos próximos, acompanhado ou não de tubérculos, milho cozido, bolo (espécie de bolinho de chuva frito, mas feito de farinha de milho). Mas também pode abrigar um trabalho mais demorado: pilar arroz, café, abanar feijão, “debuiá” milho, “maiá” feijão. Este último, por exemplo, se feito à tarde, só ocorre depois de passado o horário de sol forte. Após o café da tarde, que pode ocorrer perto do cair do sol, começam os preparativos para o jantar, que incluem o banho, depois do qual, normalmente, a família senta para comer. À noite, durante e após o jantar, pode ocorrer um momento de se partilhar as experiências do dia (especialmente naquelas famílias em que o pai ou os filhos mais velhos saem para trabalhos mais pesados na roça ou em propriedades vizinhas), também pode ser o espaço de se contar histórias antigas, fazer brincadeiras, piadas até que cada um se recolha. Os membros da

família normalmente se recolhem aos poucos e, em minha experiência, a mulher (a mãe) é a última a se deitar, entretida com as tarefas da cozinha até a noite alta.

Relembro ao leitor que dediquei esse espaço extenso para a descrição acima, com o intuito de explicitar as relações imbricadas entre corpo e ambiente manifestas na esfera do *sítio*.

Há uma circularidade nas relações entre os diferentes locais do sítio e o ser humano: os restos da preparação da comida vão para a criação no terreiro, os frutos da roça para dentro da casa, os restos de palha ou partes das plantas colhidas cobrem a terra exposta, a roça de certos produtos alimentará as criações, a carne e os ovos da criação serão alimentos para a família, a madeira caída da mata é lenha ou material para construção. Essa interação foi motivo de diferentes estudos sobre as sociedades rurais, entre eles, os clássicos de Antônio Candido (1964) e Ellen Woortman (1983).

Claramente, então, o sítio é um sistema de partes articuladas. O conhecimento camponês orienta no sentido de procurar constituir seu sítio num sistema fechado de insumos-produtos em que cada parte produz elementos necessários à outra parte. O sítio em seu conjunto produz então simultaneamente elementos de consumo direto e de renda monetária para o grupo doméstico que, por sua vez, provê a força de trabalho necessária ao funcionamento desse sistema. Em outras palavras, a lógica do sítio consiste em minimizar os gastos monetários com a produção, mantendo internos ao mesmo o maior número possível de supostos dessa produção. (WOORTMAN, 1983: 200-201)

Acredito que, à reflexão elaborada por Woortman, se agrega uma nuance: a lógica estabelecida na interação corpo-ambiente gera a cultura corporal local, que corresponde, assemelha-se à lógica da natureza - o mínimo esforço para o máximo de aproveitamento da energia. O corpo modela, cria, com singularidade, um modo de vida rural e se inspira, é modelado pela presença também singular dos ecossistemas regionais. Em outras palavras, nessas circunstâncias específicas, o ser humano se integra ao ecossistema ao qual pertence, sem necessariamente dominá-lo ou impactá-lo, mas criando semelhanças, correspondências (BENJAMIN, 1994) com o mesmo. Por fim, se na antropologia e na sociologia muitos autores já exploraram a territorialidade como uma dimensão da memória coletiva, como uma das versões de uma cultura patrimonialista (SODRÉ, 1988), desejo, com o percurso traçado até aqui, aventar a possibilidade de compreender tais categorias como oriundas do tipo específico de relação entre corpo e ambiente desenvolvido por

populações como a do bairro de Praia Grande. É o corpo que(m) gesta uma cultura corporal, que modela o espaço e é modelado por ele, e que, geração após geração, torna-se relativamente estável na história, criando o espaço propício para a reflexão engendrada por tais disciplinas.

O corpo e o rio

A presença do rio Ribeira do Iguaçu também gera padrões de movimento corporal que formam um repertório comum entre os moradores. Mais uma vez, a interação entre o espaço concreto e o corpo define uma cultura corporal comunitária.

Adultos, crianças e idosos estão habituados ao transporte por meio de barcos a motor ou de canoas a remo. O equilíbrio exigido para a subida e descida de ambos, as diferentes posturas corporais para se viajar no barco ou na canoa, os modos de remar ou dirigir o motor, de aportar e partir dos diferentes locais, todos esses conhecimentos corporais são aprendidos na relação cotidiana e necessária com o rio, bem como na convivência dos mais novos ou inexperientes (como a pesquisadora que vos fala) com os adultos ou mais experientes.

Quanto mais cedo se aprende, mais facilitado parece ser o aprendizado. É surpreendente observar a habilidade de crianças e jovens, por exemplo, nas partidas dos barcos. Dependendo do tipo de porto em que se está, o último a subir deve, ainda do lado de fora, afundar o chão com os pés, apoiando tronco e braços no barco, e empurrá-lo para que entre por inteiro no rio; durante o movimento do barco para dentro do rio, ele tem de saltar rapidamente para dentro da embarcação, com o intuito de não chegar a pisar na água ou se molhar. Essa função é normalmente exercida por homens, jovens e crianças, como disse acima, mas também, algumas vezes pelos adultos presentes no barco ou pelo próprio *barqueiro* (que é como a população chama o motorista do barco). No caso das canoas, tal ação é realizada, se possível, com todos embarcados, utilizando o remo como alavanca.

A pesca também é uma das ações, exercida pelos homens, que resulta da interação desses corpos com o rio. No geral, ela é realizada pela utilização de redes que “dormem” no rio, “pegando” alguns peixes que servirão de alimento do almoço ou jantar daquele dia, ou que serão “manteados” (abertos por meio de cortes para afinar as carnes e não deixar que apodreçam, formando uma só peça esticada se

possível) e defumados sobre o fogão a lenha. Essa segunda etapa, de tratamento da pesca em casa, de acordo com minha observação, é realizada pelas mulheres.

A construção das canoas é parte da tecnologia derivada da relação com o rio, assim como a construção das casas, tráfegos de farinha, moendas de cana são partes da tecnologia derivada da relação com a terra. Mais uma vez, são conhecimentos corporais que se tornaram estáveis ao longo de séculos, cuja origem não é facilmente localizável, mas que resultam da interação entre corpo e ambiente, e ainda estão presentes na comunidade de Praia Grande. Alguns desses conhecimentos, lentamente, estão se perdendo, devido ao acesso aos barcos a motor, bem como, no segundo caso, à industrialização, que, por um lado, dificulta a produção e escoamento da produção de excedentes comunitários e, de outro, facilita o acesso à farinha ou ao açúcar refinados, por exemplo, no comércio de Iporanga. Ainda assim, na primeira viagem a Praia Grande, um adolescente “brincava” de construir pequenas canoas de madeira, a exemplo das canoas a remo tradicionais na região.

1.2.2. “Quem te ensinou a nadar...”

Se o espaço é um definidor da cultura corporal local, a convivência entre gerações é o segundo eixo a ser abordado. Formalmente, poderia se afirmar que os outros corpos com o qual um corpo interage fazem parte do meio-ambiente (do espaço) e tornam-se objeto para ele (MERLEAU-PONTY, 1999). Entretanto, abordarei, nesse momento, o corpo, e os outros corpos (dos adultos, dos pais ou dos outros de uma mesma faixa etária), como categoria autônoma, global e complexa, mesmo que a permeabilidade e a incompletude sejam parte daquilo que a caracteriza. O encontro entre os corpos no mundo é um catalisador da experiência e, por consequência, da educação corporal.

Na observação em campo, a percepção da existência de uma cultura corporal local não é sumariamente objetiva, no sentido em que a ciência ocidental afirmaria: passível de esquematizações, testes e verificações. Ela me atravessa como uma atmosfera que permeia o movimento dos corpos, um sistema de recorrências de

condutas e ações, que em diferentes momentos é de difícil descrição verbal. Daí a opção por abrir os capítulos com ensaios fotográficos, pois acredito haver um *texto* mais eloqüente que emerge das imagens, como são eloqüentes os *textos* que compõem a cultura (GEERTZ, 2001). Ainda assim, ensaio aqui minhas *passagens*, parafraseando Benjamin, pelo universo da cultura corporal em Praia Grande.

Há um imenso e rico repertório tecido pelos moradores do bairro, que caracteriza sua cultura corporal, cuja complexidade e dimensão são impossíveis de abarcar. Dele destacarei pequenos e grandes exemplos, que constituem marcos (ou, por que não dizer, marcas) de um mapa dessa corporalidade. Simultaneamente, ao optar por essa forma de apresentação, convido o leitor a vislumbrar cada marco desse mapa e, de algum modo, formular sua própria topografia a partir dessa espécie de inventário.

Pedir a bênção

Na Praia Grande é corrente a prática de pedir a bênção, que atravessa quase todas as faixas etárias. As crianças pedem bênção para os pais, para tios(as), madrinhas e padrinhos, avôs; mas também um adulto, que já é pai ou avô, pede bênção ao seu próprio padrinho/madrinha, tio(a) ou primo(a) mais velho. É uma rede de trocas gestuais e simbólicas simultaneamente, que remete ao respeito entre gerações, à valorização da experiência dos mais velhos.

Os olhos se voltam para o chão, levando com eles a cabeça, as palmas são reunidas mais ou menos na altura do umbigo e se diz: “A bença vô” (*vô*, *tio*, *padrin* etc.). O “mais velho”, convencionalmente, cobre com as suas palmas as palmas do outro, respondendo: “Deus te abençoe” e por vezes oferecendo um beijo e/ou um abraço. Em algumas ocasiões, o pequeno ritual pode ser sintetizado ou alterado. Num pedido de bênções feito em ocasião social, com muitas pessoas, ele pode ser mais rápido ou feito de longe. Uma situação vivenciada por mim: de barco, paramos num porto, no qual uma criança esperava para entregar um pacote. Ela pede a bênção para um dos senhores embarcados – ela realiza o gesto do pedido, mesmo distante do destinatário, e o senhor apenas responde verbalmente. Se aqui ele se parece apenas com um hábito ou uma formalidade, nas ocasiões mais usuais, o pedido de bênção é o rito de abertura do encontro entre parentes, gerações, pessoas que partilham confiança, reciprocidades em diferentes níveis (*vizinhança*, *parentesco*, *trabalho*, *crenças*) e que, na situação atual, terão “um dedo de prosa”,

tomarão um café, participarão de alguma ação coletiva. Ou seja, é um gesto formulado, apreendido e transmitido entre gerações que delinea modos de ser, estar e trocar de seus autores no mundo.

Plantar e colher

Cenário: em meio à entrevista com Dona Dejair, sentadas à mesa do café com banana frita, chegam o Sr. Ubiratan e seu filho Danilo. Peço licença pra aproveitar a presença dele e continuar gravando, fazer umas perguntas para ele também:

Paulina: Como é que o senhor aprendeu a trabalhar na roça, Bira?

Ubiratan: Meu pai com a minha mãe.

Paulina: Mas o senhor aprendeu como?

Ubiratan: Eles me ensinaram e eu aprendi.

Paulina: Ah, é...?

Ubiratan: Mesma coisa que o professor vai ensinando o aluno, aí a gente vai pegando e já vai indo, né, vai pegando o...

Paulina: Mas eles ensinavam que nem o professor, assim, na sala de aula, sentava assim na cozinha e ensinava?

Ubiratan: Nããão, sentado não. Dava uma foice e uma enxada pa gente (risos)...

D. Dejair: E o que eles fizesse tinha que fazê.

Ubiratan: ... e o que fizesse tinha que fazê também. (Sr. Ubiratan, Dona Dejair e Paulina)⁵

Se as novas gerações ou os *novos* (ARENDT, 1979) têm a possibilidade de interagir livremente com um espaço marcado pela presença de matas nativas e dele sintetizar parte de sua cultura corporal, de outro lado, elas apreendem *técnicas corporais* que são observadas da corporalidade dos pais, de outros adultos, crianças, pela convivência cotidiana nas roças e nas casas, e que são apropriadas/atualizadas pelos seus corpos.

Os depoimentos sobre o aprendizado da agricultura são singulares, conforme a história pessoal dos moradores e moradoras. Dona Tereza Ribeiro⁶ conta que “a gente ia vendo e depois aprendia”, mas também que “de criança... só queria sabê de brincá”. Dona Clotilde (Tia Tide) diz: “Até os dez anos, não ia pra roça. Só depois... só ia mesmo pra comê virado (risos) [...] Co’essa prima Paula que eu aprendi a trabalhá [...] Quando peguei a trabalhá bem, ainda bem, não deixei mamãe ir mais

⁵ Transcrição de entrevista recolhida em 27-06-07.

⁶ Entrevista realizada em 28-06-07.

pra roça.”⁷. Segundo ela, o adulto vai fazendo o trabalho na roça e propondo pequenas tarefas aos mais novos: “corte aqui”, “faça aqui” (ela, sentada durante a entrevista, mostra com os braços os movimentos de segurar algo, de cortar com a outra mão, enquanto fala). “[...] aqueles que é inteligente, né, eles já vão vendo a gente fazendo, eles já vão fazendo atrás.”⁸. Dona Dejair, quando perguntada sobre como aprendeu o artesanato com *taquarinha*, responde: “eu vi o do meu avô, cheguei em casa e fiz igual e aprendi [...]”; “enquanto ele fazia o dele, eu tava fazendo o meu [...]”⁹.

E assim é até hoje. No convívio cotidiano com o trabalho dos mais velhos nas roças, os mais novos aprendem o ofício do plantio. Se quando bebês, eles estão num carrinho, à sombra, apenas captando inconsciente e sensorialmente a atmosfera local, com o tempo passam a brincar por perto dos mais velhos ou a acompanhá-los nas jornadas de trabalho na roça, nesse trajeto das pequenas tarefas à realização de todas as ações que compõem a agricultura (carpir, queimar, semear, colher). Perpassando todo o ciclo está a conduta mimética. Como a maioria dos depoimentos citados afirma, boa parte das crianças apreende tais técnicas imitando os mais velhos, independentemente dos pedidos ou ordens adultas. Tal constatação leva a refletir sobre o papel da *mímeses* e da autoformação na educação corporal e, portanto, na construção da *pessoa* (MAUSS, 2003) – nem tudo será objeto de uma educação conscientemente pensada pelo adulto. O espaço e as experiências de convívio com os *mais velhos* (ARENDT, 1979) serão fundamentais nesse processo.

Um aspecto que tem alterado o fluxo da passagem desses repertórios entre as gerações é a escola e o emprego. Para muitos pais, a escola é um caminho para “oferecer uma vida melhor do que a gente teve aos filhos”, de modo que, algumas crianças e adolescentes que começam a estudar, passam a ser “poupados” do “trabalho pesado” da roça. Para alguns pais, que não têm esse discurso, a percepção é a de que “a juventude de hoje só quer saber de trabalho de sombra”. Outros adultos percebem que no “emprego” (num trabalho assalariado, mesmo que precário no que se refere aos direitos trabalhistas) os mais jovens encontram mais

⁷ Entrevista realizada em 03-07-07. Nesse fragmento aparece um prato típico da região e, me parece, tradicional entre os que trabalham em roçados mais distantes de sua casa. O virado é uma espécie de fritada de feijão com carne (ou ovos), cebola e farinha.

⁸ *idem*.

⁹ Transcrição de entrevista realizada em 27-06-07.

conforto e mais dinheiro, pois os excedentes da produção agrícola “pegam pouco preço” no mercado das pequenas cidades próximas. O fato é que, nesse contexto, algumas crianças de Praia Grande, na atualidade, não têm aprendido de modo sistemático parte da herança constituída por essas *técnicas corporais*. O tema do êxodo rural assim como do abandono de padrões de movimento poderiam ser objeto de um estudo específico e já foram analisados por diversos sociólogos e antropólogos. Mais adiante na dissertação, tratarei de aspectos desse tema que dizem respeito aos processos de educação corporal que discuto.

Apesar dessa observação, é importante esclarecer que em Praia Grande, a agricultura ainda é a atividade essencial da vida cotidiana, seja do ponto de vista da subsistência, seja do ponto de vista da formação dos indivíduos.

Às diferentes ações que constituem a agricultura na Praia Grande corresponde uma teia de padrões de movimentos e sentidos diversos a ela atribuídos pelos moradores. As carpidas de preparação da terra para o plantio são os trabalhos mais pesados, geralmente destinados aos homens e ainda feitos manualmente. Em alguns casos, quando o pai de família faleceu ou adoeceu, a mãe e filhos mais velhos podem assumir essas tarefas, sobrecarregando corpos nem sempre preparados para o tamanho e truculência dessas ações. Dona Dejair, viúva desde 2007, por vezes pede ajuda a um *camarada* (vizinho ou parente). Na ocasião do trabalho, ela prepara a alimentação para o ajudante e paga a ele o dia trabalhado. Outras vezes, com a ajuda da filha mais velha, prepara uma porção pequena de terreno por vez, possivelmente alterando o ritmo de plantio habitual em sua história. Essa etapa envolve esforço. O corpo, com o auxílio de ferramentas, tem de retirar grandes touceiras de capim, resquícios de outras roças e quaisquer outros tipos de *mato* (plantas invasoras ou nativas que se desenvolveram ali). Do material retirado são feitos montes (com rastelos ou com as mãos), queimados em seguida. Para esse trabalho, as mulheres vestem na cabeça uma camiseta ou um pano, menos para se protegerem do sol e mais para protegerem os cabelos da fumaça e da fuligem.

A semeadura pode ser um trabalho solitário, se a roça for pequena, mas também pode ser uma oportunidade de reunir a família para dar conta do terreno. As poucas ocasiões em que observei fragmentos das semeaduras me mostraram outros corpos, outras qualidades de movimento: uma ferramenta de ponta metálica pequena e quadrada abria a cova para a semente do feijão, uma das mãos buscava

na bolsa de pano as sementes que eram jogadas na cova e, por fim, um pé empurrava levemente a terra, cobrindo-as. Manifesta-se aqui uma sabedoria intuitiva do corpo que, mais uma vez, implica na economia de esforço para a maximização dos resultados do trabalho.

No período em que as sementes brotam e se desenvolvem as plantas, há momentos de cuidados, por vezes chamados de carpidas também. Em certa ocasião, algumas mulheres discutiam na cozinha a quantidade de carpidas necessárias até a colheita de uma roça: três carpidas para a mandioca, cinco para outro alimento. O assunto era controverso: para algumas, melhor mesmo era caprichar a primeira carpida, de preparo do solo, para que durante o crescimento das plantas não houvesse a necessidade de tantas limpezas. Essas limpezas podem ser feitas com ferramentas (enxadões, por exemplo), mas também com a ajuda das mãos. Como na sementeira, existe uma delicadeza na utilização do corpo e das ferramentas, afinal a planta em crescimento tem de ser preservada. Os enxadões ou enxadas não são levantados a grande altura pelo corpo, mas são passadas delicadamente, quase paralelamente ao solo, misturando aos *matos* retirados um pouco de terra; com essa mistura de mato e terra se demarca o pé de certa planta em meio ao terreiro¹⁰.

Em boa parte das ações descritas até aqui, os corpos se projetam na direção do solo, sem necessariamente curvar a coluna, mas dobrando-se na altura do quadril. Os dois pés são usados como apoio, mas sempre se colocam um a frente do outro criando uma base - a estrutura para a realização de movimentos repetitivos (pendulares, por exemplo).

As roças podem ser plantadas separadamente, mas há consórcios de plantio já tradicionais no bairro, como entre a mandioca (de ciclo longo) e o feijão (de ciclo mais curto). Por outro lado também há plantio de espécies misturadas, que não seguem os padrões da monocultura brasileira: “[...] esses pé de café foi tudo meu marido que pranto [...] Cê pode vê, é como eu tava falando pra você: não tem nada em orde... É tudo... é prantado como fosse passarinho[...]

” (Dona Iracema)¹¹.

A colheita, por fim, pode também ser de diferentes tipos. Há a colheita de tubérculos frescos para o preparo de uma refeição do dia, mais rápida, ainda que

¹⁰ Como é o caso do “coroar as abóboras”, por mim acompanhado no terreno de Dona Dejair.

¹¹ Transcrição de entrevista com Dona Iracema, num trecho gravado quando caminhamos pelo terreno para ela me mostrar certos plantios, fevereiro de 2008.

por vezes trabalhosa (como no caso de mandiocas) e há as colheitas de grandes roçados, que envolvem a família ou vizinhos (em mutirões). Tive mais acesso, durante a pesquisa, a essas pequenas colheitas. Primeiro exemplo: com as mãos diretamente no solo, sem necessariamente se agachar, a pessoa *cavuca* um pé de inhame pra tirar as *batatas*.

Segundo exemplo, das notas de um caderno de campo:

Na segunda roça, Dona Deja colhe muitas mandiocas para fritar no café da tarde. Ela usa uma espécie de foice, delicadamente, para procurar onde há boas raízes – afastando a terra próxima à raiz. Se acertar uma mandioca nesse momento, cortando-a, e ela não estiver boa para o consumo, apodrecerá sob a terra. Ela e a filha se revoltam, pois a rocinha já tem um ano e as mandiocas estão mirradas. Dona Deja passa a desenterrar alguns pés inteiros [da mandioca] para ver se tem mais sorte. Coloca os pés um de cada lado da rama, pegando pelos galhos bem embaixo e faz força para cima. Não de uma só vez, mas em idas e vindas em diferentes direções para não quebrar possíveis raízes boas. Ou seja, mais uma vez, há certa delicadeza no uso da força, é uma força controlada.¹²

Também, novamente, é um corpo direcionado para a terra que observo – joelhos flexionados, tronco em direção à terra. É um processo de escuta constante, entre o corpo, a raiz e a terra, nesse caso, que possibilita a percepção do momento certo de retirar, de fato, toda a rama que está debaixo do solo.

Há um conjunto de conhecimentos tradicionais ligado à mandioca, como deve haver para cada tipo de cultura plantada: a lua certa para plantar, os tipos de rama que darão frutos para diferentes fins (consumir diretamente, fazer farinha ou dar aos animais), o modo de plantar, cuidar, colher, processar. Há a mandioca *mirrada* (seca, pequena ou que nem se formou), as aguadas, as bem formadas. Mesmo aquelas que não foram bem sucedidas nesse plantio podem ser guardadas (a planta toda) para serem reutilizadas na próxima roça. Para o feitio da farinha, os parentes podem se ajudar (casais aparentados, irmãos, compadres). É um trabalho que, quando começado, não pode ser interrompido e continuado no dia seguinte, para que não *azede* a matéria-prima. Ou seja, por vezes serão noites sem dormir, comida para manter todos dispostos e, de acordo com as famílias, cachaça para alegrar o trabalho.

Da batata doce:

¹² Transcrição de caderno de campo no.2, p.06.

[...] então, a gente coveia... e pranta a batata... Com cinco meis e meio ela tá madura... Os pauzinho a gente usa sempre quando ela tá fáci, quando ela não tá fáci pa tirá, aí tem que sê c'uma foice, uma foice, um podão, uma cavadera... Não, não tem pobrema [pisar nas folhas das batatas espalhadas pelo chão em cordões], quanto mais pisa, mais se amagoa as corda, mais mior pa dá... Antigamente prantava batatal assim, prantava batatal, daí eles pegava uma vara, batia, batia, batia bastante no batatal, amassava tudo as corda dela... e dexava..., daí carregava [...]
(Dona Iracema)¹³

Foi surpreendente, muitas vezes, perceber como as mulheres em Praia Grande “pegam no pesado”, como é costume dizer, seja porque essa atitude já é parte dessa cultura corporal rural, seja porque os maridos adoecem ou morrem. Primeira cena: segunda viagem ao bairro, eu passava pelas casas para apresentar meu projeto e verificar a possibilidade de realizarmos uma reunião da associação de bairro. Após caminhar cerca de meia hora, desde a casa de Dona Dejair até a casa da família de João Paulo, sob um sol forte, chego ao sítio deles. João Paulo sai da casa, me cumprimenta e conta que não anda muito bem de saúde. Pergunto pela mãe dele e ele me explica que ela estava pelo *mato*, lenhando, mas que ia chamá-la.guardo um pouco e começo a me constranger por antecipação – chegar na “casa dos outros”, como diriam meus pais em outros tempos, sem avisar e encontrá-los ocupados, que falta de educação... De uma trilha na mata surge a mãe, Dona Iracema, roupas marcadas de mato e terra, lenço na cabeça, uma mão segura uma foice em um dos ombros e a outra mão apóia uma grande e pesada estaca de madeira que está sobre o outro ombro, as duas se cruzam atrás da cabeça, servindo de base para outras madeiras que estão sendo carregadas – quanto peso para uma só mulher..., ela parece enorme. Cumprimento-a e peço desculpas pelo incômodo antes de começarmos qualquer conversa. Nos segundos em que tive diante de meus olhos essa “cena”, emoldurada pela natureza, muitas relativizações se fizeram (sensações, pensamentos, memórias, reconfigurações neuronais?): a vida que levo na cidade, o abismo entre a pesquisa acadêmica que eu começava realizar e a vida “real” que eu encontrava lá, a sensação de invasão de privacidade...

Segunda cena: em minha última viagem para o bairro, pude auxiliar minha anfitriã a *escorar* as bananeiras. Os cachos de banana da terra são pesados demais para a própria árvore que os lança no espaço e é preciso escorá-la para que ela não caia até o amadurecimento do cacho. A oportunidade de participar de um trabalho

¹³ Transcrição de entrevista gravada com Dona Iracema, caminhando pela roça, fevereiro de 2008.

como esse só ocorreu, percebi ao longo da pesquisa, porque convivi mais tempo com essa família, que me hospedou diversas vezes nesses dois anos de trabalho: “[...] a Paulina tá acostumada a fazê as coisa com a gente, já, a gente não tem mais vergonha dela, boba”, disse Dona Dejair à filha que recentemente voltou a morar com ela. Seguimos, Dona Dejair e eu, até o bananal, a uns cinqüenta metros da casa. Ela carrega uma pesada escada de madeira maciça, feita à mão provavelmente, eu levo a escavadeira. Serão cinco as bananeiras para escorar. Ela faz os buracos ao lado de cada árvore, eu me ofereço para ajudar. Ela corta ou recolhe compridas e pesadas estacas de madeira com uma pequena forquilha na ponta. O terreno é acidentado. Para carregar e colocar a estaca dentro de cada buraco, o corpo usa uma sabedoria intuitiva, mas também física: pegar a estaca pela ponta e arrastar, quando possível, ou colocá-la sobre o ombro, flexionar joelhos e então “caminhar” até mais perto da metade do comprimento da estaca para poder transportá-la. Em seguida, encostar a ponta da estaca no buraco, caminhar para trás para transferir o peso da mesma para o chão e finalmente, apoiar a estaca agora nas mãos e ir empurrando para o alto enquanto se caminha em direção ao buraco para que a estaca se erga como um mastro. São ações que exigem muito esforço. Minhas poucas tarefas foram: algumas vezes, ajudar a levantar essa espécie de mastro, socar a terra com uma estaca de ponta para fixar as escoras, segurar a escada para ela subir e amarrar a estaca na bananeira – etapa às vezes perigosa pela verticalidade dos três elementos (bananeira, estaca e escada) e pelo acidentado do terreno. Dona Dejair me conta, enquanto trabalhamos, que, antigamente era seu marido quem fazia a parte que ela faz hoje, a não ser abrir os buracos, e ela fazia o que eu fiz. Manifesta um pouco do medo que sente da escada, já antiga, e da altura. A cada descida, ela brinca: “Tô salva!”, explicando que é tradicional dizer isso quando se acaba de sair de uma situação de risco.

Aproveito a presença da brincadeira para emendar o assunto. Parte do significado atribuído pelos moradores ao trabalho na roça é de trabalho pesado, muitas vezes ligado à falta de instrução e de outras opções na vida. Outros sentidos, entretanto, surgem nas falas e ações dos moradores – há um “gosto” pela agricultura e um extremo bom humor presente em cada detalhe do cotidiano.

Dona Clotilde, uma das anciãs de Praia Grande, conhecida no bairro como Tia Tide, diz que o trabalho na terra é que “dá gosto de ver”, porque qualquer “servicinho” já aparece, enquanto o trabalho doméstico não rende. Outros

moradores, ao seu modo, falam da autonomia econômica que têm por plantarem, o que não aconteceria se eles estivessem na cidade ou o que já não acontece em outros “quilombos” do próprio Vale do Ribeira. Assim, há uma espécie de orgulho coletivo por essa independência, expresso inclusive como indignação diante de ações assistenciais como a doação de cestas básicas.

De todos os trabalhos feitos com a sensibilidade, a inteligência e as mãos, nenhum é mais essencial e também mais sagrado... do que o ofício de lavar. As imagens com que compara os seus dias e ofícios com os dos outros, trazem para o lado dos seus labores uma das únicas experiências ativas em que seres vivos e vivificadores de lado a lado interagem para recriar não menos do que isto: a vida... o homem do campo sabe que lida com espécies de forças e matérias vivas. A própria terra é percebida como um campo benévolo de seres vivos e materiais revivificadores. Algo que não apenas se dá ao homem e é apropriado por ele para os seus usos, mas que reage a ele. Que interage com o trabalho do lavrador e exige dele mais do que apenas o próprio trabalho. Uma parte importante da idéia de que em princípio a terra – com a vida – é um dom de Deus e, por isso, possuí-la como um bem de troca vazio de uso amoroso é um erro que a sociedade aprendeu a suportar e, depois, a reproduzir, como tantos outros, tem a ver também com esta compreensão de ser a terra e serem as variantes e os habitantes naturais da terra, entidades dotadas de uma disposição a uma variável tessitura de trocas, de diálogos entre eles e os homens, sem outro paralelo em todos os planos por onde o homem se move por meio do seu trabalho. (BRANDÃO, 1999: 67)

A interação contínua com essas terras, com os animais, com o rio, transforma-os num *lugar* com cultura própria e significados próprios, impregnada de experiências vividas, histórias e afetos, que transcendem a dimensão pragmática da “terra produtiva”. Ser capaz de alimentar os seus literalmente com os frutos do trabalho corporal é, portanto, experiência que gera uma visão de mundo e engendra sentido às ações dos moradores da Praia Grande.

No que se refere ao bom humor, observo que existe uma presença no presente, uma abertura para a experiência da parte desses homens e mulheres de Praia Grande. Destila-se dos acontecimentos um episódio, uma piada, que será objeto de risos e lembranças para serem contadas pelo resto do dia e dos dias. Primeira historietta: caminhávamos com a Bandeira do Divino Espírito Santo e recebíamos o tradicional café em uma das casas visitadas. Era o primeiro dia de caminhada, eu não conhecia todos do grupo e me reservei inicialmente ao silêncio. Sentada com outros seis homens e apenas mais uma mulher além de mim, na sala-quarto de uma casa de pau-a-pique, ouço a conversa animada, entre engraçada e indignada dos homens. Bandos de macacos, naqueles tempos de seca, vinham

atacando os milharais de duas famílias vizinhas na Praia Grande. Parafraseando um dos homens: “Juro por Deus, eles não come ali não, vão amarrano as espiga, parece gente, e leva tudo embora...(todos riem)”, e outro: “Dá vontade de matá tudo... Mais isso mostra tamém que o tempo da seca tá brabo pra eles tamém...”. A conversa se prolonga, os exemplos são repetidos, seja para enfatizar a indignação, seja para aumentar o prazer dos risos e, até, para impressionar a pesquisadora “estrangeira”. Pergunto se eles não têm estratégias para tentar “enganar” os macacos e, é claro, passo eu a ser motivo de riso. Segundo eles, não há o que fazer, de espantalhos a roças separadas ou escondidas, tudo é devorado alegremente pelos bandos de macacos, cujas semelhanças com o ser humano são sempre objetos de riso e surpresa. Há também, da parte deles, certa indignação com “o pessoal do meio ambiente”, que não permite que essas espécies selvagens sejam mortas, mas não acompanha esse cotidiano, no qual eles se vêm mais “ecológicos” do que as autoridades, já que são eles (moradores) que alimentam os animais nos tempos de dificuldade – uma lógica pragmática e simples, surgida da experiência de tantos anos naquelas terras.

Segunda historieta – um fragmento de caderno de campo:

Na volta da roça, passamos numa moita de inhame, na qual Andréia diz ter ouvido uma galinha fazer barulho. Ela e a mãe começam a cutucar a moita com o cabo do rastelo. Dona Deja se abaixa para olhar o que quer que esteja lá dentro. Andréia bate mais forte, começam a sair muitos insetos (vespas, moscas?), Dona Deja sai correndo de supetão. Andréia e eu saímos atrás assustadas. Ela desata a rir e conta que saiu correndo, sem nada dizer, de propósito pra ver nossa reação... Todas riem juntas.¹⁴

A piada se estendeu pelo descanso, logo em seguida ao evento e antes do próximo trabalho, mas também até o fim da noite daquele dia, virando história para ser lembrada com alegria. De modo que se constituem alguns fios para os processos de significação da experiência vivida – corporal e/ou coletivamente: 1) há um estado de presença corporal (de atenção plena), uma abertura para a experiência, que atribuo, de certa maneira, à própria vida centrada no movimento (caminhar, trabalhar com a terra, na casa, etc.); 2) algo atravessa o cotidiano e é captado por essa presença, vive-se uma experiência significativa; 3) um significado é atribuído à experiência (o riso que se transforma em história engraçada, em piada;

¹⁴ Caderno de campo no.2, p. 06.

o medo ou a beleza que se transformarão em outros tipos de memórias que serão contadas).

Maiar, abanar, pilar

Entre o momento da colheita e a utilização dos alimentos propriamente dita, há algumas ações para o processamento do que foi colhido que formam parte da vida rural e, portanto, dessa cultura corporal observada em Praia Grande. Tive oportunidade de observar apenas algumas delas, pois, mais uma vez, o calendário da terra nem sempre coincidiu com o calendário da vida urbana, acadêmica e de minhas viagens de campo. Ou seja, não pude, por exemplo, acompanhar o feitiço da farinha de mandioca ou do melado de cana, pois não estive lá no tempo certo nem nas casas em que se têm as estruturas para fazê-los. Acompanhei, sim, as ações mais cotidianas de processamento de colheitas: *maiar* o feijão, socar o arroz, o café, abanar e escolher grãos.

Num janeiro quente, em 2007, cheguei à casa de Dona Dejair e vi um varal muito peculiar: duas hastes seguravam um arame sobre o qual estavam penduradas plantas secas encostas numa das laterais da casa. Perguntei o que era. Ela e o pai, em visita à filha, responderam que era o feijão que estava secando para ser *maiado*, abanado e guardado. Um ou dois dias depois, me ofereço para ajudar o Sr. Plácido a *maiar* o feijão: parte das plantas é colocada sobre uma lona plástica e com uma vara (um pedaço de madeira comprido e relativamente flexível) ele bate nelas. Um pé se coloca à frente do outro, joelhos se flexionam, o tronco se inclina em direção à terra, dobrando o corpo na altura da articulação coxofemoral. Os movimentos são repetitivos e, aos poucos, forma-se um sistema de aproveitamento da força. Levanta-se a vara a cerca de um metro do chão e deixa-se o peso do tronco e braços soltar o peso sobre a vara que bate nas plantas. Os grãos do feijão pulam pra todos os lados. Aos poucos, o volume que as plantas ocupam passa a ser menor e é o momento de fazer pequenos montes, virando-as. Mais uma *surra* (outra palavra usada por ele no lugar de *maiar*) no feijão, até que se observe que não há mais feijões saindo das vagens ou que as plantas já foram bem surradas. Retira-se então a palha que sobra (plantas e vagens secas depois de maiadas) e, com a ajuda da lona, juntam-se os grãos para serem passados da lona para uma saca. O feijão aí guardado ainda será abanado para tirar a sujeira mais grossa e, algumas vezes,

colocado em garrafas plásticas (pet), pois são eficientes no armazenamento, não permitindo a entrada de ar e o desenvolvimento de carunchos. Por fim, ele será escolhido somente no momento do uso na cozinha.

Diferente do que ocorre com o feijão, antes de ser abanado, o arroz, assim como o café, é *pilado* ou *socado* (as duas palavras são usadas pelos moradores) e não *surrado*. Mais uma vez, movimentos que utilizam a repetição e o impulso para ganhar força são necessários. São utilizados grandes *pilões*, cujo nome costuma designar a base côncava na qual se colocam os grãos assim como a haste que será utilizada para *pilar/socar*. Acompanhei alguns desses momentos na casa de Dona Dejair, filmando a própria no trabalho com o café e apenas observando a filha, ao socar arroz. A mãe se colocava mais uma vez com um pé mais à frente do outro, joelhos levemente flexionados, criando a base para levantar a pesada haste. O peso da haste, mais o impulso e direção dados pelos braços e tronco, jogam-na de volta à base do pilão para atingir os grãos. Não se levanta muito alto essa haste para que não se jogue grãos, leves como o arroz, para fora da base. A filha, Andréia, já colocava os pés mais paralelos, quase situando o pilão entre as duas pernas e, durante o trabalho, cantava canções populares (das rádios) acompanhando o pulso de seus movimentos, acentuando sílabas em momentos de utilização de mais esforço.

No caso do arroz, o trabalho observado foi feito em etapas: pilava-se por um tempo, colocavam-se os grãos no *apa* (espécie de peneira de trançando bem fechado) para *abanar* e depois fazer outra vez o ciclo todo – pilar, abanar para, finalmente, guardar na lata de uso cotidiano. Eu pude experimentar essa ação corporal com Dona Deja, na ocasião do café, e, novamente, me surpreender com o “peso” do trabalho, para usar a mesma expressão de muitos moradores da Praia Grande. É uma atividade que exige esforço muscular e resistência corporal, pois não ocorre tão rapidamente no tempo.

Na passagem do *pilar* para o *abanar* (no caso do arroz), observo, também mais uma vez, a utilização de diferentes qualidades de movimento e partes do corpo. É outro trabalho que envolve a repetição e a utilização do impulso, joelhos levemente flexionados e um pé à frente do outro, como base; entretanto, a peneira ou *apa* se encosta mais ou menos na altura do umbigo e será impulsionada para o alto pelo conjunto: quadril e barriga, e pelos braços. Enquanto o arroz está no ar, ele é soprado, separando-se parte da palha. De maneira fascinante (difícil de ser

descrita) e se utilizando de uma sabedoria incomum da física do movimento dos grãos, quando estes retornam várias vezes ao *apa*, uma leve inclinação para frente e para baixo é feita, de modo que se separam grãos quebrados e palhas (mais leves), e são jogados para fora do *apa*. Os insistentes sofrerão um golpe mortal e impressionante para o observador: uma mão continua segurando o *apa*, a outra bate no trançado, fazendo com que os grãos quebrados se levantem e a mesma mão que bateu, num movimento rápido, recolhe os grãos que pularam para jogá-los fora (o mesmo hábil movimento também foi utilizado por algumas mulheres para alimentar os animais com o milho, debulhado à mão). Não por acaso, o *abanar* é feito no *terrero*, de modo que durante todo o processo, a *criação* rodeia as mulheres, comendo os grãos e parte da palha que é dispensada.

Cozinhar

Cozinhar implica uma série tão grande e detalhada de ações, que não seria sensato buscar descrevê-las. Mas vale lembrar que, também aqui, há momentos do processo que envolvem trabalhos pesados, como *lenhar* (cuja imagem foi descrita como uma “cena” há pouco) – buscar a lenha no *terrero* próximo ou na mata, e preparar as madeiras para o uso cotidiano (cortar, quebrar). Há os momentos de preparo dos animais: galinhas, aves silvestres caçadas ou peixes frescos; dos vegetais colhidos, assim como há ações delicadas de preparo de temperos, pães e receitas típicas.

Em diferentes casos, o preparo da colheita (descrito no item anterior) ou dos temperos e alimentos acontece em locais diferentes e cozinhar passa a envolver um trânsito entre espaços do sítio: do terreiro para a cozinha com *teipa*, da cozinha de dentro da casa para a cozinha de fora e assim por diante. Tais deslocamentos da mãe que cozinha, por vezes, caracterizarão toda a movimentação do restante da família – filhos que querem ficar junto do fogo e da mãe (especialmente nas noites), filhos que ajudam em pequenas tarefas ou que vão para o banho enquanto se cozinha. Também os animais respondem ao movimento, já que esse é o momento de aproveitar restos do preparo da refeição; eles rodeiam a mulher, chamados pelo cheiro, pelos miúdos, cascas ou folhas que são jogados para eles. Durante a noite, a luz de vela ou de lampião (algumas vezes de uma lanterna ou lâmpada alimentada

por gerador) é que ilumina o preparo da comida, obrigando a uma adaptação corporal, para mim às vezes trabalhosa, mas cotidiana para o povo de Praia Grande.

O fogão a lenha condiciona uma série de movimentos e adaptações do corpo e do modo de cozinhar: desde a utilização da fumaça para a defumação de carnes, especialmente preparadas para isso (tecnologia quase totalmente perdida na cidade), até a habilidade em alimentar o fogo para as diferentes intensidades desejadas, lidar com as panelas quentes e por vezes sem cabo (muitas vezes sem um pano de apoio também), lidar com a fumaça e o calor que aumenta em certos momentos, incomodando os olhos e desafiando o corpo, que transita do quente para o frio muitas vezes durante o preparo das refeições e mais ainda no inverno. A altura tradicional dos fogões convida o corpo a trabalhar dobrando-se em alguns momentos, especialmente para o manejo do fogo. Em geral, há uma sabedoria intuitiva dessa utilização e o corpo se dobra na altura da articulação coxofemoral, menos do que no meio da coluna, o que poderia ocasionar dores e possíveis lesões.

As filhas, especialmente, quando jovens, farão pequenas tarefas (picar, lavar, fritar mandioca, preparar um suco). Em casos peculiares, filhas já casadas que vivem na casa da família, poderão assumir a cozinha como um todo em uma das refeições, na tentativa de dar descanso para a mãe. Independente do aprendizado doméstico, presenciei longos períodos de preparo de refeições em que filhos e/ou filhas foram companhia silenciosa para a mãe, observadores minuciosos, curiosos ou simplesmente contemplativos das ações da adulta.

Barrer

Varrer a casa e o *terrero* é uma ação diária das mulheres. No geral, ela acontece logo cedo, mas também pode acontecer uma segunda vez ao fim do dia. Em muitos sítios se utiliza a vassoura artesanal, feita também diariamente, para o uso no *terrero*: um cabo de madeira já separado recebe um maço de galhos finos com folhas de guaxuma (ou guanxuma, dependendo do costume de quem diz), planta local, que é amarrada na ponta do cabo e resulta na vassoura. Varre-se em direção à mata para levar restos de alimento e de excrementos dos animais para montes já iniciados anteriormente ou diretamente para os limites do que se considera o *terrero* (o início de matas ou os pés de árvores dos pomares, por exemplo). Tais montes de folhas e restos poderão ser queimados quando juntados

aos papéis usados do banheiro e outros resíduos sólidos da cozinha que não tenham ido para os animais.

O interior da casa tem uma vassoura própria, que atesta a diferença física e simbólica feita entre os espaços de dentro e de fora da casa. O espaço interior como espaço de limpeza e cuidado e o espaço de fora como espaço do trabalho mais pesado e sujo, dos resíduos, da convivência entre humanos e animais. Ferramentas, botas usadas na roça têm seu lugar definido no *terrero*, às vezes uma pequena construção coberta, de modo que não se manuseia tais objetos dentro da casa e, ao voltar de um trabalho, seus sinais (simbolizados por esses objetos) já ficam fora dela. Ainda assim, as cozinhas que ficam dentro da casa muitas vezes são espaços liminares, nos quais há certa continuidade entre o dentro e o fora: pintinhos e filhotes que entram para comer sobras miúdas de pão, quirera, pequenos ossos que a própria família deixa no chão durante a refeição; um animal pode ser preparado nela, um artesanato, mesmo gerando muitos resíduos que mais tarde irão para o *terrero*.

Varre-se a casa juntando os resíduos por cômodos e levando-os para fora (para os montes ou matas). Após o fim da tarde e em dias que uma visita vai embora, segundo Dona Dejair, não se varre a casa, como sinal de respeito e bem querer à pessoa. Varrer, assim como colocar a vassoura atrás da porta, poderia significar um “desgosto” pela pessoa (a vontade de que ela vá embora rápido), no segundo caso, e uma ação carregada de energias de morte (“como se varresse um defunto”), no primeiro caso. Novamente, portanto, ações e padrões de movimento corporal estão imbuídos de sentidos constituídos ao longo do tempo por esse grupo, que tecerão, por sua vez, os textos culturais desse coletivo e constituirão visões de mundo.

Caminhar

Essa é uma das ações que caracteriza o bairro da Praia Grande e atinge a maioria dos moradores, talvez tanto quanto a agricultura. É raro encontrar alguém da comunidade que não conheça minuciosamente os caminhos do território do bairro ou que tenha restrições à caminhada, a não ser por motivos de saúde e por raros motivos de gosto pessoal.

Caminha-se para ir à roça, para colher alimentos para cozinhar, lenhar, pescar, plantar, para ir à escola, para visitar compadres e comadres, para ir à reza, a uma romaria, um casamento, para ir ao porto “pegar” o barco, levar um recado, uma encomenda, um defunto... A geografia e a cultura local fazem dessa ação uma marca forte dessa breve topografia das ações em Praia Grande.

A partir de minha observação, não posso afirmar que haja qualquer peculiaridade no modo de caminhar, conforme levanta M. Mauss (2003), por exemplo, no caso das norte-americanas em relação às francesas, em seu ensaio clássico (1935) sobre as *técnicas corporais*. O que posso reafirmar, entretanto, é que essa ação constitui um dos pilares da vida cotidiana da Praia Grande, a tal ponto naturalizada que, mesmo eu, quase me abstive de integrá-la ao presente levantamento. Do ponto de vista pragmático ou puramente físico, um dos aspectos corporais que a caminhada condiciona é a constituição dos pés (muitas vezes descalços) e pernas. Também o fato de a obesidade ser rara na Praia Grande me parece remeter à natureza física dessas caminhadas, dos trabalhos agrícolas e domésticos. São corpos “trabalhados” pela caminhada e pela agricultura os que observei.

Há diferentes sentidos, histórias e memórias ligados à caminhada e ao que ela envolve: o sol que “queima os miolos”, as *capuavas* e construções novas e desaparecidas dos caminhos, a cruz demarcando o local de descanso dos que carregam os defuntos quando eles morrem em certa região da comunidade (na qual se colocam pequenas flores, plantas ou fitas sempre que se passa), os animais, as roças “dos outros” que são observadas e comentadas no caminho...

A caminhada pelas trilhas de matas do bairro também proporciona aos moradores a prática da escuta e atenção nesses caminhos, pelo risco do encontro com animais silvestres perigosos ou desejáveis de serem vistos. Do mesmo modo, a prática da caminhada pode ser o espaço para a solidão e a reflexão, pelo seu caráter cíclico, de esvaziamento de movimentos supérfluos, de esforço mental, e pela dinâmica da “passagem” da paisagem pelo indivíduo que caminha. Outra característica que poderia ser destacada dos momentos de caminhada é a de ocasião social e ritual, quando ela faz parte de romarias ou procissões, entretanto ela será abordada a seguir, quando me dedicarei à descrição e reflexão sobre a devoção em Praia Grande.

Remar, estar embarcado

Como afirmei anteriormente, a interação com o rio também define parte dessa educação corporal. Todavia, parte do repertório corporal utilizado nos barcos e canoas, cuja origem se perde no tempo, é aprendido pelos mais novos por diferentes vias: pelo convívio cotidiano com os pais ou adultos que sabem remar e dirigir o “motor”, pela necessidade e, portanto, através da tentativa e erro.

Remar é uma ação realizada de diferentes maneiras pelos seus diferentes autores. Nas regiões mais rasas e/ou mansas, pode ser feita se utilizando de uma comprida vara que impulsionará o movimento da canoa ou barco através do contato com o fundo do rio. Geralmente, nestes casos, o barqueiro rema em pé, em uma das extremidades da canoa/barco. Se a distância é pequena, mas há correnteza, será utilizado um remo de fato (também feito a mão, como as canoas de madeira), também manuseado numa das extremidades do veículo, com o barqueiro em pé.

Por muito tempo, o longo percurso Praia Grande-Iporanga foi transposto por canoas de madeira, a remo. O Sr. Ubiratan me conta em diferentes contextos (entrevistas e conversas cotidianas) as inumeráveis vezes em que foi até Iporanga remando e voltou. Segundo ele, a viagem de volta, contra o fluxo do rio, dura cerca de quatro horas e meia. No caso das canoas, em todas as oportunidades que tive de estar embarcada, o barqueiro se posiciona em uma das extremidades, de modo a que os passageiros e o comprimento da canoa estejam a sua frente durante o trajeto.

Em duas ocasiões estive em barcos a motor (mais largos e de metal) em que o mesmo falhou e o barqueiro teve de terminar a viagem remando e, de modo diferente, ele se colocou na extremidade da frente do barco (oposta ao motor), podendo dirigir em pé ou sentado (quando ocorreu durante o dia).

A ação de remar, de acordo com a observação assistemática que realizei, se pauta também na utilização de uma base forte, ainda que flexível (pés bem apoiados e joelhos levemente flexionados ou quadris bem apoiados), braços alternando-se nas duas laterais do tronco, gerando torções da coluna. As remadas são feitas, portanto, nas duas laterais do barco, utilizando-se a água como impulso para movimentar o barco ou canoa.

Ser passageiro desses barcos e canoas também é uma experiência corporal por si só. É claro que ela pode ter sido especialmente marcante para mim, habituada

ao transporte terrestre, mas também entre os moradores há diferentes e ricos relatos sobre o prazer, os temores e as memórias de incidentes e acidentes no rio envolvendo toda a tripulação de uma canoa ou barco.

As canoas “de um pau só” são compridas e estreitas (da largura da árvore que a originou). Seu comprimento é sempre maior do que sua largura, possibilitando o transporte de mais de dez pessoas; por vezes, essa largura quase impossibilita mulheres de quadris largos de se sentarem. Por isso, em geral, as canoas dão a sensação aos seus passageiros de maior instabilidade e exigem deles um tipo muito peculiar de comportamento – um misto de entrega do peso corporal e equilíbrio flexível. Ser passageiro ou conduzir uma canoa ao longo da vida significa construir outros parâmetros corporais do que seja equilíbrio e segurança. É um corpo e uma visão de mundo que se constitui por outros caminhos nesse contexto.

Os barcos de metal são mais largos e menos compridos do que podem ser as canoas, ainda que também consigam transportar cerca de dez pessoas, por isso dão a sensação de maior estabilidade. Inversamente, a utilização dos motores em trechos de rio mais “acidentados” (de maior correnteza ou presença de corredeiras), com sua maior velocidade, gera nos passageiros mais insegurança, manifesta por vezes nos rostos ou em pequenas expressões e orações (especialmente entre as mulheres), enquanto que a passagem nesses trechos com o barco sendo remado, portanto mais lento, gera mais conforto e segurança.

Há uma complexa sabedoria das manobras a serem feitas durante uma viagem pelos barqueiros, bem como das posturas e utilização de apoios e equilíbrio corporal dos que estão embarcados que, como disse acima, não pude observar sistematicamente. Esse conjunto poderia ser considerado um repertório corporal fechado em si mesmo, contudo ele compõe parte dessa formação, dessa educação corporal dos moradores de Praia Grande e, mais uma vez, delineia modos de perceber e atribuir sentido ao espaço, aos outros e ao mundo.

A partir desse tema, um guia turístico de Iporanga, em certa ocasião, manifestou uma opinião sobre a experiência dos moradores de Praia Grande em relação ao rio que sintetiza um ponto crucial do que objetivo discutir no presente trabalho: “[...] a noção de dificuldade pra essas pessoas é muito diferente do que pra mim... Cê viu, eu já penso: que frio que você vai pegar na viagem de barco... Se eu tiver que remar de lá pra cá com um doente, eu não faço, eu sei que ele vai morrer. E eles vêm. Quantas vezes já vi o Ubiratan chegar de remo dando risada, contando

piada; descem aqui se divertindo, sabendo que vão ter que subir de volta.” (Val). É exatamente disso que se trata: a experiência corporal, desde as ações mais básicas e subterrâneas que compõem a cultura corporal de Praia Grande, faz a diferença no modo como cada corpo se forma e olha para o mundo. É outra *noção de pessoa* (MAUSS, 2003) que se constitui a partir da cultura corporal vivida por este grupo.

Educar os filhos

É uma educação silenciosa que presenciei em Praia Grande. Não porque não haja diálogo em situações de conflito ou porque não se converse livre e alegremente. É o cotidiano, o fluxo, a dinâmica das relações que se dá de modo silencioso, constrói outras possibilidades de compreensão das situações e de corporalidade.

Intitulo o subitem como “Educar os filhos” por que nele apontarei os elementos e ações que fazem parte daquilo que os próprios adultos consideraram como sua parte na educação dos filhos em entrevistas ou situações cotidianas observadas. Tal distinção se justifica, pois do ponto de vista de minha pesquisa, essa educação corporal que começo a esboçar não se refere somente às atitudes conscientes dos adultos com relação à educação dos *novos* (ARENDT, 1979), mas ao processo de *autoformação* (PINEAU, 2002) pelo qual passa cada corpo em sua interação com o ambiente e com outros corpos.

É preciso pontuar mais uma vez que convivi esparsa e gradativamente com os moradores de Praia Grande durante dois anos, nos quais pude acompanhar de modo mais sistemático uma família na vida cotidiana. Além dela, passei alguns dias com mais um núcleo familiar e visitei o restante das casas, permanecendo apenas um período do dia ou uma refeição, especialmente em situações religiosas e/ou de festas. Essa é a moldura que delimitou alguns aspectos de minha pesquisa em campo, como por exemplo, o fato de não ter a oportunidade de presenciar nenhuma passagem da educação da criança de primeira infância nas duas famílias com as quais mais convivi. Ou seja, todos os apontamentos que farei abaixo se referem às crianças e pré-adolescentes entre 9 e 14 anos ou aos adolescentes e jovens a partir dos 15 anos.

Arrisco dizer, como um modo de organizar os elementos observados, que essa educação ocorre pautada em três eixos: 1) na proposição de tarefas e

recomendações aos filhos; 2) na observação e apropriação da conduta dos adultos pelos mais novos; 3) no tempo de ação livre dos mais novos (tempo de lazer, solidão, ocasiões especiais) que retoma o contexto da *autoformação*, fechando esse ciclo formulado a partir de minha investigação em campo.

O primeiro eixo dessa educação diz respeito às diferentes situações em que a mãe, especialmente, solicita do filho a realização de alguma tarefa: fazer um suco para o almoço, buscar ou levar um objeto, alimento, encomenda ao vizinho próximo ou distante, guiar a pesquisadora até a casa de alguém por uma trilha que ela desconhece, entre uma infinidade de outros pedidos que emergem das necessidades e vontades do adulto ou da casa na vida cotidiana. Não posso afirmar que o pai seja uma figura que não cria essa espécie de situação, pois, na maior parte de minha observação, por ser mulher, freqüentei os espaços femininos da casa ou *sítio*, perdendo de vista, literalmente, o pai de família, que se embrenhava na roça ou numa construção para realizar seus trabalhos cotidianos. O fato é que presenciei raros momentos em que um pai solicita tarefas de um filho ou filha. Tais solicitações podem ter *status* diferentes dependendo da situação e da relação pré-estabelecida entre mãe-filho(a): pode ser um pedido, uma ordem, uma pergunta. Diante dela o filho(a) pode responder também de diversas maneiras: cumprir sumariamente a solicitação, muitas vezes partindo diretamente para a ação; esclarecer o pedido, negociar, oferecer argumentos para não fazer, simplesmente ignorar. Surpreendi-me com a complacência das duas mães com as quais mais convivi no trato com os filhos ou filhas na faixa dos 13 anos que ignoravam seus pedidos, ou usavam muito tempo negociando a realização ou não da solicitação. Do silêncio às repetições dos pedidos feitos, foram raras e brandas as reações de repreensão aos filhos. Nesses dois anos de observação, nunca presenciei uma fala em volume suficientemente alto para que eu a entendesse como um grito, mesmo tendo presenciado momentos, sim, em que a mãe pudesse repreender um filho ou uma filha, ou que falasse com eles quando estavam em cômodos diferentes da casa.

A escuta foi um aspecto que, aliás, me chamou atenção durante todo o período justificando esse pequeno parêntese: muitas vezes pais e filhos se comunicam quando não estão no mesmo cômodo (comentando situações, solicitando ajuda ou tarefas) e, por diversas vezes, eu não fui capaz de ouvir do que se tratava a fala, enquanto eles se ouviam perfeitamente. Gritar para alguém que

está longe só é utilizado para grandes distâncias: gritar para um vizinho que mora morro-acima, para alguém que está na beira do rio, enquanto se está embarcado num *motor*¹⁵, avisar alguém de sua chegada no terreno ou no bairro. De modo que também a audição se forma de maneira diferente no contexto da Praia Grande, seja pela ausência da poluição auditiva da cidade, mesmo com a presença de todos os sons naturais e aqueles produzidos pelos moradores, seja pelo hábito de se falar baixo e o treinamento em ouvir tais falas, seja pela necessidade e hábito de utilizar a audição para a percepção de sinais e sons sutis do entorno. Fecho o parêntese.

Nas poucas situações de pequenos conflitos que presenciei entre mães e filhos(as) observei algumas reações: 1) o silêncio conectado à desistência da solicitação, agregado ou não à leve alteração de humor da mãe (manifesto mais tarde no dia em algum comentário ou na expressão facial durante a situação); 2) a repetição do pedido ao longo do tempo, somado a comentários repreensivos sobre a demora em atender.

Diante de uma ação do filho que desagrade à mãe, pela desordem na casa, pela inadequação a regras tácitas da boa educação, pelo barulho, pude observar: 1) comentários cômicos, formulando comparações ou metáforas; 2) frases no imperativo (não faça..., faça...); ambos desconectados, em geral, de qualquer ação corporal que interrompa o fluxo da ação anterior da mãe, reafirmando certa dose de calma e distanciamento diante da situação, 3) histórias metafóricas, ilustrativas ou moralizantes encadeadas à situação. Por exemplo: “fulano (o nome do filho ou filha) parece ou fez como o sicrano (personagem da história) que ...”, e segue a narrativa. Ou seja, considerando os limites de minha observação em campo, esse aspecto da educação se realiza num fluxo dinâmico, vistas as variadas maneiras de se reagir às situações, mas relativamente regular do ponto de vista das emoções envolvidas na comunicação corporal-verbal.

O universo das recomendações emergiu em minhas observações de modo muitas vezes conectado à minha presença e às caminhadas. Em situações diversas, crianças e jovens me acompanharam da casa de meus anfitriões para outras casas do bairro. Perto do momento da partida sempre havia certas recomendações que parafraseio a seguir: “levem um pau de madeira aí do terreiro, peçam proteção a São Paulo e cuidado com as cobras no caminho, que nesse tempo de seca e com

¹⁵ Esse é um termo metonímico para os barcos a motor.

essa *capuava* alta é perigoso...”, “comam bem antes de sair pra não passar fome durante o dia por aí, a gente nunca sabe se vão nos oferecer uma comida e pior coisa que tem é ficar com fome na casa dos outros”, “não se esqueçam de passar na casa de fulano, pois eles sempre reclamam que ninguém faz visita lá...”. Assim, também as recomendações passam a constituir um espaço de transmissão de condutas apropriadas ou seguras no contexto cultural daquele grupo.

O segundo eixo da educação dos filhos diz respeito à observação e apropriação de condutas dos adultos pelos mais novos. Considero esse aspecto como parte da “educação que se dá aos filhos”, pois observo estarem presentes entre os moradores certos padrões tácitos da boa educação, assim como uma compreensão (manifesta algumas vezes nas entrevistas realizadas) de que os mais novos aprendem e respeitam ações e condutas dos mais velhos pela imitação ou pelo exemplo destes. Foi interessante observar como os filhos ficam próximos dos pais em certas situações, simplesmente observando – deitados, sentados, escondidos –, enquanto a mãe cozinha, trança a taquara, enquanto os adultos conversam, enquanto recebem a pesquisadora, enquanto ela come, escova os dentes etc., tudo é observado de modo concentrado pelas crianças e adolescentes. De modo um pouco diferente, pode acontecer que, na realização de pedidos da mãe ou diante de uma repreensão, surja a pergunta dos filhos sobre como proceder, como realizar certa ação ou tarefa e, aí sim, há algum tipo de ensino dirigido/orientado pela fala. Mas foram raras as situações dessa natureza que presenciei. Ao que parece, resgatando a fala de Tia Tide, reafirma-se o contexto de aprendizado *dos inteligentes* que, pela imitação e pela apropriação corporal de saberes observados e experimentados aos poucos, nas oportunidades que surgem de prática, aprendem padrões de ação e reflexão dos mais velhos, ficando distribuída assim essa “inteligência” entre todos os *novos*.

O terceiro e último eixo que destaquei nessa educação se reconecta ao conceito de *autoformação*. O tempo livre das crianças e adolescentes, utilizado para brincar sozinho, para o ócio ou a solidão, para o encontro com outras crianças e adolescentes, me parece constituir espaço fundamental no processo de educação corporal. Nele nada de intencional acontece do ponto de vista da educação, entretanto diversos tipos de aprendizado podem ocorrer: desde a exploração e experimentação corporal livre na brincadeira solitária ou acompanhada de outras crianças, a reelaboração de padrões e condutas observadas dos mais velhos, até o

desenvolvimento de habilidades individuais (como o artesanato, a música, a leitura etc.). Qual o papel do adulto nesses contextos para que esse aspecto esteja aqui citado? Aparentemente nenhum, entretanto está presente em parte desses momentos uma observação precária dos adultos sobre as crianças. Observação que não se define necessariamente pelo ímpeto de vigiar, mas pelo cuidado, pela curiosidade e às vezes pela simples coincidência que atravessa o adulto, toca-o, compondo parte de sua experiência na educação dos filhos(as) – informa-o do andamento dos processos de desenvolvimento, que surpreende e deleita o adulto na percepção dos passos dos mais *novos*. Essa observação pode vir acompanhada ou não de comentários do adulto sobre o que viu, de modo cômico, elogioso ou crítico, mas, novamente, muitas vezes é uma observação silenciosa, contemplativa ou dinâmica, que se funde ao fluxo das ações dos adultos sem interrompê-la.

Contar histórias

Se os lugares construídos por esse grupo, assim como suas formas de vida remetem a uma convivência entre temporalidades diversas, a narração se mostra como mais um elemento que relativiza o tempo presente, fissurando-o pela elaboração de memórias, reminiscências ou pela ficcionalização assumida.

Durante minha observação foram recorrentes as conversas que remeteram a um tempo passado ou que foram transpostas para o contexto da ficção, pela utilização de provérbios, historietas, charadas. Cabe destacar que houve, de minha parte, em diferentes situações (de entrevista ou conversas), a proposição de perguntas sobre as origens de festejos ou sobre o aprendizado da agricultura por adultos especialmente, que convidaram o interlocutor a essa viagem pelo tempo. Contudo, a presença de conversas entre os moradores sobre a aceleração do tempo, sobre situações passadas em relação com o presente nem sempre esteve ligada à minha presença.

Observo que uma das origens das conversas sobre o passado é o hábito de visitar, mesmo que esporadicamente, por conta das distâncias e do trabalho. A visita tem conexão com o caminhar. O padrinho que visita a afilhada ou afilhado e traz notícias de outros parentes, da mudança observada nos caminhos e trilhas, dos lugares nos quais a energia elétrica e a televisão já chegaram ao entorno do bairro, de um casamento, um baile, um mutirão, uma romaria, um filho que terminou os

estudos e está numa faculdade, pode fazer surgir a reflexão sobre a passagem do tempo, introduzidas pelas expressões: “naquele tempo...”, “no meu/nosso tempo...”, “antigamente...”, “nos dias de hoje...”. Curiosamente, tais conversas, assim iniciadas, nem sempre passarão pela tentativa de desqualificar o presente em prol de um passado idealizado. Por vezes versarão sobre a falta de condições do passado e o “desenvolvimento” presente, ou ainda sobre as lacunas na formação pessoal do narrador em oposição às oportunidades disponíveis para a juventude atual. Em todo caso, a rememoração implica uma transformação da visão sobre o presente ou o reencontro com um passado também transformado, como Gagnebin (1999) considera em sua leitura sobre o pensamento de W. Benjamin:

A origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo. (GAGNEBIN, 1999: 14)

De modo que o olhar sobre o passado e sobre as transformações que presente e futuro parecem propor e impor para as formas de vida no bairro são, sim, percebidas, refletidas e apropriadas pelos moradores de acordo com a lógica própria da cultura local.

O caso da ficcionalização pode ser tratado à parte, pois foi observado especialmente na família de minha anfitriã mais assídua, Dona Dejair, e, em uma situação duplamente peculiar: a visita de seu pai, Sr. Plácido, que mora distante da filha, e a minha presença – como se o encontro entre as gerações (pai e filha) e entre “a estrangeira” e “o viajante” acendesse nos conterrâneos o fogo da partilha de suas narrativas ficcionais. Ainda assim, também vale lembrar, do último subitem, que observei também a utilização da ficção em situações de educação dos filhos – como um modo de ilustrar, comparar atitudes, expor condutas apropriadas ou inapropriadas por meio da contação de uma história.

Apresento então dois segmentos ficcionais anotados na viagem de campo citada há pouco: uma seleção de charadas que foi feita por pai e filha para que eu tentasse adivinhar e duas histórias de Pedro Malasarte contadas a mim durante a mesma viagem.

Cenário: as brincadeiras e histórias surgiram nas noites, após o jantar, enquanto Dona Dejair, encostada na pia, ajeitava a casa depois da refeição e

organizava preparativos para o dia seguinte. Luz de lampião, verão, luto de Dona Dejair (que perdera o marido há quinze dias), visita do pai que veio de longe pelo luto da filha, eu e Sr. Plácido, sentados no banco da cozinha.

As charadas eram iniciadas pela frase: “*Que cosa, cosa...?*”, significando, percebi aos poucos durante a brincadeira: “que coisa é uma coisa que...?”, em vez do conhecido “o que é o que é...?” de minha infância. A partir dela, seguiam as charadas propriamente ditas:

- Tem barba e dente, mas não é gente? Resposta: cabeça de alho.
- Duas fileiras de casas brancas e uma mulher louca dentro? R: dentes e língua.
- Monjolinho socando, vassourinha varrendo? R: dentes e língua.
- No mato é bicho, na cidade é santa, no sítio é alimento? R: bandeira (tamanduá-bandeira, Bandeira do Divino, bandeira de milho – reunião das espigas recém colhidas sobre uma lona).
- Campo grande, gado miúdo, vaca braba, boi carrancudo? R: céu, estrelas, sol/lua, nuvem carregada.
- Atirei no que vi, acertei no que não vi, com “as palavras santa”, assei e comi. R: Atirei num pássaro, acertei noutro, não tendo madeira, usei a bíblia para fazer fogueira.
- O que é que a mulher usa e o homem não vê? R: luto.
- Qual a maior boca do mundo? R: a boca da noite.

Nildinha, filha de Dona Dejair, já estava na cama, no quarto contíguo, mas ouvia partes das charadas e histórias, fazendo rápidas intervenções ou tentativas de resposta. Como ouvinte, mantive-me sentada e talvez tivesse nos olhos, no corpo a atenção do curioso, o transbordamento de fazer parte daquele encontro familiar, mesmo que de modo fugaz, no qual se teciam, diante de mim, memórias e histórias presentes, passadas e futuras.

Não consegui adivinhar quase nenhuma das perguntas (apenas uma, para ser mais precisa...), o que talvez tenha estimulado ainda mais meus anfitriões. Dona Dejair, por vezes, fazia pausas em suas ações para me propor uma charada. Sr Plácido, sem perder a calma na fala e gestos, por vezes, levantava-se do banco, servia-se de café, enquanto propunha uma nova charada ou ilustrava partes da história que apresento a seguir.

As histórias de Pedro Malasarte emergiram no mesmo contexto e tentarei recontá-las com minhas palavras, já que elas não foram gravadas, mas apenas anotadas por mim no dia seguinte ao evento. Sr. Plácido, me parece, reuniu dois episódios da personagem numa pequena seqüência, mais uma vez (se minha observação não falha), pela percepção de que o “público” continuava atento e “pedia” pela manutenção da narração, não por meio de palavras, mas apenas com seus olhos e corpos absorvidos pela presença e habilidade dele.

Pedro Malasarte não era um grande trabalhador, brincalhão demais, cheio de malícias, nunca parou num emprego. Pedro estava na roça com o patrão e este lhe pede, como empregado, para que traga três enxadas que estão na casa ao longe. O empregado sai para buscar e encontra na casa as três filhas do patrão. Ao vê-las tem a idéia. Diz a elas: “Vamos embora comigo, que seu pai me autorizou a levar as três”. Elas duvidam, é claro, sabendo das peripécias de Malasarte. Para comprovar, ele grita de longe: “É pra levar todas as três?”. O patrão, de onde está, responde já impaciente: “É, e rápido!”. Pedro, então, foge com as três.

Pedro Malasarte fugia de um de seus patrões insatisfeitos, num “carrerão” só. Ele começa a se cansar, vê um animal e ao longe um homem. Sem que este perceba, abre o animal e esconde suas tripas. Quando se aproxima do homem lidando com sua criação, pede sua faca, dizendo que pretende soltar as tripas da própria barriga para ficar mais leve ao correr. Faz isso usando as tripas que havia guardado. O patrão estava no seu encalço e passa pelo mesmo homem. Pergunta por Pedro Malasarte, bufando de cansaço. O homem conta o que fez Pedro e o patrão, estúpido, o imita e morre.

Pelo menos dois elementos chamam atenção nos materiais apresentados (charadas e histórias de Pedro Malasarte): a *performance* corporal envolvida durante a narração e a presença do corpo (com suas contingências e necessidades) ou de metáforas corpóreas nas narrativas ficcionais partilhadas. São esses aspectos emergentes da narração que me propõem, aliás, sua inclusão no presente inventário de uma cultura corporal em Praia Grande.

O segundo elemento, referente ao conteúdo das charadas e histórias, é visível pela simples leitura das mesmas: as metáforas entre o corpo e elementos da natureza, a utilização de palavras que representam partes do corpo para falar de outros objetos (boca da noite, maior boca do mundo) ou a simples presença das

contingências implícitas em seres incorporados, como no “segundo” episódio de Pedro Malasarte: o cansaço, a suscetibilidade física e a morte.

A *performance* corporal durante essas narrativas ficcionais pode ser tratada estendendo-se seu alcance aos outros momentos de oralidade (memórias, reminiscências, falas durante entrevistas etc.). É preciso apenas lembrar que sob o termo *performance* repousam, debatem e refletem pesquisas e pesquisadores de diferentes abordagens e áreas, como a antropologia, as artes cênicas ou a lingüística. Para pensar as situações levantadas no presente tópico, é útil resgatar um dos *traços* da *performance*, conforme levanta Paul Zumthor:

A *performance* se situa num contexto ao mesmo tempo cultural e situacional: nesse contexto ela aparece como uma “emergência”, um fenômeno que sai desse contexto ao mesmo tempo em que nele encontra lugar. Algo se criou, atingiu plenitude e, assim, ultrapassa o curso comum dos acontecimentos. (ZUMTHOR, 2007: 31)

Parece-me pontual tal consideração. Esses momentos de ficcionalização, de reminiscências ou *causos* retirados da experiência dos moradores em Praia Grande podem durar segundos ou poucos minutos, entretanto, de fato, emergem do fluxo cotidiano, encontrando um ápice de diálogo com seus ouvintes (mesmo em pequeno número) e se fecham, por vezes sem nenhum tipo de construção “cênica”. A historieta sobre os macacos e as roças de milho, partilhada há pouco por mim, poderia bem estar aqui como exemplo de uma *performance*. São fenômenos simples nos quais se forma uma situação de recepção e que envolve um engajamento corporal daqueles que estão no centro da ação performática, corroborando mais uma vez para o pensamento de Zumthor (2007).

Em Praia Grande, o engajamento corporal observado pode ser descrito por uma maior gesticulação dos braços (algumas vezes ilustrativa), um cuidado especial com a musicalidade da fala e a utilização do que em algumas técnicas teatrais se chama de “triangulação” – a troca de olhares com os ouvintes, como recurso para construir um vínculo com os mesmos, comentar a ação/narração, verificar seu interesse. Alguns poucos moradores têm o ímpeto de se levantar de onde estão para assumir o foco de atenção do grupo de ouvintes. O importante é perceber que “contar histórias” e mesmo “ter um dedo de prosa” no contexto ao qual me refiro diz menos respeito à fala por si só e mais a uma ambiência e uma *performance* que se

estabelece, envolvendo o corpo desse “narrador”, os outros corpos, dos interlocutores, e o lugar no qual se passa a situação.

Finalizando, se o “narrador” ou “*performer*” do momento é como uma personagem assumida e abandonada rapidamente, marcando o início e fim do fenômeno performático de contar certa história (situacional), existe, por outro lado, um costume, que se sedimenta lentamente em cultura local, de se partilhar experiências e saberes por meio de narrativas ficcionais que compõem os processos de significação nesse grupo.

Rezar e *festear*

Nos dois anos de convívio com a comunidade de Praia Grande, noto que há uma conexão entre as ações da devoção, da crença, da reza e as ações da festa ou, como alguns dos moradores dizem, dos tempos de *festear*. Ou seja, na dinâmica viva desse grupo não há uma fronteira rígida entre o sagrado e o profano. De pequenas a grandes ocasiões, a religiosidade e o festejo estão ligados pela suspensão do tempo comum, por uma *liminaridade* (TURNER, 1974). Desde a reza de todo fim-de-semana, quando finalmente os vizinhos de mais longe descem até a parte do bairro efetivamente chamada por eles de Praia Grande, até as grandes festas para o Divino Espírito Santo, uma romaria para São Gonçalo, um casamento.

Na reza do fim de semana, existe o momento da oração, conduzida por um capelão ou uma jovem que saiba “puxar” e, mensalmente, pelo padre de Iporanga. Na mesma ocasião, existe também o momento da “comida”, preparada coletivamente com as contribuições que cada família traz; há o tempo do futebol, dos homens adultos ou das crianças; há as brincadeiras entre as meninas e as conversas entre as comadres. Esta última atividade está muito articulada à cozinha, seja porque ela é o lugar por excelência do feminino no *sítio*, seja porque são elas que preparam as refeições que serão partilhadas e organizam o espaço após a alimentação – é nesse contexto que há o convívio entre as mulheres, que muitas vezes se chamam umas às outras de “cumadis” (comadres).

A riqueza da vida religiosa e festiva de Praia Grande e sua profundidade na composição dessa cultura corporal, que apresento gradativamente, pedem uma reflexão mais detida. Assim, na próxima seção, apresento uma reflexão específica sobre esse tema.

Finalizando esse breve inventário das ações conectadas à terra, ao rio, ao trabalho doméstico e à convivência entre pessoas e gerações, surpreende-me a diversidade de qualidades de movimento e habilidades envolvidas apenas nesse primeiro levantamento. Por vezes, é um corpo que se utiliza de todo seu peso e força para levantar um machado, um pilão ou uma enxada e aprofundar um golpe sobre grandes madeiras ou grandes moitas de capim alto; outras vezes, é um corpo que “cozinha” delicadamente o “remédio” de ervas para uma filha, conta histórias moralizantes ou engraçadas; outras ainda, é um corpo estável, sobre canoas “de um pau só”, pequenas e compridas, que desafiam o equilíbrio dos habituados à relação com o solo firme. Pés fincados no chão, joelhos flexíveis, troncos eretos e olhar focado são algumas das características corporais presentes nos diferentes padrões de movimento aí envolvidos. É um corpo adaptado ao contexto local e às técnicas corporais constituídas, geração após geração, pelos mais velhos e transmitidas aos mais novos.

Por fim, em quase tudo a cultura corporal e, portanto, os modos de perceber e constituir visões de mundo na Praia Grande é singular. A construção da *pessoa* se dá nessa complexidade de experiências corporais: na interação com outros corpos e conectada à interação constante com espaços *lugarizados* e não “neutros” (MENESES, 2001). Nesse processo, a *pessoa* gera sínteses e atualizações de padrões de movimentos, ação e reflexão.

1.3. A devoção e a festa no corpo

Ao abordar a festa no contexto de pesquisa, interessa-me observar o corpo nos momentos performáticos nelas presentes; estes entendidos como *acontecimentos* que mobilizam público (espectadores do evento festivo) e moradores, na preparação e construção de cenários, materiais, atividades religiosas e cênicas. Mas também interessa observar o corpo conectado com todas as situações de sociabilidade, de trocas simbólicas, de bens e serviços que ocorrem nessas circunstâncias. Nelas há um engajamento corporal dos sujeitos que emerge da dinâmica social existente antes e depois da *performance* propriamente dita. Assim a festa compõe o que Marcel Mauss (2003) denomina como *fato social total*: “[...] isto é, eles põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições [...]” (MAUSS, 2003: 309) e, por isso, pode ser uma categoria adequada para o estudo da vida social.

Na antropologia, a categoria festa emerge como eixo de estudo de manifestações sociais. Utilizo o estudo clássico de Regina Prado (1972, editado em 2007), no qual ela caracteriza a festa de um modo amplo, como um tempo “extracotidiano”: “[...] um contexto de não-trabalho, onde a transcendência do ordinário se apresenta como o princípio estruturador.” (PRADO, 2007, 116).

Na presente dissertação, interessa esse conceito geral de festa mais do que as possíveis classificações da categoria (festa de santo ou festa religiosa, festa de batuque ou de baile) para compreender fenômenos da vida social, que, aliás, nem sempre são assim nomeados pelos próprios sujeitos das comunidades estudadas. Um exemplo ilustrativo é a festa organizada para São Gonçalo como pagamento de promessa e denominada pelos moradores da Praia Grande simplesmente como *romaria*. Apesar disso, acredito que a categoria festa ainda é a mais adequada, mesmo para análise da cultura corporal nas *romarias*, pois elas condizem exatamente com o conceito amplo e mesmo com as estruturas mais minuciosas descritas por Regina Prado no estudo supracitado.

1.3.2. Praia Grande e festas

As festas na comunidade de Praia Grande têm um caráter cíclico, manifestando aos olhos do observador outra forma de percepção do tempo. Elas estão muito conectadas ao calendário religioso local (do município de Iporanga) ou ao cumprimento de promessas de moradores do bairro, no caso da realização das romarias para São Gonçalo.

O calendário religioso anotado no período da pesquisa é assim composto: 20 de janeiro/Festa de São Sebastião, 29 de junho/Correr da Bandeira do Divino Espírito Santo, 25 de julho/Festa de Santana junto do ciclo da Festa do Divino Espírito Santo, 31 de dezembro/Festa de Nossa Senhora do Livramento. Outros dias santos são “guardados” pelos moradores, que nessas ocasiões não trabalham na roça, por exemplo. Em minhas viagens de campo, tive oportunidade de acompanhar a Festa de Nossa Senhora do Livramento em dezembro de 2007 e a passagem da Bandeira do Divino Espírito Santo em junho de 2007 (um mês antes da festa propriamente dita) e julho de 2008, bem como de assistir romarias para São Gonçalo em julho de 2006 e em julho de 2008.

Preparativos

Os preparativos de uma festa podem abranger diferentes ações e ter uma duração variada. No caso da romaria, pode envolver o trabalho e a economia doméstica pelo plantio prévio de arroz, feijão, café, que serão servidos aos convidados, ou mesmo pela compra e pedido de doações dos mesmos alimentos citados e de carnes para serem servidas como “mistura”. Dependendo do poder aquisitivo do(a) promesseiro(a) ou de sua família, as carnes podem provir da própria criação (de galinhas, porcos ou bois), mas, em muitos casos, eles poderão ser resultado da troca de colheita por animais, da doação ou da compra. Ou seja, o planejamento da festa pode estar em andamento meses ou anos antes de sua realização, especialmente no caso do plantio, que envolve uma percepção de tempo sazonal (pelas estações do ano e a relação delas com o cultivo)¹⁶.

Mais perto da realização da festa (semanas ou dias antes) há, por exemplo, a adaptação física da casa do promesseiro(a): construção de pequenas coberturas

¹⁶ Esse calendário cíclico da vida camponesa, característico da comunidade de Praia Grande, nem sempre se adequa totalmente ao calendário religioso ou ao calendário econômico instituído nas cidades, como levanta Regina Prado (2007), por isso algumas festas se enquadrariam na série de binômios: *tempo de cultivo – tempo de festa, tempo de escassez – tempo de dinheiro*.

para abrigar os convidados nos momentos de alimentação, ou construção do altar e preparação do espaço para a Dança de São Gonçalo.

No caso da Festa do Divino, a preparação geral não está nas mãos de uma família, mas há o envolvimento de alguns moradores da Praia Grande para a formação da comitiva que circulará entre diferentes bairros da região um mês antes da festa, normalmente, segundo Sr. Ubiratan (Bira), perto do dia de São Pedro (29 de junho). Para a Festa de Nossa Senhora do Livramento, os preparativos que envolvem a comunidade, ocorreram apenas dois dias antes do dia 31 de dezembro, quando homens e mulheres se reuniram em certa altura do rio Ribeira do Iguape (no ponto chamado Taquaruvira): os homens para construírem a balsa que carregaria a imagem da santa (a “barquinha”) e as mulheres para cozinhar para os trabalhadores e, no dia da procissão, para todos aqueles (visitantes/turistas, promesseiros e familiares) que chegariam até aquele ponto para acompanhar a procissão – na própria barquinha, em bóias, botes, canoas de madeira, barcos, caiaques. Talvez haja, como para a Festa do Divino, algum tempo antes, uma coleta de donativos para a futura festa, mas não tive acesso a essa informação ou às ações propriamente ditas desse período.

O elemento que chama atenção nos três casos é que há o que estou chamando de “engajamento corporal” forte nesses preparativos. Não apenas pela presença dos moradores (que ocorre também durante as festas), mas porque diferentes esferas da vida dos sujeitos se voltam para esses preparativos, desde o planejamento de roças e colheitas até a dedicação de sua força de trabalho (física) para a realização da festa. Ou seja, emerge durante os preparativos, uma cultura corporal, resultante da utilização cíclica (a cada ano) das mesmas técnicas corporais e da convivência (sociabilidade) entre as mesmas famílias (nas diferentes gerações que vão, gradativamente, se envolvendo nos trabalhos) durante tais atividades.

Dentro e fora, mulheres e homens – o corpo e o gênero nos preparativos

Há outro elemento relevante nesses diferentes preparativos, que reflete uma cultura do grupo e uma ordenação (simbólica, hierárquica ou de gênero): os homens

se responsabilizam pelas tarefas de construção, ocupando, geralmente, os espaços externos dos locais ocupados (a não ser no caso do plantio em que homens e mulheres se envolvem); as mulheres, de outro lado, se responsabilizam pelas tarefas domésticas, especialmente, pela preparação dos alimentos, ocupando, no geral, as cozinhas, que se localizam dentro das casas ou num cômodo (fechado) separado da casa (espaços de dormir, etc.).

Nas diferentes ocasiões de festa, passei por um processo gradativo de adaptação a essa cultura, como observadora ou participante. Segue um fragmento de caderno de campo que explicita parte dessa ordenação e de minha adaptação, percebida durante os preparativos para a Festa de Nossa Senhora do Livramento (dezembro de 2007).

Quase nove da manhã, desço até a casa do Sr. Messias para a carona de barco. Sr. Ubiratan (Bira) já está lá “só me esperando”. “Mas eu tô atrasada?”, pergunto aflita, do lado de fora da casa; “Nãããooo.” (acentua Bira). Vamos até o barco e esperamos outros moradores que subirão também, todos eles até a Praia Grande.

[...]

Ubiratan encosta o barco no portinho em Taquaruvira, onde já avistamos os homens trabalhando na barca, com a seguinte recomendação: “Ó, Paulina, a mulherada tá lá em cima, na casa; vai lá co’elas, são tudo gente boa. Vai lá.” Agradeço e subo o barranco do portinho, ainda sob o impacto da recomendação, bem ao lado dos homens (uma dúzia mais ou menos) que trabalham.

Observo as atividades por um tempo, tentando desaparecer no espaço. Acocoro, saio do caminho, fico em pé. Logo, um senhor me reconhece, vem me cumprimentar: “Seu Zé Cordeiro! Que bom encontrá o senhor aqui!” (suspiro de alívio e de alguma sensação de acolhimento). Outros me falam discretos cumprimentos, “bom dia”, “dia”, ao passar perto de mim. Um deles me pergunta: “Já tomou café? Tem café lá em cima, vai lá!”. Agradeço, digo que gostaria de olhar mais um pouco, pergunto se tem problema eu ficar por ali. “Não, imagine, fica à vontade”. O calor é insuportável, o trabalho é pesado, muitos homens caem na água durante o trabalho para refrescar.¹⁷

Os homens serram, martelam, carregam. Fazem peso na balsa todos para um lado só, viram a barca (no remo, na vara, na mão). Abraçam-se, cumprimentam-se com as mãos. Os mais novos pedem a bênção para os mais velhos. Descascam madeiras, separam e puxam cipós para o mastro. Capinam o mato do porto no facão, cavam o barranco. Pulam na água, mergulham e nadam. Medem forças um com o outro de brincadeira, bebem água, bebem pinga. Acocoram-se na sombra pra descansar. Alguns dormem na igreja do terreno (cansados ou bêbados).

¹⁷ Fragmentos do caderno de campo no.1, p.57

Após um tempo, um senhor pergunta: “Qual o nome da senhora?”. Respondo e tento explicar o porquê de eu estar ali. “Sobe lá co’a mulherada, já tomou café?”. Intuo que esse seja o dono da casa por algum motivo – pela idade, pelo modo de me abordar. Sinto-me, finalmente, obrigada a ir. “Daqui a pouco é que sobe o mastro [na barquinha], aí sim dá pra senhora vê alguma coisa”.

Subo até a casa. Sorrindo por fora, rindo por dentro. De mim mesma. Das desvantagens de se ser mulher/pesquisadora.¹⁸

No primeiro dia de trabalho no Taquaruvira, os homens montaram a estrutura da balsa, subiram os mastros e no segundo dia finalizaram todo o processo de “enfeitar” a barquinha, fazendo aquela balsa, com três barcos de base, parecer uma barca.

As mulheres, na casa, não param também. O café está servido na mesa de uma saleta: café, leite, pão caseiro fresquinho, pão francês amanhecido, canjica (deliciosa), margarina. Ao lado da saleta, na cozinha, quatro ou cinco mulheres se movimentam nos preparativos do almoço: arroz, feijão, carne de vaca, de porco e de galinha com batatinha cozida, salada de repolho com tomate. O leite e o café se mantêm aquecidos no fogão a lenha. Além deste, há um fogão semi-industrial de duas enormes bocas para apoiar a produção.

As mulheres picam, ralam, mexem os alimentos nas panelas. Contam as histórias dos últimos acontecimentos. Carregam enormes panelas pesadas, cheias de comida, utensílios, sacas de alimentos. Empurram a lenha no fogão, colocam mais lenha. Varrem o chão, lavam e guardam louças. Fritam carnes. Riem, caminham de um lado para o outro. Põem a mesa do almoço.

Elas pedem a alguma criança para chamar os homens para almoçar. Servem-se primeiro os homens que estavam no trabalho (idosos ou adultos), depois as crianças, as mulheres mais velhas, visitantes como eu e, depois que muitos homens já estão no segundo prato, é que vão as mulheres da cozinha, muitas delas já em meio ao trabalho de lavar os pratos daqueles que terminaram a refeição.

Resta pouco tempo entre finalizar toda a arrumação das louças e panelas do almoço, e preparar o café que volta a ser servido durante a tarde, sem que se tire, necessariamente, o que sobrou do almoço da mesa. Nesse pequeno intervalo, as mulheres conversam na própria cozinha, contando mais histórias ou fazendo brincadeiras entre si, algumas com gestos cifrados que anunciam assuntos

¹⁸ Idem, p.57.

maliciosos; algumas vão para o terreiro fazer a digestão, sentar de frente para o rio, ver o tempo passar.

É possível cogitar que essa divisão ocorra nas outras festas, como na própria romaria pra São Gonçalo, segundo o que observei e soube pelos moradores. Na caminhada da Bandeira do Divino, observei que, logo que chegávamos a uma casa (numa comitiva de cerca de seis homens e duas mulheres), os homens se acomodavam na sala ou do lado de fora para conversar ou fazer música e as mulheres eram convidadas a “chegar”: ir para a cozinha ficar entre as mulheres. Em casas de mulheres em que os maridos não estavam, não ocorria essa divisão e a anfitriã tinha de dar conta de servir algo à comitiva e conversar com os presentes (normalmente os mais velhos e conhecidos).

Outro aspecto interessante, presente em diferentes momentos de minha convivência na Praia Grande e nesses festejos, é que a primeira vez que se vai a uma casa, nunca se ajuda. As mulheres não permitem que trabalhe quem “é visita”. No caso da festa de Nossa Senhora do Livramento, por exemplo, no primeiro dia (30 de dezembro) que cheguei ao sítio no Taquaruvira, não pude ajudar em nada (no máximo, lavei o meu prato e talher); antes de ir embora, perguntei se elas precisavam de ajuda para o dia seguinte (algumas delas me conheciam da Praia Grande) e então, no dia 31 de dezembro, dia em que há mais pessoas para a cozinha atender, pude trabalhar junto delas.

1.3.3. O corpo da festa, o corpo na festa

Não seria demais alertar o leitor que as descrições e análises que se seguirão são uma interpretação **minha** para **uma** forma que tais manifestações tomaram na ocasião em que as acompanhei. Assim como os corpos são singulares, ainda que condicionados à cultura corporal local, também as festas ocorrem na singularidade de cada ano, sob a organização peculiar de cada família ou grupo, transformando-se e se re-apresentando ao mundo, mesmo que retratem uma tradição, que represente continuidade de um patrimônio coletivo.

Notas sobre a Festa do Livramento¹⁹

Cinco da tarde. A mulher que está pagando promessa com três dias de terço ainda não chegou para finalizar o ciclo da reza (tríduo) antes da procissão. Os homens, sempre do lado de fora da casa, impacientam-se, começam a circular dentro da casa, perguntando pela “dona” e alertando que vamos nos atrasar.

O sítio todo, de fato, já está bem cheio, diminuem os lugares pra sentar e também meu ânimo de ficar em pé. A coluna lombar e os pés já pedem descanso do dia todo de trabalho junto das mulheres na cozinha...

Finalmente, vamos até a capela, próxima da casa pra o terço. Os mais velhos e algumas crianças se sentam. O restante de nós fica em pé no fundo da capela. Poucos homens estão presentes e a maior parte deles fica na porta da igreja (ao fundo). Meus pés reclamam durante toda a reza (fico imaginando se os das outras mulheres e dos homens também). Algumas mais crentes rezam o último ciclo do terço de joelhos. Olho discretamente em volta. Nem todas o fazem, sinto-me aliviada, desobrigada...

Terminado o terço, forma-se uma fila para ir ao altar tocar a santa, tomar uma bênção, fazer pedidos, acender uma última vela. Sr. Saturnino (Satuco) aguarda todos para levar a imagem da santa, já em procissão, até a barca. Algumas mulheres rezam ou murmuram alguma canção. A partir dessa saída da capela, começo a fazer fotos e filmar pequenos trechos das cantorias e caminhada.

Embarcamos todos. Os remeiros (a maioria homens) vão espalhados nas seis pontas dos três barcos que servem de base à balsa... Os pagadores de promessa, romeiros e visitantes “novatos” (como eu, segundo Sr. Satuco) viajam no centro, na parte madeirada da balsa (por eles construída).

O quarteto de mulheres da Praia Grande (Tia Tide, Dona Conceição, Dona Marina e Léa), além de Dona Tonha (ex-moradora do bairro) e Dona Carlinda (de João Surá) puxam as rezas e cantos, sempre em louvor a Nossa Senhora ou Maria.

O esforço dos remeiros é grande. Há o grupo que está nas três pontas de barcos da frente da barca e o grupo que trabalha nas três pontas de trás. Pela distância entre eles, alguns homens fazem o papel de comandantes, dando indicações para harmonizar o trabalho de condução: a direção a se tomar, quando acelerar, quando diminuir. Se no começo todos estão empolgados no remo, com o tempo, alguns dos remeiros começam a dizer frases de estímulo e propor pequenos gritos que marcam o ritmo dos braços ao trabalhar. Poucas mulheres estão na função (vejo apenas duas), provavelmente pagando promessa.

¹⁹ Como utilizo agora uma longa citação de caderno de campo, opto por apresentá-la no corpo do texto apenas diminuindo o tamanho da fonte em uso.

O primeiro trecho da viagem tem até poucos barcos, canoas e botes acompanhando (alguns saíram do sítio um pouco antes da barca). Em outros dois pontos no rio é que nos esperam outras embarcações e se multiplicam os que acompanham o percurso. Muitas delas, na verdade, vão à frente da barca, e apenas algumas se preocupam em circular em torno do altar embarcado ou em estar atrás da embarcação, acompanhando a procissão.

A paisagem do entorno é belíssima: fragmentos de Mata Atlântica, algumas plantações e terrenos de sitiantes. Há trechos do rio também bonitos, apesar da aparência lamacenta da água pela estação de chuvas. As mulheres rezam e cantam continuamente, transformando a paisagem. Duas delas pagam a promessa de queimar um maço todo de velas durante a procissão e passam a maior parte do tempo reacendendo as velas que se apagam com a brisa e ventos da viagem. Outras rezam e cantam com os olhares perdidos na natureza e nos barcos do entorno.

Para mim, há uma sucessão de momentos críticos no percurso, especialmente quando a grande balsa (a “barquinha da santa”), na qual estou, se aproxima demais do mar de bóias, botes, barcos, caiaques... Para os nativos, há dois momentos de tensão: duas “cachoeiras”, como eles chamam, trechos onde o rio faz mais correnteza e tem mais pedras. Pequenos comentários tensos são feitos, muitos se “afirmam” nas rezas, mas passamos por eles com relativa facilidade. Os remeiros trabalham muito. A balsa dá uma sensação de estabilidade para o corpo bem maior do que as canoas e barcos nas quais já estive.

Meus pés, a essa altura, já desapareceram por um tempo de minha percepção. Ao chegar perto do porto, a barquinha espera toda a longa seqüência de foguetes, até atracar de fato e descer a santa. Uma multidão assiste ou espera a procissão, nas varandas, nas margens, na ponte que atravessa o rio na entrada da cidade. Descemos todos e a procissão começa. O carro de som da igreja tenta conduzir a procissão, mas desaparece das vistas e dos ouvidos daqueles que vão mais atrás do longo rio de gente que se forma nas ruas da cidade.²⁰

Mesmo durante a procissão na cidade e a missa que se segue, a conduta corporal é contida, reservada, sem movimentos expansivos, a não ser pelo trabalho dos remeiros, que alternavam entre o esforço físico, os movimentos amplos para remar, e os momentos de descanso em pé sobre os barcos.

Depois da missa, há uma estrutura montada no centro histórico da cidade de Iporanga para realização de quermesse, com bingos, shows e poucos bares para atender aos turistas. Os mais devotos, depois de passearem um pouco pela quermesse, vão para casa cozinhar (especialmente aquelas que trabalharam o dia

²⁰ Fragmento do diário de campo no.1, p.61 e 62.

todo pela barca e não tiveram como preparar sua ceia) e ficar em família, voltando à cidade somente perto da meia-noite para a queima de fogos que a prefeitura organiza.

A santa passa o dia primeiro de janeiro na igreja, quando se realiza uma missa e no dia dois, pela manhã, ocorre outra missa para a sua despedida. A rotina das missas que ocorreram dois dias antes do 31 de dezembro e após a passagem do ano, não foi acompanhada por mim. Assisti a uma delas apenas, na qual observei pequena participação de moradores da Praia Grande, bem como uma estrutura convencional de celebração católica com presença majoritária de moradores da cidade. Por esse contexto, não me detive na observação e análise desses momentos da festa.

Destaco dois aspectos da relação dos moradores de Praia Grande com esse festejo, considerando agora apenas o ciclo processional (já que os preparativos foram abordados na seção anterior). O primeiro deles é a corporalidade presente durante a descida da barca e o segundo é a relação das pessoas com a ida para a festa.

O corpo observado durante a descida da barca e a procissão em terra é, entre os moradores de Praia Grande presentes, discreto, introspectivo, quase estático, a não ser, como já disse, no caso dos *remeiros* durante a descida. Os devotos seguram suas velas ou terços, puxam cânticos da igreja católica, murmuram orações. Mas também, outras vezes, olham a paisagem, os barcos que acompanham a procissão com a diversidade de seus passageiros (moradores de sítios da região, da cidade ou turistas que fotografam, descem o rio de bóia, caiaques etc.). Na barca, pode-se observar as diferentes posturas de se parar em pé (também diferentes entre homens e mulheres), de observar o espaço, de rezar, desde os que se colocam olhando para o chão, mãos entrelaçadas a frente do corpo (apoiadas na barriga ou nos quadris), em sinal de contrição até os que cantam olhando o entorno, fazendo pequenos comentários. Também é interessante perceber a convivência, bastante pacífica, entre gerações e, portanto, entre as diferentes condutas. De passageiros e de *remeiros* emergem ações e comentários com diferentes qualidades do que as descritas até aqui: corpos de jovens remeiros que se expõem (pela roupa ou pelo modo expansivo de parar, ao descansar de remar), jovens casais da cidade abraçados, de modo que se forma um quadro heterogêneo de ações e motivações para o rito.

Passando ao segundo aspecto. Ao chegar à cidade e desembarcar, essas diferenças de ações e motivações podem acentuar-se, chegando a opor os participantes jovens dos adultos e anciãos durante o tempo da festa. Entre os jovens pode ser a ocasião para o consumo sem limites de bebidas alcoólicas, o tempo do namoro e de “sair” (que sintetiza o lazer urbano – encontrar amigos e amigas e ir aos bares da cidade). Muitos deles são filhos de sitiante que já não moram no sítio ou em Iporanga, pois estudam ou trabalham em outras localidades e voltam no período de festas de fim de ano. Contrariamente, no caso dos adultos e anciãos de Praia Grande, por exemplo, e outras localidades da zona rural de Iporanga, a ocasião é de preparativos especiais para ir à cidade e ir a um evento religioso, participar de missas na igreja (e não nas capelas de bairro), na presença do padre (e não dos capelães leigos da comunidade). Isso pode significar uma gama de ações: a escolha das melhores roupas, a ida para a casa da cidade alguns dias antes, o uso de economias para as compras de fim de ano (ceia ou roupas) e a recepção dos parentes “de fora” (de outras cidades ou bairros mais distantes). Assim os sentidos e as ações que o contexto da festa gera se constituem diferentemente de acordo com as idades e origens dos participantes.

Notas sobre a “passagem” da Bandeira do Divino Espírito Santo

A “passagem” da Bandeira do Divino Espírito Santo é parte dos preparativos para a Festa do Divino Espírito Santo que se realiza anualmente na cidade de Iporanga. Carlos Rodrigues Brandão (1989) destaca a peculiaridade do culto ao Espírito Santo, um dos pilares da Santíssima Trindade, enfatizando que para um *Deus-pai sem face e sem geografia* praticamente não há festejos, mas para o filho, Jesus, que foi sua face encarnada e um viajante por excelência, há o culto festivo (Natal e Semana Santa), assim como há grandes festas para o Espírito Santo, face mais etérea e *móvel* da divindade católica. A Bandeira, portanto, é uma representação dessa face mais etérea, é um objeto investido de poder por seus devotos, cujas bênçãos são esperadas em cada casa e em cada cômodo da casa. Pode ser vista como um resquício das ações de *magia simpática*, na qual o objeto, por proximidade ou contato físicos e por intenção (pensamento e oração) invoca e obtém bênção e graças de diferentes tipos diretamente da divindade.

No dia de São Pedro, no ano de 2007, um grupo, de cerca de oito pessoas, iniciou a passagem da Bandeira do Divino Espírito Santo por Praia Grande e pelos bairros de Praia do Peixe, Guaraquí e João Surá²¹, de seu entorno. Esse grupo, que era engrossado por alguns peregrinos passageiros durante parte dos dias, caminhou por três dias, “*posando*” duas noites e se alimentando na casa de pessoas que recebiam a Bandeira e ofertavam alimento e/ou pouso para aqueles que a carregavam, às vezes por promessa, às vezes por simples hospitalidade.

Na longa estrada de terra da Praia do Peixe, ao se aproximar de uma casa, o bater da caixa começou. A Bandeira chegou ao portão e a senhora, de seus 80 anos, ao sair à porta desaguou em lágrimas e veio até ela, de joelhos para recebê-la. Ela beijou a Bandeira (o sinal do Divino Espírito Santo pintado no centro) e, levantou-se, enxugando as lágrimas, beijou a pomba de madeira na ponta do pequeno mastro, e, por fim, “passou” por baixo dela. O grupo teve um segundo de suspensão diante da cena pungente e os mestres, então, tocaram a viola de 10 cordas, acompanhados pela caixa e triângulos, e puxaram o canto: “**O** Divino veio voando e pousou na sua mão [...]”.

A Bandeira chega à casa “pra trazer sorte e saúde e pedir uma oferta pra seu dia festejar”, como diz outro fragmento de canto. As ofertas, que são recolhidas em dinheiro ou em espécie, foram minuciosamente anotadas por uma jovem cantadeira da comitiva. A senhora buscou algum dinheiro dentro da casa e perguntou se seu marido (em outra casa que já passamos) já havia dado outras ofertas, ao que os mestres responderam que sim – ele dera parte da colheita de arroz e feijão. Mais tarde, todas serão levadas à igreja de Iporanga para auxiliar nos preparativos para a Festa do Divino Espírito Santo, juntamente com a Festa de Santana, padroeira da cidade ao final do mês de julho de todos os anos.

A senhora, que havia adoecido, estava acompanhada de sua comadre, que a auxiliava nesse período de doença. As duas queriam que a Bandeira ficasse um tempo na casa para que fosse circulada entre os cômodos e trouxesse suas bênçãos. Esse é um dos motivos também para ser servido o café “*caipira*” (ali pilado e “*temperado*” com bastante açúcar e não muito pó), assim chamado por muitos deles. Nessa ocasião ele foi servido puro, mas, às vezes é acompanhado de

²¹ Esses são os nomes utilizados pelos integrantes do grupo que realizou a caminhada para as diferentes regiões próximas à Praia Grande. Parte delas já se localiza em território paranaense.

bolachas ou bolo²², mandioca, entre outros, variando de acordo com as condições materiais de quem recebe o grupo. A dona da casa perguntou se a Bandeira iria “posar”. Os mestres respondem que não, pois o pouso já estava combinado com outro “cumpadre” do mesmo bairro. O “pouso” da Bandeira por uma noite é uma honra para qualquer família, pois o objeto é portador de uma sacralidade latente, representada pela imagem nela pintada, pela pomba na ponta do mastro e todos os adendos que vão sendo colocados nessa ponta de mastro: fitinhas, flores, velas e outros símbolos de votos, pedidos, graças recebidas. A honra de receber a Bandeira supera, inclusive, o trabalho de receber toda a comitiva de caminhanes, barulhentos, sujos e famintos do dia todo de peregrinação.

Para fazer “a saída” das casas, que determina o início de outra etapa da visitação, os mestres começam outros cantos, abençoando e agradecendo as/os ofertantes, ora emocionadas, ora alegres, ora sérias, e se despedem:

Divino Espírito Santo bate a asa pra voar.

Divino Espírito Santo bate a asa pra voar,
bate a asa pra voar.

Vai dizendo a seus devoto, até o ano que vem

Vai dizendo a seus devoto, até o ano que vem,
até o ano que vem.²³

Durante a caminhada entre as casas, a Bandeira foi à frente, sempre que possível, disputada pelas diferentes pessoas que desejavam ser suas portadoras em algum trecho da jornada. Ela é quem abre os caminhos e ajuda os caminhanes em momentos difíceis (como disse uma anciã numa grande subida). Para entrar e sair das casas, também é ela quem guia o movimento individual ou coletivo. O ciclo que conecta as estradas e as casas me remete novamente ao antropólogo Carlos Rodrigues Brandão.

A visitação é uma vez mais, a alma do rito ou, pelo menos, uma sua parte nuclear [...] Eu quero mesmo desconfiar que essa conjunção da casa e da rua através da estrutura do ritual popular da visitação (trazer a

²² O bolo ao qual me refiro aqui é uma espécie de “bolinho de chuva”, feito, segundo depoimento de moradora da Praia Grande, de farinha de milho e goma de mandioca, diferentemente do bolinho de chuva feito com farinha de trigo.

²³ Canção coletada em campo (junho de 2007).

rua para a casa e devolver a casa à rua) foi ou é um dos núcleos de sentido de praticamente todos os rituais e celebrações populares no Brasil. (BRANDÃO, 1989: 21)

Três aspectos conectados ao corpo chamaram a atenção durante minha participação nessa caminhada. O primeiro aspecto é a materialização de um período de suspensão na vida cotidiana dos caminhantes, que deixam o trabalho e a família, muitas vezes, para utilizar esse tempo numa caminhada de três dias, que pode ser agradável, mas também cansativa e, às vezes, incerta, seja pelos caminhos, seja pela ausência de donos da casa, o sol escaldante, a noite que cai cedo demais para o tamanho do trabalho, a fome, a expectativa de hospedagem... Essa suspensão somada à caminhada quase permanente, à repetição dos cantos, chegadas e saídas nas casas, constrói uma atmosfera ritual, menos por qualquer formalidade do que por um estado físico diferenciado e uma temporalidade permeada de repetições quase mânticas, impossível de não ser percebida. Para alguns dos participantes, ainda se soma a ingestão de quantidade considerável de bebidas alcoólicas (geralmente a cachaça), mesmo que a missão seja religiosa, que também auxilia na construção de um estado corporal alterado.

A circularidade que se cria entre caminhar e parar nas casas, estar em movimento e estar estático, estar ao ar livre e estar dentro das casas, mais do que separar tais esferas, as coloca em relação. A estrutura como um todo, que constitui o estado corporal alterado referido acima, é que parece se opor e suspender o tempo cotidiano, no qual cada participante da comitiva está em seu sítio, envolvido com os afazeres agrícolas, domésticos e com a convivência familiar. Esse pequeno grupo passa por um período *liminar* (TURNER, 1974), no qual não estão e nem são mais vistos pelos outros dentro de suas atribuições cotidianas, no qual outras leis possibilitam e impossibilitam ações e condutas, bem como atribuem aos participantes da comitiva outros papéis diante da comunidade como um todo.

Os aspectos performáticos da chegada e saída da Bandeira, segundo aspecto que chama minha atenção, têm uma dinâmica própria, mas também se desdobram desse estado corporal construído. A partir da descrição acima, destaco três momentos básicos da *performance*:

1) A chegada: é composta pelo “bater” da caixa, avisando da aproximação da comitiva (por vezes já esperada e combinada, pela época ou alguma comunicação, por vezes não), o cumprimento dos donos da casa à Bandeira, os cantos da

comitiva e a entrada na casa, normalmente num cômodo onde se montou um pequeno altar para o Divino Espírito Santo (flores, uma vela, uma imagem). Nessa etapa se desenha no espaço um encontro de duas comitivas, mesmo que pequenas: aqueles que recebem a bandeira e aqueles que chegam com ela, os instrumentos e os cantos – são atuantes-fruidores dos dois lados. “Os antigos” (alguns dos anciãos da região) e a maior parte dos adultos fazem questão de tomar a bênção da Bandeira a partir do pequeno núcleo de movimentos descritos há pouco: beijar a imagem pintada no tecido, a pomba de madeira da ponta do mastro e passar por baixo do tecido, convidando ou obrigando seus descendentes a fazer o mesmo – alguns já estão habituados, outros repetem, de modo titubeante, a seqüência feita pelo adulto. Normalmente esse encontro ocorre na porteira ou no terreiro, e, enquanto a comitiva continua com os cantos de chegada, todos caminham em procissão até adentrar a casa e chegar ao possível altar montado.

A família recebe os cantos e assiste o desempenho da comitiva portadora do objeto sagrado ao mesmo tempo em que se envolve com seu pequeno ritual de tomar a bênção da Bandeira, que, por sua vez, é assistido pela comitiva de cantadores-caminhantes. Essa espacialidade do rito, assim como o repertório de movimentos e ações dos participantes acentuam o caráter performático da situação – uma interlocução simbólica entre grupos que se comunicam e assistem mutuamente.

2) A estadia: é o período em que a comitiva é recebida, normalmente dentro da casa dos anfitriões, enquanto os donos da casa “passam” a Bandeira pelos seus cômodos, e pode durar desde poucos minutos, até algumas horas ou uma noite (no caso da Bandeira *posar* na casa, junto da comitiva).

Aqueles que empunham a Bandeira pelos cômodos agem de modo contrito e sério; mas sempre há algum dos anfitriões que “faz sala” para a comitiva, responsabilizando-se por entreter, alimentar, dar descanso ao grupo nesse tempo. Ocorre nesse intervalo, mesmo que seja o mais rápido, uma seqüência de ações não rituais, mas performáticas, que vi se repetirem nas quase 30 casas que visitamos em 2007 e nas poucas que acompanhei em 2008 (cerca de 6): são comentários, brincadeiras e ações (freqüentemente ligadas ao descanso: sentar, lavar o rosto, beber água, descarregar as mochilas) que apontam para o pedido de alimento aos donos da casa ou para a oferta espontânea destes para o grupo de visitantes, assim como, mais tarde (após o alimento) a série de ações, que se repete

casa a casa, sobre a necessidade de se ir embora e continuar o longo trabalho e caminhada que se tem pela frente.

Surge, nesse contexto, uma *contracena* ritual, por vezes cômica, sobre adivinhar, por exemplo, uma comida ideal para ser servida naquele momento em que os donos da casa não demonstraram ter preparado nada especial para o grupo; em situações contrárias, por vezes os donos da casa querem oferecer um almoço que ainda será preparado, ou mesmo um café já organizado aos visitantes que, no geral, agirão como se não fosse necessária a preocupação ou como se estivessem muito apressados para a continuidade do percurso. Assim se estabelecem comportamentos contrários: um deles arlequinesco ou bufonesco (aquele do piadista, por vezes grotesco, que sempre tem fome) e outro polido, educado, como é comum no cotidiano rural, que sempre dirá “não”, diante da oferta de alimento na casa de “alguém”, que insistirá muitas vezes até que o visitante ceda. Independentemente dessas pequenas *performances*, a comitiva sempre aceita algum alimento, ainda que, de fato, algumas vezes não possa esperar uma refeição que será preparada porque o almoço já foi combinado em outra casa, por exemplo.

3) A saída. Durante a etapa anterior, pode ser que os donos da casa já expliquem à comitiva ou à pessoa que registra os donativos o que ela ofertará, especialmente se tais donativos forem em espécie (uma parte de colheita, alguns animais). Porém, o momento da oferta ocorre, ritualmente, durante os cantos de despedida da comitiva.

A Bandeira volta à sala ou ao local no qual esteja montado o pequeno altar, nas mãos de alguém da família (normalmente o mais velho, uma criança ou um promesseiro). Enquanto os mestres (com a viola de dez cordas) cantam, os outros músicos batem a caixa e os triângulos, a única cantadeira do grupo anota as ofertas e alguém segura uma pequena saca de pano aberta para a família colocar as doações em dinheiro. As canções de despedida têm a característica do louvor ao Divino e do agradecimento aos donos da casa (pelo alimento, pelas doações), por isso também têm o andamento mais rápido e uma atmosfera mais alegre do que aquelas da chegada (mais melancólicas, num andamento mais lento, ainda prolongado por um coro de vogais contínuas). Essa etapa pode ser prolongada pelo costume, algumas vezes observado, de que cada membro da família doe algum dinheiro, mesmo que seja uma moeda. Tal conduta sugere um duplo significado: pôr em contato com a divindade cada uma das pessoas, por meio, primeiro do contato

físico (na chegada) e agora da oferta das doações no momento ritual da partida. De outro lado, nela parece estar contida a expectativa de ouvir seu nome em um canto inteiro do puxador: “A oferta de fulano não ficou por esquecida. A oferta de fulano não ficou por esquecida, não ficou por esquecida”. O canto, diante do grupo presente, sugere uma apresentação e reconhecimento do devoto (mesmo que ainda criança) pelo Divino Espírito Santo, testemunhado por todos, assim como uma maneira de ser reconhecido, pela comitiva da Bandeira e socialmente, como sujeito do ritual e da futura festa na cidade.

É muito peculiar a facilidade com que se passa da conduta ritual à conduta cotidiana por todos os participantes (caminhantes ou anfitriões nas casas). Durante a caminhada, também, não há nenhuma continuidade do ritual e todas as conversas, brincadeiras, silêncios são permitidos e realizados. A passagem para a “cena ritual” se constrói numa gradação rápida tanto quanto se desfaz rapidamente. Há uma simplicidade, uma ausência de *glamour*, tão afirmada na sociedade espetacular contemporânea, que traz para a situação as dimensões do sagrado e da experiência comum e verdadeira partilhada por todos.

O terceiro e último elemento conectado ao corpo que destaco é a emergência, no contexto do “correr da Bandeira”, de um repertório corporal próprio da situação, nem sempre presente, portanto, no cotidiano do grupo de moradores da Praia Grande. São atitudes corporais, nesse caso expressas por posturas (modos de parar para tocar e cantar) e gestuais (na interação com o objeto sagrado e entre as pessoas envolvidas) que observei no convívio com esse pequeno grupo durante as duas passagens da Bandeira por mim acompanhadas. Acredito não ser necessário descrevê-los individualmente, visto que durante a descrição da *performance* feita acima, tais condutas já foram registradas. Vale lembrar, que se constitui e está imbricado nesse repertório corporal um modo de compreender as relações entre as pessoas e entre elas e o sagrado (sintetizado no símbolo da Bandeira, por exemplo), que constituem, por sua vez, uma visão de mundo coletiva ao longo do tempo. Sintetizando em outras palavras, “[...] há um pensamento, uma visão de mundo, uma cultura que se transmite através das práticas orais e corporais [...]”. (MENCARELLI, 2000).

Esse repertório corporal específico só é atualizado e experienciado pela comitiva e pelas pessoas que a recebem nessa ocasião, repetida anualmente, assim como no caso da Festa de Nossa Senhora do Livramento. São núcleos de

experiência coletiva (festiva, religiosa, estética) que pontuam o tempo cotidiano (outro núcleo de experiência), gerando atribuições de sentidos e significados para ambos.

Notas sobre a romaria para São Gonçalo

Não resisto a iniciar estas notas partilhando que a *romaria* foi minha porta de entrada e de encerramento do ciclo de viagens de campo à Praia Grande. Além de ser um ritual bastante raro no Brasil dos dias de hoje, poderia ser considerada a manifestação mais singular da comunidade de Praia Grande dentre as festas listadas há pouco em meu calendário. Ela não é fixa, pois depende do cumprimento de promessas de moradores e não se liga a nenhuma outra data do calendário religioso. Do mesmo modo, não há um dia de São Gonçalo festejado pelo grupo em dia fixo do ano.

A Dança de São Gonçalo é parte do cumprimento de uma promessa de alguém, por motivo de morte, doença grave ou alguma graça alcançada, por isso alguns de seus estudos clássicos (QUEIROZ, 1958; BRANDÃO, 1975 e 1989) a denominam como uma dança *votiva*. A *romaria*, como é chamada pelos seus autores, é um todo composto, pelo menos, pela reza de uma novena ou oração em ação de graças pela promessa *aceita* e realizada por São Gonçalo, em frente a um altar montado especialmente para a ocasião; a oferta de comida para os participantes/convidados que dançarão pagando a promessa do festeiro; a Dança de São Gonçalo em si e uma reza final de encerramento das atividades. É curioso lembrar que *romaria*, no catolicismo institucional e mesmo no catolicismo popular, pode significar uma peregrinação religiosa até um local santo ou uma imagem consagrada, que pode implicar em longas caminhadas de devotos que até poderão pagar votos e promessas atendidas. No presente caso há a moldura da devoção e do pagamento de uma promessa, mas a peregrinação em si ocorre apenas pela parte dos convidados e dançarinos que, na maior parte das vezes, se preparam cuidadosamente (pequenas bagagens, providências domésticas) para se ausentarem por um dia e uma noite que incluem a caminhada até a casa do festeiro, a noite de danças, o retorno caminhando e uma possível manhã perdida para recuperar as forças depois da longa jornada.

Como em outras festas e como descrevi anteriormente, compõe a *romaria* toda a rede de trocas que se estabelece antes, durante e depois da realização da festa propriamente dita: o feitio da promessa, a disseminação da notícia de sua aceitação e realização, a preparação da pessoa para pagá-la (que pode durar anos), a preparação do “festeiro” próxima ao evento (da casa, dos alimentos etc.), a preparação dos moradores do bairro para “ir” à *romaria* e a realização da noite de danças propriamente dita. Nesse momento, entretanto, me dedicarei à realização da noite de danças propriamente dita.

Recolhi, sobre a *romaria* de São Gonçalo, entrevistas, depoimentos (em conversas cotidianas) ou audiovisuais de uma volta da dança, pela singularidade, já mencionada, dessa tradição entre os moradores de Praia Grande. As falas, nesses diferentes contextos, são também diversas, contendo informações contraditórias algumas vezes. Há os que dizem o número certo de pares para a dança ou o número certo de repetições de cada movimento. Há aqueles que acreditam que o ritual e a própria dança já se alteraram e que “o povo não faz mais com seriedade e devoção”. Há os que dizem que continua tudo “igualzinho ao que era antes”. E há os que falam sobre a *romaria* e a dança como momento de profunda devoção, experiência estética, atualização de saberes que foram passados entre gerações e gerações e ocuparam parte significativa das vidas de seus autores.

Muitas entrevistas teriam aspectos e contextos passíveis de serem trazidos à tona para enriquecer a percepção do leitor. Porém, ao longo dessa seção, seleciono alguns fragmentos de entrevistas para acentuar informações, sínteses e elaborações dos sujeitos dessa cultura sobre a *romaria* ou a dança.

Primeira cena – sobre uma promessa atendida: Rio Ribeira do Iguaçu. Mata Atlântica. No barco, Ubiratan na frente, remando. Eu sou a única passageira, filmando entre galinhas, sacas de grãos, mochilas e um porco – os donativos para Festa do Divino Espírito Santo – que estavam sendo levados até a cidade de Iporanga depois de uma noite de *romaria* na casa de Dito Beto e Dona Maria. Ubiratan passara a noite em claro, dançando o São Gonçalo, e rema calma e ritmadamente o barco, cujo motor quebrou mesmo diante do longo percurso até Iporanga. As remadas embalam a conversa.

[...] a romaria... isso aí foi uma coisa já... que já veio de neto, bisneto, tataraneto... é uma coisa antiga, ô. Eu vou contá pa você, cê não vai acreditá... Em 2000, em 97, eu tava..., só tava eu e ... a minha ex-muié

que morreu lá, lá em casa e comadre Conceição co'as criança dela; essa enchente aqui, que, que a ponte aqui qua, quase foi embora. Aí, pa, pa encurtá a história: e chuva, chuva, ieu peguei, fiz, fiz um... barraquinho de lona pra cima, na beira do capão de mato ali e fui ba, bardeano, os sa, saco de... de arroz lá, fui bardeano, bardeano, bardeano, depoi num tava aguentano mais tirá as coisa de dentro de casa e a água foi subinu, a água chego na área de casa ali... aí eu cheguei e pidi pa São Gonçalo q, que... cê só entenda pocê vê, eu peguei e pidi pa São Gonçalo que fizesse aquela água pará ali que eu fazia uma noite de, de romaria p, pra ele... E eu peguei, ô Paulina, finquei um pedacinho de pau e a, acendi uma vela, a água ficô duais hora parada ali, parado... aí depoi que a água pegô e abaixô... A pro, pro... messa que eu fiz f, foi aceita, senão a água entrava lá pra dentro de casa... i eu perdia tudo [...] (Sr. Ubiratan)²⁴.

Nas duas ocasiões em que assisti/participei de uma *romaria*, a Bandeira do Divino Espírito Santo passou pelas casas da região do bairro onde ocorreria a dança, realizando cantorias e recolhimento de doações para a Festa do Divino da Igreja Católica de Iporanga, que ocorreria pouco depois.

Na primeira *romaria* que acompanhei (julho de 2006), ao chegar à casa do festeiro, Sr. Gentil, que cumpria promessa relativa à saúde de seu neto, havia um altar de São Gonçalo, preparado previamente. A bandeira foi colocada nele com cantorias, serviu-se um café, houve a reza do terço, finalizando uma novena e se iniciou a dança, que atravessou a noite toda, apenas interrompida pelos momentos de se ofertar os alimentos aos convidados-dançarinos da festa.

Cada promesseiro cumpre certo número de “*vortas*” (voltas) da dança, por ele próprio prometido. Segundo Sr. Gabriel, a Dança é composta por nove partes, sendo que cada parte se repete duas ou três vezes, compondo uma volta²⁵. Há cantadores e tocadores: de violas de dez cordas, pode haver um violão comum, que faz baixos e solos; também pode haver um pandeiro, como ocorreu em 2006, tocado pelo próprio Sr. Gabriel. Os puxadores são dois homens, mestre e contramestre, que abrem duas vozes. Entre mestres e contramestres, que se revezam e trocam de papéis ao longo da noite, conheci Sr. Domingos, Sr. Zé Cordeiro, Sr. Antônio e Sr. Antonio Andrade, além de alguns jovens que estão praticando para *mestrear* (como eles costumam dizer) em breve. O coro que responde ao canto dos mestres é composto por duas cantadoras apenas, e os outros participantes não são chamados a cantar.

Sobre isso, vale citar a passagem singela de Dona Dejair que explicita o processo de aprendizado dessas regras de funcionamento do ritual. Segunda cena:

²⁴ Transcrição de entrevista com Sr. Ubiratan, realizada em julho de 2008.

²⁵ Essa divisão da dança foi informada pelo Sr. Gabriel e nem sempre foi reafirmada por outros moradores.

naquela tarde, Dona Dejair prepara a banana da terra frita, o café pilado fresquinho e põe sobre a mesa, oferecendo, num prato separado, a farinha de milho em flocos para comer com a banana. Estamos ela, Nildinha e eu, em torno da mesa, para a filmagem da entrevista. A mesa, comprida, ocupa o maior comprimento da cozinha e os gestos futuros de Dona Dejair se utilizam dessa medida mais ampla para sinalizar as referências às linhas espaciais da Dança. Apesar de o tempo todo sentada, os passos e ordenações são demonstrados com partes do corpo. A musicalidade da fala é também muito peculiar, acentuando vogais ao fim de palavras e, de modo suave, alterando entonações nos diversos momentos. A tosse, de fim da gripe, nas duas, pontua toda a conversa. Nildinha quase nunca participa assumidamente, fazendo movimentos e sons, em muitos momentos, na tentativa de ganhar um pouco da atenção das duas adultas do recinto. Em certo momento ela diz:

Só sei dizer, minina do céu, quando eu tinha deiz ano, eu me lembro bem, eu ia em romaria, mas eu achava aquilo lindo, tão lindo. leu achava que podia cantá, tudo mundo podia cantá, na vorta; num é, é só a cantadera, né... A cantadera na frente e uma cantadera atrás (apontando no espaço)... só duas cantadera só... É. Ai, mais eu entrava, boba, cum deiz ano eu entrava dançá, aí cantava no meio de quarquê forma (risos), eu gostava, sabe... Depôs que eu vim crescendo que eu fui entendendo que, ah, num é mais de duas cantadera... daí eu larguei (e sorri), aí larguei de cantá. Daí, mais aprendi cantá, boba, eu canto na romaria [...] (Dona Dejair)²⁶

É uma dança realizada basicamente pela movimentação de duas linhas: uma de homens e uma de mulheres, guiadas uma por um mestre e outra por um contramestre. Como bloco (linha como um todo) ou aos pares, tais linhas evoluirão pelo espaço em desenhos circulares, retos, rodeando umas às outras, numa seqüência por vezes longa. Uma *volta*, como é chamada pelos moradores, dependendo do número de pares da linha, pode chegar a durar mais de uma hora. Os homens batem palmas e todos, com a passagem do tempo e o avançar da noite, passam a gerar um som muito peculiar do arrastar dos pés, que se transforma em parte da musicalidade da dança.

Corporalmente, no que se refere aos movimentos **individuais**, eu poderia afirmar que não há movimentos complexos. Os pés que caminham marcando o pulso do canto e instrumentos, as palmas, alguns giros sobre o próprio eixo e as constantes reverências ao altar, na maioria das vezes restritas a uma projeção de

²⁶ Transcrição de entrevista realizada em junho de 2007.

tronco e cabeça em direção a ele, cada vez que a pessoa passa pela frente do mesmo, seria uma lista bastante razoável. Acredito, contudo, que a simplicidade pode ser um traço do repertório gestual individual presente na Dança de São Gonçalo, porque as progressões coletivas pelo espaço são mais complexas, exigindo ainda mais atenção dos participantes.

As crianças dançam junto com os adultos, mas são contadas como pares somente a partir do momento que realmente dominam a dança e isso dependendo da rigidez do festeiro (alguns não aceitam crianças na linha).

Ao longo da noite de danças, formam-se agrupamentos de dançarinos e espectadores que trocam de papéis a cada volta. Ainda que todos se refiram à dança como devoção e não como festa para o divertimento apenas, a presença constante desses espectadores (uma parcela dos convidados presentes) acentua o caráter performático da situação.

A Dança de São Gonçalo não tem uma fábula no sentido estrito. Ela tem uma estrutura ritual em que, a cada volta, é realizada uma seqüência de movimentos estilizados de saudação, louvor, reverência e despedida ao altar do Santo. Quando perguntados sobre essa estrutura ritual, a maioria dos entrevistados(as) não revelou uma apropriação **verbal** articulada do processo; eram os corpos que sabiam contar ou, mais precisamente, demonstrar. Entretanto foi unânime certa resistência em realizar efetivamente os movimentos da dança fora do contexto de festa. Segundo os mestres, Sr. Domingos (um dos mais antigos ainda vivos, ainda que não seja idoso) e Sr. Antônio, entrevistados juntos, a estrutura da dança fica visível e compreensível “[...] só quando tá dançando”, referindo-se à dificuldade de dar quaisquer explicações sobre a ordem do ritual ou das partes da dança. Conectado a esse tema, mas do ponto de vista dos versos puxados pelos mestres, Sr. Domingos explica: “Verso, verso tem bastante verso conhecido, né, tem vários, tudo mundo sabe, mas tem o verso que é inventado na hora; vem [...]”. Ele gesticula com a mão, mostrando algo que vem de fora pra dentro da cabeça. Sr. Antônio (que aprendeu a tocar viola com o outro) complementa a fala:

[...]o altar, né, que puxa o verso... É, quando chega no altar já tem um verso que vem pra ocê cantá. Por que... (acelera a fala) por isso é que é difícil a gente apresentá romaria de São Gonçalo em quarqué coisa, por que é... não tem a... a tradução do altar, como é que a gente vai cantá sem a... a tradução de lá que puxa... (faz gesto semelhante ao de Sr. Domingos com a mão: um movimento remetendo a algo que vem do altar pra

testa/cabeça dele), Dá volta aqui, chega lá já tem um verso que vem de lá po cê cantá [...] (Sr. Antônio)²⁷

Não tenho dúvidas de que o argumento do mestre cita as diferentes ocasiões em que eles têm sido chamados a apresentar a dança em contextos de festas e eventos folclóricos estimulados/patrocinados pelo poder público e outras esferas de atuação junto aos remanescentes quilombolas na atualidade de modo desconectado, portanto, do pagamento de promessas.

Voltando à execução da dança, não há uma preocupação coletiva pela representação ilustrativa dos “textos” cantados, já que os movimentos são estilizados e, por vezes, improvisados a cada par. Mas também, não há realmente um enredo, uma história linear entre os cantos, que mesclam composições antigas e novas toadas, criadas pelos mestres. Há, sim, uma estrutura ritual de chegada, louvor, agradecimento e despedida no rito como um todo e a cada “volta” realizada, que é cantada nos versos puxados pelos mestres: “São Gonçalo, senhor da Glória. Se assentô-se nesse altar [...]”, que é repetido duas vezes enquanto se realiza uma evolução inteira no espaço (a linha de homens rodeia a de mulheres, por exemplo), para então ser puxado o próximo verso, explicitamente, neste caso, conectado ao anterior: “Pa guiar os seus devotos... Na hora do vortamento.” (nome de uma das figuras realizadas pelos dançarinos). Nesse exemplo já se esclarece também que a seqüência das “figuras” elaboradas pelo grupo é “dita” pelo mestre dentro dos versos puxados. Chamo de figura os desenhos coletivos que essas evoluções constroem, pois tais desenhos é que dão particularidade a cada momento da estrutura da dança – mesmo que, por vezes, sejam compostos por movimentos corporais específicos dos indivíduos ou pares.

Um aspecto peculiar da Dança de São Gonçalo, presente nos estudos sobre o assunto (QUEIROZ, 1958; BRANDÃO, 1989) e reafirmado durante a pesquisa em campo é o fato de que uma alma pode cobrar a realização da *romaria* para São Gonçalo prometida em vida.

Por que se saí uma volta de romaria sem casamento [um passo da dança], a romaria não tá certa... quarqué parte dela que fartá, não ficô certa! [...] Principalmente na devoção certa; quarqué coisa de erro que havê, quando o cara morre, da dona da romaria, vem em cima do cara (mostra com a mão): “Faça minha romaria que não tá cumprida.” Isso já aconteceu em vários... várias pessoas... [...] Ela vem avisar que tem que

²⁷ Transcrição de entrevista realizada em julho de 2008.

fazê de novo [...] A alma da pessoa... Vão supor, eu faço uma promessa, né, a pessoa... eu num cumpri aquela promessa ou às vez eu cumpri e não foi cumprida, daí quando eu morrê, se não tivé certo, aí eu... a alma vem, a gente vem, daí tem que falá c'uma pessoa que tem coragem de conversá com a gente, no caso, e cumpri aquela coisa... E daí (aponta o dedo e altera a voz para enfatizar) nessa romaria que é mais pirigosa, não pode tê namoro, não pode tá contano par na sala, não pode tá olhano pra um pra outro; é coisa muito séria [...] (Sr. Antônio)²⁸

Isso pode acontecer, segundo os moradores, tanto para o caso citado acima (de um erro numa romaria já feita), como para o caso de um devoto que teve a promessa aceita e realizada e não teve tempo em vida (por diferentes motivos) para fazer a *romaria* em pagamento. Para BRANDÃO (1989), os laços entre vivos e mortos, no contexto do catolicismo popular observado em certos grupos, supõem a continuidade da existência de trocas simbólicas ou de serviços, independentemente das diferentes dimensões que esses seres ocupem.

Cito mais uma vez as análises de BRANDÃO (1975, 1989) sobre o catolicismo popular para confirmar e realçar elementos presentes nas três festas destacadas do calendário de Praia Grande e na religiosidade de seus habitantes como um todo. O primeiro aspecto se refere à conexão com o catolicismo, ainda que distante das paróquias e estruturas formais da Igreja. Nesse contexto, de modo harmonioso e às vezes paradoxal, convivem momentos de festas e cultos oficiais (missa mensal no bairro, ida até Iporanga para a festa de Nossa Senhora do Livramento), conduzidos pelos sacerdotes institucionais da Igreja, assim como momentos em que os próprios sujeitos da comunidade conduzem sua experiência espiritual (nas *romarias* para São Gonçalo, nas rezas semanais sem o padre, nas rezas pela saúde, feitas por curadores ou benzedadeiras). Mais uma vez, como ocorre no caso da agricultura, há o respeito pelas estruturas e hierarquias da Igreja, mas há uma autonomia do grupo que constrói suas próprias leituras e experiências religiosas, gerando ritos e sentidos singulares no grupo.

O segundo aspecto, relevante de ser destacado no contexto de Praia Grande, é a percepção de que parte do que define o ritual ou o sagrado é a experiência do deslocamento ou da viagem (BRANDÃO, 1989). Durante a descrição do “correr” da Bandeira do Divino, destaquei a caminhada como elemento concreto de alteração dos estados corporais da comitiva. É interessante perceber que o deslocamento (seja como visitação, no caso da Bandeira ou dos parentes, como

²⁸ Transcrição de entrevista realizada em julho de 2008.

procissão, no caso de Nossa Senhora do Livramento, ou da *romaria*) é recontextualizado, nesses casos, pelo sagrado, nos moldes do que observa Brandão: levar um objeto sagrado a diferentes locais, ir até um local sagrado, caminhar com imagens do sagrado, em oração ou como devoto por locais comuns.

Por fim, para Carlos Rodrigues Brandão, uma das peculiaridades da religião católica seria o caráter, de certa forma, nômade de seu culto, aliado à diversidade de formas e combinações em que ele pode ocorrer (folias, missas, novenas, procissões, romarias, cortejos etc.), que nem sempre são compreendidos pela Igreja como, de fato, religiosos - é o caso dos cortejos ou da ação de curadores e benzedadeiras.

Apesar dos esforços da Igreja para separar uma parte propriamente religiosa das outras, folclóricas, ou das francamente profanas, para o devoto popular o sentido da festa não é outra coisa senão a sucessão cerimonial de todas estas situações, dentro e fora do âmbito restrito dos ritos da Igreja. (BRANDÃO, 1989: 37)

O conjunto formado pela alternância desses momentos do ritual (religiosos ou não) é o que define a festa naquilo que ela tem de suspensão de um tempo cotidiano e o que a faz manifestar-se tão plenamente como *fato social total* (MAUSS, 2003). Nas festas se desdobram e expressam múltiplas facetas da estruturação desse grupo: desde a criação das condições de manutenção e reprodução do repertório corporal e do sistema de crenças espirituais de seus sujeitos, passando pelo reconhecimento de hierarquias, relacionamentos sociais e políticos até a emergência e resolução de conflitos entre pessoas ou subgrupos. A festa se faz espaço de atualização de sentidos e visões de mundo coletivas, que, por vezes, incluirá a própria transformação dessas formas de ver e atribuir significados à experiência.

Volto ao ponto para o leitor não perdê-lo de vista: há uma cultura corporal que emerge no contexto das festas. Mais ainda, é o corpo o suporte dessa experiência religiosa e festiva, sobre a qual refleti no último parágrafo, por exemplo. O corpo é o gerador de estabilidades e instabilidades nos *padrões de movimento, ação e reflexão* (GREINER, 2005), a partir da interação entre ambiente-corpo e entre os corpos, construindo essas teias de sentido, textos da cultura local. O fio que conduz essa comunidade ao longo do tempo em conexão com tais repertórios é que ganha o nome de *tradição* (ARENDT, 1979) e criar tais estabilidades é necessidade para sobrevivência do corpo e desses textos culturais, como sistemas. Mas, como aponte

há pouco, a cada ano, a cada repetição “irrepetível” de certo festejo, tal estabilidade se vê “ameaçada”, transformada, relida pelas novas sínteses e atualizações que o corpo e os corpos realizam no aqui-e-agora da experiência.

**II – HISTÓRIAS DE CORPO E VOZ –
corporalidade-oralidade no Sítio Brotas**

ENSAIO FOTOGRÁFICO

22

23

24

25

26

27

28

29

31

32

33

34

35

36

37

38

2.1. Aproximando-se do Sítio Brotas²⁹

Entre histórias contadas, documentos registrados e textos já produzidos, aproximar-se do Sítio Brotas é provavelmente se aproximar de partículas da história do Brasil que parecem ter se repetido e repetido em tão diferentes lugares como facetas de um mesmo holograma, que manifesta diferentes colorações dependendo do ponto de vista que se toma diante dele.

Tudo indica que a região onde hoje se localiza o Sítio Brotas tenha sido um dos primeiros locais a ser ocupado, por volta de 1786, por “fugitivos” (possivelmente negros ou agrupamentos de mestiços, negros e indígenas) da justiça de Atibaia e Santo Antônio da Cachoeira (antiga Piracicaba), que se embrenharam na mata, guiados por Salvador Lopes para o local que mais tarde seria conhecido como Bairro dos Lopes. Tal agrupamento pode ter sido o primeiro núcleo do que viria a ser primeiramente a Freguesia de Nossa Senhora do Belém de Jundiáhy, mais tarde Vila de Nossa Senhora do Belém de Jundiáhy e, finalmente, Itatiba.

Numa parte do Bairro dos Lopes, a índia Rita Rodrigues e o negro livre José Francisco Rodrigues eram donos de terras e abrigavam negros fugidos ou pessoas necessitadas. Nessas terras, teriam chegado Emília Gomes de Lima e Isaac Modesto de Lima, pais de Amélia Barbosa, que as compraram em 1879, segundo conta a neta de Amélia Barbosa, Ana Teresa Barbosa da Costada Costa (Tia Aninha). O Sítio possuía um território mais extenso que o atual, mas foi perdendo partes gradativamente, devido ao não pagamento de impostos.

Até as primeiras décadas do século XX, os moradores do Sítio Brotas viveram da agricultura de subsistência e até do plantio de eucaliptos. Com o tempo, entretanto, a matriarca Amélia Barbosa estimulou suas filhas e filhos a “tentar a vida na cidade”, pois “era uma mulher muito moderna para sua época”, contam alguns moradores. Muitos dos filhos de Amélia Barbosa seguiram esse conselho e alguns retornaram pouco depois de passarem por alguma dificuldade nas cidades (Itatiba e região ou São Paulo); também, segundo o ITESP, houve um novo retorno de

²⁹ Boa parte das informações históricas aqui contadas foi pesquisada no Relatório Técnico Científico do ITESP – Instituto de Terras do Estado de São Paulo. Outras informações são oriundas de conversas e entrevistas realizadas com os moradores do Sítio Brotas durante o período de pesquisa.

descendentes de Amélia para o Sítio após a instalação da rede de energia elétrica na década de 90.

Minha vó falava que ela não queria morrer logo pra que o sítio não acabasse e ela não visse seus descendentes debaixo da ponte. E ela aconselhava pra num quarto a gente guardar café, açúcar e plantar em volta da casa mandioca e batatas, por que a terra não vai deixá de dá aquilo que você deixá ali, porque, se o trabalho na cidade não dá certo, se um marido bate na mulher e ela quiser voltar pro sítio, já tem o de comer e não vai precisar pedir por aí. (Tia Aninha)³⁰

A história, contada ou registrada, confirma a reflexão de que em muitos lugares no Brasil, o “desenvolvimento” do meio rural foi sua urbanização, desdobrada em alteração e abandono de modos de vida (de ser e estar) ali construídos. O Sítio Brotas parece manifestar claramente essa trajetória “desenvolvimentista”, bem como suas conseqüências para o grupo e sua relação com a sociedade. Antonio Candido, ao finalizar sua reflexão sobre as transformações nos modos de vida rural paulista, de algum modo também descreve o processo de transformação do Sítio Brotas. Ele explica “[...] a sua incorporação progressiva à esfera da cultura urbana.” (CANDIDO, 1964: 173)

A marcha dêste processo culminou na ação já anteriormente exercida por outros fatores, como o aumento da densidade demográfica, a preponderância da vida econômica e social das fazendas, a diminuição das terras disponíveis. De maneira que, hoje, quando estudamos a vida caipira, não podemos mais reportar-nos ao seu universo por assim dizer fechado, mas à sua posição no conjunto da vida do Estado e do país.

[...]E podemos realmente concluir: tôdas as vêzes que surge, por difusão da cultura urbana, a possibilidade de adotar seus traços, o caipira tende a aceitá-los, como elemento de prestígio. Este, agora, não é mais definido em função da estrutura fechada do grupo de vizinhança, mas da estrutura geral da sociedade, que leva à superação da vida comunitária inicial. [...] Estas considerações parecem válidas sobretudo para a cultura material, pois no terreno das crenças e dos sentidos o processo é mais complexo e não se deixa assim esquematizar. (CANDIDO. 1964: 173 e 143-144, respectivamente).

No Sítio Brotas é possível perceber algumas resultantes desse processo, que poderia ser resumido a uma assimilação contínua dos modos de produção e de vida urbanos articulada à permanência de um sistema de trocas simbólicas, de relações de parentesco e, especialmente após a titulação como remanescentes quilombolas, ao resgate histórico da oralidade e de alguns patrimônios materiais locais. A cultura

³⁰ Transcrição de depoimento de Ana Tereza Barbosa (Tia Aninha), recolhido em junho de 2007 e anotado no caderno de campo no.1.

corporal do grupo manifesta essa trajetória de assimilações e permanências, retratada em diferenças e semelhanças de padrões de movimento, ação e reflexão entre as diferentes gerações que convivem no sítio.

No que se refere à minha aproximação junto ao sítio para a pesquisa, o processo foi bem facilitado, pela proximidade entre Itatiba e São Paulo e também pelo fato da Associação Cultural Quilombo Brotas, na figura de seus líderes (Rosemeire Barbosa, Manoel Barbosa e algumas outras mulheres), terem uma prática já estabelecida de acolhimento de pesquisadores, ONGs, entre outros, para a formulação de parcerias e projetos que venham a beneficiar o grupo. Assim, o projeto de pesquisa foi mais um detalhe no quadro que o sítio vem pintando para si.

Consegui o contato de representantes da Associação Cultural junto ao ITESP, falando primeiramente por telefone com Rosemeire Barbosa (Rose). Em seguida, fiz visitas curtas para conhecer o espaço e as pessoas, apresentar minhas intenções de pesquisa ou presenciar festas do sítio a convite de algum morador. Só então, o projeto foi incluído na pauta de uma das reuniões da Associação, para que se verificasse a possibilidade de realizá-lo.

Minha primeira viagem de campo formal para o Sítio Brotas, na ocasião dessa reunião, relativizou essa facilidade e expôs mais uma vez as contradições presentes na relação rural-urbano, centro-periferia, que parecem caracterizar a interação entre Brotas e o município de Itatiba. Um fato peculiar que chamou minha atenção nesse contexto, por exemplo, é a permanência da denominação “Sítio” Brotas para o território do grupo. De um lado, o “terreno” ainda é cercado, tendo duas “porteiras” (mais parecidas com portões), “chão de terra” e foi chamado de Brotas, segundo a história, pela existência de muitas “brotas” de água (nascentes); de outro, parte da propriedade (como relatei anteriormente) já foi anexada ao bairro, sendo composta por casas particulares, uma mercearia, uma drogaria. Muitas das “brotas” de água não existem mais, a cidade é o ponto de referência para o trabalho, assim como a TV (presente em praticamente todas as casas) é a referência para a definição de parte dos hábitos alimentares e de vestimenta, por exemplo.

Primeira historietta: os ônibus demoraram a passar, da rodoviária até o bairro e os pontos de referência que me foram dados por Rosemeire Barbosa (Rose). Uma chuva insistente começou a cair, o horário do almoço passou e eu continuei aguardando uma pausa nas águas para, finalmente, seguir a última etapa do

caminho, a pé, até o portão do Sítio, não sem antes comprar um guarda-chuva que eu havia esquecido de levar.

Ao chegar, Rose me recebeu no escritório da associação de bairro³¹. Descarreguei a mochila, mais pesada dos materiais de registro do que de quaisquer outras bagagens. Conversamos longamente, enquanto a chuva engrossava e afinava, mas não cedia: novidades dos projetos do bairro, o meu projeto de pesquisa ainda não conhecido e aprovado por todos, a festa junina futura, os doentes do momento...

Mais uma vez, Rose acentuou que a comunidade não guardava tradições de dança, que me interessariam; que o que eles “tinham mais mesmo” eram as histórias e que até conseguiram um financiamento do governo para editar um livro dessas memórias com a ajuda do grupo Baobá³² (SP). Percebi que não estava claro meu objeto de pesquisa ainda, pois ele era mais amplo do que observar a presença de danças no grupo.

Finalmente, no meio da tarde, sem saber bem que horas seriam, fomos até a casa de Manoel e Ciene, que me hospedariam naquela noite. O centro da sala era a TV, que exibia algum desenho infantil para o filho de uns quatro anos. Sentamos os quatro adultos nos sofás e passamos o resto do dia e da noite entre o café da tarde, vídeos sobre “quilombos”, conversas sobre a comunidade, projetos, sonhos e o jantar, especialmente preparado para minha chegada: pastel de carne e de queijo e refrigerante.

A reunião de aprovação de meu projeto de pesquisa junto à comunidade aconteceu depois de um almoço de domingo, farto e tardio, na casa de Manoel e Ciene. O horário da reunião já havia sido alterado, das 15h para as 16h. Rose me levou, ainda antes de irmos para o ponto de encontro, a conhecer Tia Jandira e Tio Fábio, num dos extremos do terreno do sítio. Ele conta que eles “[...] não eram quilombo, que essas terras foram compradas, mas que esse foi o único jeito que Rose e o ‘pessoal’ arrumou pra regularizar a terra [...]”³³. Ele diz que, antes de ser comprado, é que teria sido um quilombo.

³¹ Esta associação de bairro é a Associação Cultural Quilombo Brotas. Durante o texto utilizarei as duas denominações, conforme a necessidade.

³² O Grupo Baobá é uma ONG voltada para a realização de projetos na área da cultura popular, que tem sido parceira do Sítio Brotas nos últimos anos.

³³ Transcrição de notas do caderno de campo no. 1, junho de 2007.

Ainda passamos na antiga casa de Tia Lula (já falecida), onde algumas mulheres e Manoel decidiam um dia para fazer um mutirão de limpeza. Avisamos que estávamos descendo, pois o “povo lá embaixo” já estava impaciente pelo atraso.

O “povo” (cerca de 20 pessoas) se reunia em torno de uma pequena árvore num descampado, onde o sol deitava alguns raios, os primeiros depois de um dia e uma noite inteiros de chuva e frio, mas os últimos antes do cair da tarde. O ambiente parecia um tanto disperso para mim, mas também bastante amistoso.

Havia dois assuntos, e o grupo me deu a oportunidade de começar. Tia Aninha, a anciã do sítio (com apenas 69 anos), esteve presente – esta foi a primeira vez que a vi - e contou que mora ali desde 1977, ano em que eu nasci...

Iniciei apresentando meu projeto de pesquisa e, mais uma vez, minha sensação foi de que não ficara muito claro para o grupo o que, de fato, eu gostaria de fazer. Um exemplo bobo me veio à mente e o utilizei como última tentativa de esclarecimento: convidei todas (pois eram basicamente mulheres) para se observarem um pouco ali sentadas e perceberem como era interessante, como havia algo em comum no modo como os corpos ali estavam sentados, algo em comum entre algumas delas e que este era um mote para minha pesquisa – pensar se havia, de fato, algo em comum no processo de educação daqueles corpos. Alguns comentários assentiram minha observação, outras acharam graça naquele pequeno exercício.

No momento em que eu esperaria um debate ou uma votação, os “dirigentes” da associação de bairro, Manoel e Rose, deixaram um grande espaço vazio até proporem que cada um manifestasse se gostaria ou não que o projeto ocorresse. O grupo topou o projeto, de um modo conciso, quase silencioso.

Depois, partiram para a discussão da festa junina. Todos pareciam se envolver de diferentes maneiras. Observei de modo distanciado e me senti um pouco mais aliviada: também Manoel (conduzindo essa parte da reunião), por vezes, parecia falar para o vazio, pipocavam conversas paralelas, especialmente pelo assunto festivo.

Ao longo dos dois anos de pesquisa, estive no sítio em diferentes ocasiões, pautada num calendário por vezes pessoal – minhas possibilidades de viagem para realizar entrevistas e observar parte do cotidiano do grupo –, por vezes festivo –

festas juninas, aniversários, atividades festivas dos outros projetos parceiros da associação de bairro.

Minha segunda viagem de campo pode ilustrar para o leitor as representações que a anciã do grupo tem da história familiar sobre a qual se assenta a formação do Sítio Brotas. Segunda historieta: voltei ao sítio no fim de semana da festa junina que fora planejada na reunião descrita há pouco. Fiz uma visita à anciã do sítio, com o intuito de convidá-la para gravar uma entrevista. Entretanto, naquela tarde, Tia Aninha, como todos a conhecem, não queria “conversar muito, não”, nem gravar entrevista, pois seu marido estava muito adoentado, hospitalizado numa cidade próxima e ela não podia visitá-lo. Sentamos ao lado de sua casa, sob a sombra das árvores, e ela se lamentou um pouco dessa distância, de não conseguir dormir muito bem sozinha, de até não se sentir bem fisicamente pela situação do marido.

Segundo Tia Aninha, sua avó foi o exemplo de todas elas no sítio, “[...] por isso que as mulheres daqui são todas assim [...] Se papai tivesse que decidir alguma coisa, ele dizia: vou ver com a mamãe. As mulheres é que decidem.”³⁴.

A matriarca de toda a descendência que agora vive ali parece ter sido muito firme. “Ela falava tudo desse jeito assim...”, de um modo cifrado e, cada vez mais, passou a se utilizar de provérbios.

Minhas duas irmãs apanhavam muito, mas eu não, por que eu não aprontava. Elas fugiam pra não apanhar e mamãe dizia: passarinho que briga com a árvore, come no chão, mas depois tem que voltar pra árvore pra dormir. (Tia Aninha)³⁵

Conta Tia Aninha que, certa vez, a avó teria desconfiado que o médico enviara veneno no lugar de remédios para seus filhos. A avó havia mandado um dos filhos buscar o remédio para meningite para outro deles. O filho volta com a indicação do médico de que três deles tomassem. Ela olhou o remédio, desconfiada, e guardou o vidro no *paiol*. Mais tarde, o vidro estourou e, quando ele veio ao sítio, “[...] ela recebeu o médico: ‘Olá, pode entrar’, e ele, de cara, vê as crianças e pergunta: ‘Você não deu os remédios, né?’, e ela, já com aquele sorriso: ‘Por que?’; e conclui que era veneno nos vidros.”

³⁴ Transcrição de depoimento de Ana Tereza Barbosa (Tia Aninha), recolhido em junho de 2007 e anotado em caderno de campo.

³⁵ Idem.

Em meio a essa conversa, chegou Sr. Miranda, amigo dos moradores do sítio, trazendo notícias do marido de Tia Aninha, dizendo que estava tudo bem com ele (o “Costa”) e, aproveitando minha presença, provocou-a, falando que ela não conseguia viver sem o marido, que ela se dizia muito valente, mas que nem conseguia dormir. Tia Aninha se recompôs pra retrucar:

Eu não sou mulher dessas, e no meu tempo, a gente não se arrastava por causa de homem, nem duas mulher brigava por causa de um homem só, que nem hoje aparece nas novelas. Se um namorado separa ou faz alguma malvadeza pra mulher, as amigas todas viravam a cara pra ele... não falava mais com ele... (Tia Aninha)³⁶

Tia Aninha, leitora assídua de jornais e revistas da atualidade que lhe chegam às mãos, até o último momento da pesquisa em campo reafirma para si a mesma “cabeça aberta” e “modernidade” que ela própria atribui ao seu pai e sua avó, Amélia, considerada um marco de origem do grupo. A polaridade entre as memórias e histórias antigas do sítio e a atualidade acompanhou todo o percurso da pesquisa. A noção de mudança, implícita nessa relação será objeto de análise na última parte desse trabalho.

³⁶ Idem.

2.2. A corp-oralidade como memória

O primeiro elemento que trago para o leitor é o primeiro elemento que surgiu para a minha vista: no Sítio Brotas parece haver, a priori, um *parentesco corporal* entre boa parte dos moradores, especialmente das moradoras. Há um impacto para os olhos que encontram, sistematicamente, mulheres que se parecem na aparência, nos modos de se mover, de falar e, por vezes, de pensar. Se por trás do termo *parentesco* há toda uma tradição de estudos antropológicos, que se manifestam no Sítio Brotas pela manutenção de sistemas de trocas simbólicas pautadas nesses laços, de outro lado, ao usar a expressão “parentesco corporal”, me refiro, de modo mais direto, às semelhanças, por vezes puramente físicas entre as mulheres, mesmo que essas também remetam à existência de laços consangüíneos entre muitas delas. No início de minhas viagens de campo ao sítio, isso se traduziu na dificuldade em distinguir algumas moradoras, confundindo-me entre as pessoas e os nomes, que também ilustram a semelhança: Ana Teresa, Ana Amélia, Ana Tercília, Ana Paula, Ana Maria...

Algumas dessas semelhanças dizem respeito ao fenótipo, como disse há pouco e como pode ficar claro ao observador das imagens: a pele negra, os corpos grandes mesmo que de pouca altura, sorrisos largos, ainda que por vezes contidos. Outras semelhanças podem ser brevemente listadas, da ordem das posturas e dos modos de agir: um tornozelo que se cruza atrás do outro tornozelo enquanto sentadas, os braços singularmente cruzados, ou ainda, um braço cruzado sob o peito e o outro, perpendicularmente, usado de apoio para o rosto enquanto se conversa, os pés paralelos quando em pé... Chama realmente a atenção um certo espelhamento entre elas, mesmo que cada corpo preserve suas singularidades: um timbre de voz, um sorriso mais largo, um corpo mais esguio.

As mulheres, ainda, têm um papel relevante de ordenação dos espaços e do tempo do sítio: organizam a agenda (particular e coletiva), recebem os visitantes, trabalham “fora”, cuidam dos afazeres domésticos de suas casas e das casas pertencentes atualmente à Associação Cultural Quilombo Brotas (o escritório e a “casinha” – que recebe pesquisadores e grupos que se hospedam no sítio), organizam crianças e jovens para participar dos cursos, oficinas e reuniões referentes ao movimento negro ou à organização dos quilombolas, participam das

oficinas e cursos que lhes interessam, cozinham para grandes grupos nos dias de festas, montam espaços extras para as ocasiões festivas. São corpos dinâmicos e determinados, diante da diversidade de situações (pessoais, sociais, culturais) que se apresentam a eles.

Nesse contexto, um dos assuntos proeminentes – o segundo aspecto que destaco – é o dos gêneros dentro do sítio. Ele é verbalizado (como nos depoimentos que destaquei de Tia Aninha na última seção) e é percebido na convivência com o grupo. Algumas vezes os homens foram chamados de “parados” ou acomodados pelas mulheres. De minha parte, o que mais chamou a atenção foi a sensação, às vezes, de ocultamento dos homens no sítio. Enquanto boa parte das mulheres esteve se expondo nessas atividades que reuni acima, poucos homens foram vistos (ou se deixaram ver?) por mim durante o percurso da pesquisa.

Pude ver parte dos homens do sítio, algumas vezes como quem literalmente os “assiste” no espaço apenas: em ocasiões formais (como uma reunião de associação de bairro), em trânsito (saindo para ou voltando do trabalho, da cidade), nas ocasiões festivas (auxiliando em tarefas mais “pesadas”, trabalhando em barraquinhas de festa junina). Mas, diferentemente das mulheres, não sei a maioria dos nomes deles e desenvolvi uma relação de diálogo **contínuo**, ao longo dos dois anos de pesquisa, apenas com Manoel Barbosa (aparentemente uma exceção em relação a outros: é o vice-presidente da Associação Cultural, participante de toda a movimentação política e cultural do grupo e que, assim como Rosemeire Barbosa, foi meu assíduo anfitrião, junto de sua esposa Jaciene). As sugestões dadas pelos meus anfitriões para entrevistas e conversas nunca recaíam sobre outros homens do sítio e, por fim, durante o período da pesquisa, talvez eu tenha, de fato, me deixado conduzir por isso, não me esforçando para quebrar o silêncio e a distância entre eles e eu.

Acredito, conforme minha observação, que tal divisão se configurou no espaço e no tempo numa construção coletiva e complementar. Algumas mulheres afirmam, com certo orgulho, o papel dominante feminino dentro grupo. Pelo seu lado, alguns dos homens parecem aceitar essa divisão de papéis, manifestando a singularidade masculina, por sua vez, por atitudes ponderadas, pela serenidade, por exemplo, em oposição às atitudes “dominantes” e extrovertidas das mulheres. Das poucas situações que pude observar dessa natureza, uma delas me chamou a atenção: um homem sorridente, de fala calma e suave, descrevia sua esposa, que

tinha um gênio forte ou explosivo. Segundo ele, ela era uma mulher cheia de vitalidade e energia, mas que via problema em qualquer situação, então ela ia ficando como um carro muito bem equipado e muito potente, mas que anda com o freio de mão puxado e que, portanto, começa a sofrer uma grande pressão interna que não consegue manifestar-se para fora. Neste exemplo, e em outros poucos, observei uma das maneiras pelas quais homens e mulheres, por meio dessa cultura corporal (de padrões de movimento, ação e reflexão), encontram equilíbrio na interação entre si.

Um segundo aspecto no processo de constituição dessa interação entre homens e mulheres no Sítio Brotas é a presença dos elementos desemprego e bebidas alcoólicas. O desemprego está disseminado e, portanto, não é “privilégio” masculino – muitas mulheres passam por períodos de procura por trabalho, pela geração de renda numa economia informal (cozinhando “pra fora”, fazendo artesanatos, faxinas etc.), assim também os homens parecem fazê-lo (trabalhando como diaristas na construção civil ou com transportadoras rodoviárias). Porém, a bebida é narrada pelas mulheres como um desdobramento quase óbvio da situação de dificuldade entre os homens, desde jovens inclusive. Algumas vezes, nas festas, é possível observar sua presença, bem como a das alterações que a bebida causa no comportamento masculino. Entre as mulheres não há relatos sobre o alcoolismo e nem pude observar tais situações. Importa, entretanto, que esse contexto faz com que se acentue outro modo de interação entre mulheres e homens que se configurou diante de meus olhos como uma atitude de separatividade entre os gêneros – seja por comentários, seja pela pressuposição de que certos homens não estão disponíveis para participar de determinadas atividades coletivas, por exemplo.

As representações dos moradores sobre a relação entre os gêneros em Brotas podem bem ser consideradas um contexto, um dado dessa “realidade” que encontrei em campo. Entretanto, talvez infelizmente, não houve tempo de me dedicar à observação e reflexão sobre esse tema específico. De qualquer modo, esse foi o solo sobre o qual caminhei, junto dos moradores de Brotas nesses dois anos de pesquisa. Na próxima seção abordarei o aspecto central observado nesse grupo: a presença da oralidade, das narrativas como eixo de uma cultura corporal.

2.2.1. Um corpo narrador

Conversar é uma das ações muito comuns presentes no Sítio Brotas. É raro faltar assunto e histórias entre seus moradores: dos mais engajados que falam sobre os projetos elaborados para trazer melhorias para o grupo até aquelas e aqueles, jovens, adultos ou anciãos, que simplesmente partilham entre si ou comigo, durante a pesquisa, as reminiscências do passado recente e de tempos mais remotos do sítio. São narradores singulares para um passado comum, que assume pequenas variações a cada narrativa, de acordo com aquele que narra e do ponto de onde ele ou ela avistaram as experiências passadas – vividas ou conhecidas por ele somente por meio de outros relatos.

Em diferentes momentos me perguntei se essa disposição para se contar histórias do passado e conversar sobre projetos atuais não se relacionava ao próprio processo de titulação do Sítio, que teria introduzido políticas públicas e discursos que enfatizaram tal “resgate” e abriram espaço para o terceiro setor e outros parceiros, como as universidades e, por fim, pesquisadores, como esta que aqui se apresenta. Por outro lado, essa oralidade forte, somada à presença também forte de mulheres e matriarcas assumidas no sítio, por vezes, parece configurar uma das resultantes da passagem entre gerações de certa cultura corporal iniciada no sítio por Amélia Barbosa, o que é verbalizado por esses narradores e narradoras. Tia Aninha disse, em uma de minhas últimas viagens, que descobriu, “por agora” que foi ela quem herdou a memória e a capacidade de contar histórias de sua avó (Amélia). Quiçá, Emília Gomes de Lima e Isaac Modesto de Lima, pais dessa matriarca ancestral, tenham sido já frutos de uma cultura corporal transmitida durante gerações que construiu esse “corpo narrador” até chegar ao Sítio Brotas da atualidade.

Assim, após esses dois anos de pesquisa, minha compreensão é a de que tais elementos (a fabricação de um discurso, por um lado, e a transmissão histórica de uma cultura), aparentemente opostos, estão imbricados – digeridos e relidos pelos sujeitos do sítio –, e que seria vão o esforço de tentar separá-los como se houvesse um limite claro entre uma idealizada tradição e uma também idealizada

experiência avassaladora da contemporaneidade sobre as representações desses sujeitos.

À semelhança da historieta apresentada por Benjamin (1994), na abertura do texto *Experiência e Pobreza*, sobre um velho que diz deixar para seus filhos um tesouro “enterrado” em seus vinhedos, muitas das histórias do passado de Brotas são como tais parábolas e provérbios: pequenas narrativas cujo sentido só é apropriado pela experiência daqueles que as vivem, dizem e daqueles que as ouvem. É relevante perceber, tanto no texto de Benjamin quanto nas histórias dos habitantes do sítio, que são narrativas com imagens e, algumas, com metáforas de experiências. As histórias atuais, o leitor terá oportunidade de observar, não apresentam as imagens metafóricas dos provérbios citados na última seção, por exemplo, mas, em muitas delas, ouvidas de moradoras e moradores do Sítio Brotas, emergiu uma cultura corporal que se manifestou ora pela abundância de relatos de uma vida regida por padrões de ações físicas que transitavam de geração para geração, ora pelas representações sobre o corpo que as histórias revelam, ora pela forma como seus narradores vêem sua própria história e a elaboram diante de uma ouvinte como a pesquisadora que aqui vos fala.

Começo pela gênese do próprio corpo, que aparece numa dessas histórias. Uma das moradoras disse: “A gente era muito tonta!”. Segundo ela, aos 24 anos, não sabia como as mulheres davam a luz ou por onde a criança saía: “Pra mim, a criança nascia assim pequenininha (mostra com a mão um tamanho menor que a sua mão) e crescia com o ar, depois que tava pra fora.”. E complementa: “A mulherada, que nem a Tia Maria que era muito gorda, ficava grávida e a gente nem ficava sabendo. Só sabia quando aparecia o neném. Nem ouvia barulho nenhum, aquele silêncio no sítio [...]”³⁷.

Tia Aninha, Geni e Jandira, que viveram a época do depoimento acima e são da mesma geração entre si, ao longo dessa conversa descrevem alguns dos trabalhos que eram cotidianos no sítio: debulhar milho, “catá” feijão, “maia” feijão, “roçá”, capinar, “catá água, puxá água”, “lenhá”... Uma delas conta:

O pai dava tarefa: de tal hora a tal hora carpi daqui até ali. Depois do almoço, de lá até o fim. Lenhava todo dia. Acendia o fogo de manhã, ficava aceso o dia inteiro, por que fazia comida, esquentava café, água toda hora

³⁷ Transcrição de depoimentos de Geni e Jandira recolhidos em janeiro de 2008, anotados no caderno de campo no.1, p.69.

[esquentando no fogão]. De noite, tirava as brasa e fazia fogo no chão... a gente ficava só ouvindo os adultos conversá, os pais que voltavam do trabalho. Cozinhava as batata doce e a gente ficava comendo e ouvindo as histórias. Depois, tapava as brasa e no dia seguinte, acendia o fogo com uma brasa do fogo do chão.(Dona Geni)³⁸

Uma geração depois, é possível observar outros tipos de trabalho e de corporalidade neles envolvida, bem como outros sistemas de troca estabelecidos por meio dele:

[...] tinha também umas funções que a gente pegava mais... Tinha... minha tia Lula e ela tinha, a área dela era muito cheia de flores,... ela era mãe de santo, né. Então ela tinha as funções dela de... dos trabalhos, né, das pessoas, e de manhã tinha muito serviço. Então ela pegava a gente, pedia assim pra mim e pro meu irmão, se a gente queria trabalhá pra ela. Fazê, assim... uns biquinho, né, que nem a gente fala muito hoje... fazê uns trabalhinhos e ela pagava pra gente, então, a gen... a gente nunca recusô trabalhá não, né, naquela época, né. Hoje em dia as criança não é muito assim, a gente não recusava trabalhá, não... pro meu irmão, como ele era home, ele tinha que enchê todo as vasilha de água pra ela, e, e o coiso tinha 18 metro [poço]... Eu molhava as flores, da área da tia bastante, arrumava cozinha pra ela, aí depois eu ia embora... Aí ganhava pacote de bolacha, aqueles..., como ela era mãe de santo, ela ganhava muita coisa, né, e ela tinha condições, né, então ela dava aqueles pão de mel, nossa... a gente gostava... bala, a gente vinha... tudo contente, né, às vezes dava uma ropa... Meu irmão fazia isso daí, ajudava a alimentá os porcos e cuidá das cabras. E era tudo assim ... eu acho assim que aquela época lá, era interessante, que as criança não fazia isso como um serviço, elas... era como uma brincadeira, tudo era assim, como brincadeira, não é aquela coisa, como a gente vai trabalhá hoje em dia, muito coisa de adulto, assim, é um serviço, né.(Rosemeire Barbosa – Rose)³⁹

A presença da tenda de Umbanda de “Tia Lula” dentro do território do sítio, como aparece nesse último depoimento, proporcionava experiências diferenciadas para os moradores que dele fizeram parte (filhos e filhas de santos, percussionistas), assim como para as crianças do grupo que se apropriavam dessas experiências e repertório corporal em suas brincadeiras de faz-de-conta: “A gente brincava de centro espírita [...] O Mané era o pai-de-santo... Paula era Tia Lula”, contou Patrícia dialogando comigo e com a irmã Ana Paula, que também descreveu: “É, então a gente pegava, chegava lá e a gente imitava, cada um pegava um, né, e a gente ficava lá, baxando o santo [...] a gente ficava rodano, depois passava tudo mal, né (risos).”⁴⁰

³⁸ Idem.

³⁹ Transcrição de entrevista realizada em janeiro de 2008.

⁴⁰ Transcrição de fragmentos de entrevista realizada com as irmãs Ana Paula e Patrícia (Tita) em abril de 2008.

Um aspecto forte que emergiu das conversas e entrevistas foi a percepção da mudança nos modos de se viver – das crianças de antigamente (aquela que a entrevistada foi, por exemplo) e das de hoje, dos tipos de trabalho ao longo do tempo. Nas próximas três historietas, coloco em paralelo entrevistas e depoimentos nos quais moradoras do sítio falam do assunto, espontaneamente ou convidados por mim.

Primeira historieta: da entrevista com Rose

No sábado, acordamos cedo sem motivo... Rose e eu sentamos para conversar e, dessa vez, Rose é que estava empolgada e contou muito sobre sua infância, sobre a riqueza da vida infantil da época: a corporalidade das brincadeiras (nas ruas e no sítio), a presença da natureza em todos os momentos do dia, as tarefas destinadas às crianças, a alimentação... Em certo momento, ela mesma comparou:

As crianças de hoje, não sei, parece que não sabe mais brincar, e responde pros pais e só fica ali na frente daquele... vídeo game, agora todo mundo tem. A gente parece que não ficava doente, não tinha nada, uma dor de barriga [...] (Rose)⁴¹.

Propus então que fizéssemos uma gravação de entrevista sobre isso, pois estávamos tocando bem no meu tema: a corporalidade e a mudança no modo de construir esses corpos por diferentes motivos. Tomamos o café da manhã juntas e então iniciei os preparativos para a filmagem.

A gente tinha uma vida diferente [...] tinha três família que tinha criança, era meu tio Nenê, que tinha a filha dele, e tia Maria, que tinha 10 filhos, aí mais minha mãe que era cinco, né... aí a gente ficava tudo junto. A gente pegava... tinha as tarefas, tinha a hora de í pra escola... Então a gente saía de manhã, voltava na hora do almoço. Aí almoçava, ajudava alguma coisa que precisava antes do almoço, aí, fazia as tarefa de escola, ia brincá, depois a gente vinha à tarde, umas cinco horas, porque tinha as tarefa de enchê as vasilha de água à noite, pra não saí pra fora, né. Tinha o cortá a lenha, colocá, juntá perto do fogão de lenha pa minha mãe; a gente tamém a... ia pegá na estrada aquele pin... tinha o pinheiro, pegá as folha seca pa ajuda a acendê o fogo. Então a gente tinha tudo essas coisas. Tinha as maderas que era pa tirá cavaco, cavaco que a gente fala é aqueles paizinhos fininho, os cavaquinhos que era da, das folha, dos galho seco, quebrava tudo, deixava tudo prontinho pra minha mãe pra ela acendê o fogo de manhã e... deixava a vasilha cheia de água, barria o terreiro, dava uma barrida no terreiro, pa de manhã ele tá mais em orde,

⁴¹ Depoimento anotado no caderno de campo no.1, p. 67.

né, e depois a gente pegava... aí escurecia, a gente recolhia assim pa dentro, lavava o pé (sorriso), lavava o pé, depois, pa podê ficá conversando...

[...] Quando tinha lua assim, quando tava assim bem clara, a gente ia cõas criança da minha tia, aí a gente ia brincá de pega, pega, esconde-esconde, aí ficava sentado conversano, brincava de ciranda, porque aproveitava a lua, a luz da lua, né, aí ficava clarinho, ficava tudo prata, parecia dia, então a gente... brincava. E a gente..., quando era durante o dia, a gente brincava na mata, a gente boleava no cipó... [...] A gente cortava a mata de uma ponta à outra, a gente ia brincá, com ... então tinha um riberãozinho, a gente ia brincá no riberãozinho [...] (Rose)⁴²

Segunda historietta: fim de tarde com Tia Aninha⁴³

Naquele dia, decidi fazer uma visita para Tia Aninha, que eu não via desde antes do falecimento de seu marido no ano passado (2007). Ela demorou a ouvir meu chamado no portãozinho (um caminho cercado de plantas mais do que um portão), dando-me tempo para admirar a fertilidade do terreiro em plena estação da chuva – mangueiras carregadas (como em todo o sítio), plantas viçosas, terra úmida e cheirosa.

Ela aparece na porta, convidando para entrar e, ao olhá-la, sou lembrada do desenho dobrado de seu corpo, como se em pé ela ainda estivesse sentada. Começamos a conversar lentamente e logo ela tenta se relembrar: “o que você veio fazer dessa vez mesmo?”. Repito brevemente meu motivo de pesquisa com uma frase descompromissada e tentando não dar tanta importância ao próprio assunto:

- Continuo observando, né, se tem algo em comum no corpo do povo do sítio, que vem passando de geração em geração, lembra?

De sopetão, ela comenta:

- Ah, mas acho que não tem não.

Tomo uma respiração.

- Ah é... a senhora acha que não tem não?

E ela argumenta:

- A vida da gente era tão diferente, agora, as crianças de hoje, os jovens de hoje não vive mais como a gente. Eles só fica em casa, tem preguiça. A gente acordava cedinho, quebrava uma vassoura, varria o terreiro, aguava a casa, ficava aquele cheirinho... Minha vó tinha cabra, varria primeiro o terreiro e ia tirar leite. No fim do

⁴² Transcrição de entrevista realizada em janeiro de 2008.

⁴³ As informações seguintes foram recolhidas como depoimentos (e não como entrevistas), pois Tia Aninha não quis, durante toda a pesquisa, que gravássemos nossas conversas. Esses depoimentos datam de janeiro de 2008.

dia, quebrava outra vassoura e varria de novo. Hoje, a criançada acorda tarde, já fica direto vendo televisão e aquele... como é que chama? – penso no vídeo game – ... aquele... celular e não faz nada...

Foi um longo fim de tarde, recheado de histórias. Quando a noite caía e minha educação interiorana já me dizia que não era hora de estar “na casa dos outros”, pois provavelmente Tia Aninha deveria querer jantar em paz, levanto-me em meio a algumas despedidas, mas ela chama suas duas primas que haviam chegado no meio da conversa e faziam pequenas tarefas domésticas para ajudá-la em outros cômodos da casa. “Vem aqui, Geni. Vem aqui, Jandira”. Elas levam alguns minutos conversando entre cômodos sobre quem eu sou e o que estou fazendo ali – não conheço as duas mulheres. Por fim, quando elas estão chegando na sala, Tia Aninha diz: “Eu tava contando, por que ela gosta de saber as histórias, de ouvir. Eu tava falando como antes era boa a vida da gente, que a gente não tinha nada, mas a gente se divertia tanto, né?”. Geni responde de pronto:

- Ah, mas não era tão bom assim, a gente passava muita necessidade, ficava longe de tudo; ganhava roupa, se ficava grande, tava bão, se ficava pequena, tava bão também... – e desatam a contar.

Continuo por um tempo em pé, com a porta entreaberta. Mas o trio passa a contar infinitas histórias, algumas tristes, outras engraçadas e divertidas, revelando realmente uma riqueza da vida cotidiana e, talvez, contradizendo um pouco a afirmação mais pessimista de Geni (que foi repetida outras vezes ao longo da conversa). Tia Aninha me convida para sentar novamente e só me despeço de fato quando a noite já corria solta por todo o sítio.

Durante a conversa com as três senhoras não só ocorre toda uma reportagem histórica sobre o sítio, mas também sobre os modos de articulação entre o sítio e a cidade, retratando, mais uma vez, os processos de mudança desencadeados pelo “desenvolvimento” de Itatiba e a participação dos moradores do sítio em tais processos. Algumas das observações de Tia Aninha, que aqui parafraseio, pintam esse retrato de forma clara:

- “A cidade começava lá no semáforo, depois do Tulon. Fazia-se tudo a pé. A gente ia com a vó na cidade e voltava num minuto. Não cansava. Hoje, pede pra um jovem ir na cidade, tem de pagar a condução, o circular, porque senão eles não vão a pé não.”

- “Os casamentos antigamente tinham fartura mesmo, matava porco, tinha arroz, feijoada, macarrão, aquela mesa de doce... Hoje dá um lanchinho, um pão com carne moída, um pãozinho com salsicha...”
- “O porco guardava na banha dele mesmo depois de frito e conservava mais do que as geladeiras de hoje, que as carnes estragam, cria bicho.”
- “Hoje todo mundo tem dificuldade financeira, eu não me lembro nunca de ouvir meus pais falando de dinheiro. Meu pai colhia o milho e levava pra trazer metade em farinha e metade em fubá...”
- “Quando eu ia sair de casa, meu pai veio me dar conselho. Ele falou que não ia vigiar lá na porta do trabalho [em São Paulo], então que eu podia tomar o caminho certo ou o errado. Que ele não ia poder olhar se eu tivesse andando errado. Que ele não queria nada com mulher que desse *trela* pra ele. [na ocasião, ela me explica: “É, hoje se fala ‘dar bola, né, dá confiança’]. Quer dizer, essa era a aula de sexo que ele estava me dando antes de eu ir embora.”

Ou seja, é perceptível nas falas da anciã uma consciência dessas transformações, que se expressam no discurso, por vezes de modo crítico. Na sequência, apresento excertos da entrevista com duas irmãs da mesma geração de Rose (sobrinhas de Tia Aninha) que voltam ao tema das transformações no que se refere às crianças mais uma vez.

Terceira historietta: das novas gerações

Cenário: fim de tarde chuvosa, chegamos, Rose e eu, à casa de Patrícia (Tita) e ela chama a irmã para “ajudá-la”. Há um espelhamento relativo no corpo das duas, as pernas cruzadas quase o tempo todo. Ana Paula (30 anos) fala balançando o tronco e com as duas mãos esquentando entre as coxas. Patrícia (28 anos), muitas vezes, enquanto fala e escuta, coça as pernas. Antes de começar a entrevista, faço uma pequena introdução, dizendo que não tenho um roteiro preestabelecido de perguntas, mas que meu intuito é ouvir um pouco sobre vida cotidiana e a infância delas no sítio.

Uma das filhas de Patrícia transita pela sala sempre que possível, brincando no chão, saltitando entre a mãe e a tia, encontrando desculpas para estar entre as adultas e a câmera. A certa altura da conversa, a filha tenta mais uma vez chamar a atenção da mãe, Patrícia; então a tia, Ana Paula entra no recinto e leva a criança, a

contragosto, para outro cômodo para ficar com o pai. O pequeno episódio, que interrompe momentaneamente a conversa, serviu de mote para sua fala seguinte.

As criançada num pára. Hoje em dias as criança num, nu'obedece, né, ó, antes... a mãe da gente, o pai falava co'a gente co'olho; a gente ia na casa da minha vó, porque a gente via meus primo, pelos meus primo da cidade... eles ia na casa dum tio ou duma tia, abria a geladeira, sabe, e a gente ia lá, até pa pegá água a gente pedia, aí minha vó ficava brava: "Pega menina, cê tá na casa da sua vó, pega!". Mais mesmo assim a gente pedia, né, e... e se a gente tivesse fazeno uma coisa errada, só co olho, minha mãe só olhava assim pa gente e a gente já já sabia que era pa pará. Agora hoje, cê óia, cê pisca duro e a criançada pergunta [olha pra irmã e ri], é capaz de perguntá se cê tá cum cisco no oio [risos].

[...]

[Após eu perguntar por que ou o que elas acham que mudou, Patrícia continua] A educação tamém, né, os mais velho era bem mais rígido, vai, a gente hoje em dia, se ocê batê, as criança sai... que nem, mostra caso aí: ah, eu vou levá, vô chamá o conselho tutelar, num sei o que... Antes a gente apanhava e apanhava, óia, só de fio, de fio minha mãe nunca bateu, de fio... a Paula apanhô até cum rabo da vaca... [ri, enquanto Paula repreende baixinho: "ói, num pode falá essas coisa!"] Ah não pode?? [rimos todas].

[...] i tá viva até hoje [ri]. Agora, hoje em dia, ocê bate de chinelo, as criança já fica ameaçando os pais, então... os pais, a gente... nem acaba batendo nada... então por causa disso, por isso que eles aproveita da gente... [criança interrompe]. A gente devia acusa a gente mesmo, né, por que a gente sabe que a educação que a gente dá pros filhos da gente num é igual a que a gente teve... Mas a gente vê pela..., acho que começô a mudá mais é da, dos jovens de 20 anos pra cá, que tem a... toda essa meninada que tem de 20 anos pra cá é o que grita cum mãe, é o que fala alto em casa, né, então, isso... a educação mudô bastante, muito [...] (Tita)⁴⁴

Minha percepção das crianças do sítio talvez contradiga, mas também complementa os últimos relatos. As crianças de Brotas, da faixa entre 03 e 11 anos, segundo observei, desenvolvem-se em uma experiência dupla e às vezes oposta do ponto de vista corporal: a vida sedentária e a predominância do movimento. Os pais relatam e tive a oportunidade de observar que há um tempo de lazer destinado ao jogo de *video game*, ao entretenimento de se assistir televisão, por exemplo, tempo que não necessariamente significa que a criança esteja "parada" (sem movimento). Entretanto, em muitos dos fins-de-semana nos quais estive em Brotas, pude observar ou, perceber, enquanto eu conversava com adultos, caminhava pelo sítio etc., que elas eram "todas movimento". Elas corriam, empurravam-se nos patinetes, bicicletas e pequenos triciclos, soltavam pipa, brincavam na terra, soltavam bombinhas juninas em todos os espaços e nos pés uns dos outros, brincavam de

⁴⁴ Transcrição de excertos da entrevista realizada em abril de 2008 com Patrícia e Ana Paula. Nesses trechos, quem fala é Patrícia (Tita).

faz-de-conta, tocavam instrumentos musicais (de brinquedo ou de verdade); ou seja, por mais que fosse marcante o depoimento dos adultos de outras gerações sobre o quanto mudou a brincadeira infantil com o advento da energia elétrica e os eletrônicos no sítio, as crianças não parecem ter perdido a experiência da brincadeira ao ar livre. Nesse caso, cabe lembrar que o Sítio Brotas, ainda que diminuído em seu território e nos espaços sem construção, preserva uma paisagem natural que também é transformada em objeto da brincadeira infantil: subir em árvores, apostar corridas, fazer expedições para colher frutos nos vizinhos, cavar a terra. Isso pela presença de árvores frutíferas, do chão de terra, de algumas espécies da fauna que visitam o sítio (macaquinhos, jacus e outros pássaros, cobras, aranhas, insetos), além das espécies domésticas ainda presentes: cachorros, gatos e galinhas.

Acredito ser importante levantar essa outra faceta da vida infantil mais para adensar a descrição dos modos de ser e estar da criança em Brotas do que para opô-la à narrativa dos pais. O mais relevante, contudo, é perceber que se repete uma narrativa da mudança, de uma transformação no modo de vida dos moradores pelos próprios moradores. Os exemplos presentes nesses diferentes depoimentos (as crianças que andavam e as crianças mais sedentárias, a rigidez dos pais antigos, expressa na comunicação com o olhar ou no “bater” e as atitudes dos pais de hoje, o que se falava “na frente” das crianças antigamente e o que hoje todo mundo sabe) apontam para alterações diretas da corporalidade desse grupo. As raízes dessa alteração podem remeter a outros temas de igual complexidade à do tema da educação e cultura corporal. Uma das observações sobre tais raízes poderia ser dita de um modo sintético da seguinte maneira: mesmo reconhecendo os impactos que a anexação do sítio ao perímetro urbano possa ter causado, arrisco afirmar que há uma circularidade entre uma imposição ou invasão de elementos de uma cultura “exterior” para o “interior” da cultura corporal do sítio (pela proximidade ou pela mídia, por exemplo) e uma importação assumida dos sujeitos de elementos dessa cultura pela existência de uma visão de mundo moderna, própria do grupo, anterior às possíveis “invasões”. Basta lembrar que a tataravó de algumas das atuais crianças de Brotas, Amélia Barbosa, é sempre lembrada como uma mulher “moderna” e foi uma das incentivadoras da saída de seus descendentes em busca de outras oportunidades nas cidades. O contato com experiências e informações desconhecidas ou *marginais* ao grupo é um estímulo para a reformulação corporal

que pode desembocar, com o tempo e a dimensão dessas reformulações, em alterações profundas em sua cultura.

Tais percepções e especialmente a pronta negativa de tia Aninha sobre a existência de certa educação corporal que fosse transmitida geração após geração, convidaram-me a deslocar o olhar sobre minha própria pesquisa. Estaria eu reproduzindo a busca de uma cultura “original”, “tradicional” ou “pura” ao procurar esse “algo em comum” entre os corpos dos habitantes de Brotas? Ou, estaríamos, eu e Tia Aninha, falando na mesma língua, mas com compreensões e representações diferentes do que eu estava chamando de “comum” ao grupo?

Para além dessas questões, restou uma percepção durante todo o percurso da pesquisa: reafirmou-se o potencial de elaboração de conteúdos (assimilação e acomodação), de sínteses e atualizações que o corpo, individual e coletivo, como sistema é capaz de realizar, quebrando com qualquer idealização de isolamento e pureza de uma educação e cultura corporais. Ainda assim, também emergiram durante a observação espelhamentos de diferentes naturezas entre as gerações: da aparência (semelhanças corporais), das ações e condutas diante das situações, do repertório corporal cotidiano, possibilitando uma convivência aparentemente paradoxal entre elementos estáveis de uma cultura e elementos de transformação dela. Tal processo remete à reflexão de Walter Benjamin quando aponta que a memória é tecida pela ambigüidade, por lembranças e esquecimentos, e que ela é *um passado repleto de agora* (BENJAMIN, 1994).

É nesse contexto que retomo a idéia de um *corpo narrador* para finalizar essa seção. Há uma *memória corporal*, uma vida de experiências que transpassam o corpo ou são por ele transpassados, que reafirmam a importância da cultura corporal no Sítio Brotas. O conceito e fenômeno, já estudado por diferentes autores, chamado *experiência* (BONDÍA, 2002; TURNER, 2005; BENJAMIN, 1994) pede uma pequena introdução.

Essas experiências que interrompem o comportamento rotinizado e repetitivo – do qual elas irrompem – iniciam-se com choques de dor ou prazer. Tais choques são evocativos: eles invocam precedentes e semelhanças de um passado consciente ou inconsciente – porque o incomum tem suas tradições, assim como o comum... Em seguida ocorre uma necessidade ansiosa de encontrar significado naquilo que se apresentou de modo desconcertante, seja através da dor ou do prazer, e que converteu a mera experiência em uma experiência. (TURNER, 2005: 179).

Sob esta chave filosófica para a percepção da experiência, que se converte em atribuição de sentido e memória, é que sugiro a idéia da existência de uma “corp-oralidade” em Brotas. A brincadeira com o termo corporalidade vem apenas acentuar a presença, na cultura corporal dos moradores de Brotas, de dois elementos que, de fato, estão imbricados um ao outro: corporalidade e oralidade.

A experiência como situação/episódio/fenômeno que afeta, mobiliza, ressoa, toca o sujeito que nela está envolvido, pode aqui ser reduzida exatamente a essas duas dimensões interdependentes: por um lado, a dimensão da corporalidade, que envolve o fato de o ser humano experienciar o mundo de modo encarnado (*embodied*), mobilizando um sistema articulado entre a sensorialidade, o movimento e a cognição; por outro lado, a dimensão da oralidade, enraizada na experiência corporal, cujo meio mais perceptível é a voz, **que é corpo**, mas que é uma das elaborações possíveis, um “segundo” *acontecimento* a partir da experiência vivida. Na oralidade, no caso de Brotas, o grupo faz o movimento, resultante da experiência, de atribuir sentidos ao mundo (a si mesmo e suas experiências com os outros e com o espaço).

Ora, a riqueza dessa oralidade pode estar enraizada numa corporalidade rica de experiências (sejam as experiências vividas pelo corpo do sujeito, sejam aquelas ouvidas dos ancestrais que partilharam as suas próprias), numa circularidade que faz o sistema se re alimentar. Como no exemplo de Tia Aninha, que me contou em certa ocasião: “Minha vó (Amélia) fazia fogo no chão todo dia e ficava contando história, conversando. Eu era criança, a gente que era criança não falava não, só ouvia.”⁴⁵. Uma geração mais nova do que Tia Aninha, Rose também relatou que Tia Lula (filha da mesma Amélia) fazia, todo fim de tarde, o *fogo no chão* e todo mundo se reunia em volta dela pra conversar e ouvi-la. Entretanto, há, pelo menos mais uma faceta dessa circularidade, que não diz respeito apenas aos fatos e experiências vividas, mas à maneira como o *acontecimento* da oralidade ocorre.

Primeiramente, é importante lembrar que me aproprio aqui do termo *acontecimento*, na acepção de *performance* que Paul Zumthor delimita na obra *Performance, Recepção, Leitura* (2007). Interessa-me especificamente a sua abordagem, pois nela há a reflexão sobre o atrelamento “voz-corpo” e sobre a *performance* que está implícita naquilo que normalmente se denomina de narrativas

⁴⁵ Transcrição de depoimento de Ana Tereza Barbosa (Tia Aninha), em caderno de campo, recolhido em junho de 2007.

orais. “A performance dá ao conhecimento do ouvinte-espectador uma situação de enunciação [...] A noção de enunciação leva a pensar o discurso como acontecimento.” (ZUMTHOR, 2007: 70-71, grifo meu). A enunciação como acontecimento se compõe de palavras, que tem uma espessura, que pede uma *intervenção corporal*; a própria fala e o pensamento, para o autor, podem ser compreendidas como um *corpo-a-corpo com o mundo*, que toca o corpo e é tocado por aquele.

Assim, enfatizo, não se trata de compreender os espelhamentos no discurso das diferentes gerações do Sítio Brotas como espelhamentos presentes apenas nos conteúdos das falas, mas, destaco nessa corp-oralidade, um espelhamento na estruturação desse discurso, nesse *corpo-a-corpo com o mundo*. Ou seja, se o leitor retomar as historietas, os relatos sobre a vida cotidiana e a infância de Tia Aninha e de Rose, têm muitas semelhanças, mesmo que Rose, por exemplo, tenha vivido parte de sua vida em outro bairro da cidade. Tais semelhanças não dizem respeito apenas aos conteúdos dos relatos, mas, sobretudo, à forma de estruturá-los. Esse modo peculiar (e, nesse caso, especular) de “contar sua experiência ao outro” também surgiu para minha observação como um indicador da existência de um solo comum, uma *matriz cultural*, que transparece mesmo no relato das novas gerações, apresentadas pelas mais velhas e por si mesmas como muito diferentes de “antigamente”. Tal *matriz* aponta para essa cultura corporal em comum, para uma experiência corporal profunda (pois enraizada no tempo e no inconsciente) que dá suporte e nascimento aos modos de pensar, de se compreender e portar diante do mundo, incluindo esses modos singulares de partilhar tais histórias/experiências aos outros.

2.2.2. O impacto da titulação como território de remanescentes quilombolas no discurso dos sujeitos - histórias contadas pelos seus diferentes a(u)tores

Parte das narrativas desenvolvidas pelos moradores de Brotas se voltou sistematicamente, durante minha pesquisa, para o reconhecimento do Sítio Brotas como território de remanescentes quilombolas. Essa experiência coletiva gerou diferentes conseqüências nas ações e na reflexão dessas pessoas sobre seu próprio território e sobre si mesmas. Localizo o centro dessas conseqüências na existência, atualmente, de um exercício cotidiano de ordenamento e reordenamento do discurso dos sujeitos por meio da oralidade, das diferentes narrativas que vêm se construindo sobre o tema. Tal exercício remete à formulação de um discurso sobre a identidade, individual e coletiva. Não é demais lembrar que ambos os temas (territórios de remanescentes quilombolas e identidade) são eixos de amplos debates e estudos contemporâneos (BAUMAN, 2005; SANCHES, 2004; SCHWARCZ, 2006 et al.) e que, nessa seção, me coloco o desafio de compreender de modo mais específico a experiência vivida pelos moradores do Sítio Brotas sobre esses temas e quais desdobramentos ela pode ter gerado, do ponto de vista de sua cultura corporal e desse *corpo narrador* que tento compreender.

Mais uma vez traçarei um paralelo de depoimentos e transcrições de entrevistas com o intuito de fazer emergir elementos para minha reflexão.

Falam as *guardiãs da história*⁴⁶

O quilombo é antes, não foi quilombo o tempo da minha família. É que antes da lei áurea escondia bastante pessoas aqui. E depois (...) quando veio a lei áurea, aí meus bisavô comprou. Por isso colocaram o nome de quilombo. Mas foi comprado aqui. Ana Tereza Barbosa da Costa (Tia Aninha), 68 anos (casada, sem filhos), 30 anos morando no sítio.

O quilombo, o quilombo bem assim a fundo eu não sei dizer, não. Mas eu sei que depois que formou o quilombo aqui ficou tudo importante. Porque se abriu as portas. Que era difícil aqui, o encaixe pro médico, era tudo difícil aqui, né. Pra mim depois que se tornou quilombo abriu todas as portas. Então ser quilombola é muito importante. Hoje em dia é. Ana Paula Marcelino de Lima, 29 anos (casada, 1 filho), 28 anos morando no sítio.

⁴⁶ Cito aqui o título do livro editado pela Associação Cultural Quilombo Brotas e o Grupo Baobá, do qual transcrevo os excertos a seguir. TOLEDO, B., GALVÃO, M. e MUNHOZ, V. (orgs.). *Guardiãs da História*. Itatiba: Associação Cultural Quilombo Brotas, 2007.

Fala uma liderança

[...] eu, a Rose, a Ana, a gente já vem, né, quando tinha vinte ano, a gente já... começô lutá pelo interesse daqui [...] A gente formava uma associação, então a gente montava, ia até um pôco lá na frente, depois desistia, então ia, montava de novo, arrumava mais um pôco, fazia uma diretoria aqui, chegava ali na frente parava. [...] mas hoje não, então a idéia foi di... vamo supor, né, foi passano o tempo, né, a questão foi da gente montá uma coisa mesmo diii... di verdade, como da associação. Depois, a gente tinha a irmã da Rose, quiii... sempre ouvia no rádio falá questão di... território quilombola, né... a Rose comentava comigo: “ah, Mané, minha irmã fala que tem um decreto de lei, tal, tal... que protege tudas família quilombola, de espaço...”, e como a gente já sabia do espaço aqui, que tinha tudo uma história, né, da vó Amélia... então a gente já tinha mais ou meno uma base, né... A gente ia montá uma associação de bairro, tal, tal, só que depois... nessa reunião foi convidado um grupo, que tinha aqui na cidade, chamava... Fórum pela Cidadania... daí eles pôis a questão: se a gente queria fazê simplesmente uma associação de bairro ou tava quereno resgatá tudo a história, né, da comunidade, fazê tudo isso aí, podia se torná uma... que já era um quilombo, né, então, que em vez da gente formá uma associação de bairro; pa resgatá a cultura, tudo, né, ou simplesmente... podia fazê simplesmente uma associação de bairro... Então a gente sentô, conversô bastante, como já tinha aquela... idéia... di quilombo tudo, di formá, di quilombo, aí a gente foi, daí essa moça falô que conhecia o Carlos Henrique, né, lá do ITESP. Aí ela foi, trouxe ele, daí a gente marcamo um, um evento aqui... pra inauguração... da associação, aí deu certo dele vim e trouxe os técnico do... ITESP... pa começá trabalhá na área, né, porque eles que faz o levantamento, se é... se fala se a comunidade é quilombola mesmo ou não, né... É, fazê o laudo técnico, aí começô trabalhá dentro da comunidade... foi dois ano, acho que... três... em 2004 ficou comprovado que aqui realmente era uma comunidade quilombola, através da história, através de tudo, né, então isso aí pa nós foi um... grande passo, né, independente de tê conquistado muita coisa pa gente... porque a gente tinha a... tinha a terra, ...mas não tinha a questão dos documento da terra, né, hoje não, a gente tem tudo os documento da terra, tudo certinho, tem uma lei... pode garanti o nosso direito [...] (Manoel Barbosa)⁴⁷

Nas falas acima fica clara a necessidade dos moradores de organizar suas compreensões sobre os diferentes sentidos que a palavra “quilombo” teve historicamente e tem hoje. Para além dessa questão aparentemente prática, há um exercício para a compreensão da inserção social e cultural dos sujeitos nessa tensão entre ancestralidade e atualidade: qual era o sentido e conseqüências do território ter sido quilombo há dois séculos e qual o sentido atual – resistência e luta versus políticas públicas para a “proteção e desenvolvimento”? Que se traduzem nas falas pragmáticas citadas há pouco: “[...] antes da lei áurea escondia bastante

⁴⁷ Transcrição de entrevista realizada em abril de 2008.

peessoas aqui.” ou “[...] era difícil aqui, o encaixe pro médico [...] depois que se tornou quilombo abriu todas as portas.”, por exemplo.

Na convivência com os moradores do sítio, percebo diferentes percepções das diversas pessoas ou subgrupos de moradores sobre o processo de titulação do sítio. Sob alguns dos discursos da atualidade parece surgir uma atitude receptiva, que transparece na última frase citada no parágrafo anterior, assim como na ocasião, já citada, do encontro com o Sr. Fábio, no qual ele tenta me explicar que as terras eram compradas, mas que “ser quilombo” foi o “jeito” que “Rose e o pessoal” conseguiram para regularizar o território. Por outro lado, no depoimento de Manoel, por exemplo, a idéia da organização coletiva ou da mobilização política em função de um projeto comum se historiciza e se torna independente da legislação que surge praticamente na década de 90⁴⁸. A tentativa de luta por “melhorias” no sítio, segundo esse depoimento, tem raízes anteriores, próprias de uma conduta cultural local. Ainda de outro ponto de vista, a anciã, Tia Aninha, em uma das últimas viagens de campo realizadas antes da escrita final desse texto, cogita que antes de ser “quilombo” era melhor, que *“tinha mais união”*, incomodada pelas diferentes pessoas, organizações e mídias que disseminavam informações errôneas sobre a história do sítio e, por consequência, causavam conflitos internos. Manoel também fala sobre as dificuldades de interação entre os moradores do sítio nos diferentes momentos da história:

Então, aqui... , a gente sempi teve, né, a questão da... parte mais velha..., então quem sempi tinhaa... o comando aqui era minha tia..., tudo que a gente ia fazer a gente... sempi chegava e falava: “Ó, tia...”; ...se tivesse alguém pa fazê casa, ia pedi pa Tia Lula, então ela ficava, num tinha uma associação montada, mas é ela que era presidente, como era a... mais velha, né, então tudo mundo respeitava ela. E era bem mais fácil diii... morá, né, até mesmo... de controlá aqui tudo, que era bem menos gente... Se eu falá pra você: “Ah, não, temmm... hoje tem vinte família, antes era deiz família, nem deiz família, era seis família, né”, ...que morava aqui no... quilombo, né, hoje, hoje fala quilombo, mas antigamente era Sítio da Lula. Então as, as famílias era bem mais consciente, ...as pessoa era bem mais consciente. Hoje o pessoal não tem muito consciência diii... eu acho, de tá morando, preservá aque'lugar, porque de antes... num tinha associação, nós num tinha nada... era um pouquinho, tipo assim, nós... não era organizado assim no papel, né, mais a questão di, di morá assim era bem mais organizado. (Manoel Barbosa)⁴⁹

⁴⁸ Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988.

⁴⁹ Transcrição de entrevista realizada em abril de 2008.

No fragmento acima não é necessariamente a titulação como remanescentes quilombolas que parece ser o centro da mudança na interação entre os moradores, mas o crescimento, segundo ele, “desordenado da comunidade”. Nas próximas historietas, reconto algumas experiências significativas de minhas viagens de campo que tocam mais diretamente em alguns desdobramentos do processo de titulação.

Primeira historieta⁵⁰

No fim daquela tarde, Jaciene insistiu para irmos até a casa de hóspedes do sítio (ao lado da casa dela). Perguntei mais uma vez se eles não estavam em reunião com Patrícia (do ITESP) e se de fato podíamos ir até lá. Chegando, fomos informadas que a reunião já acabara e que naquele momento específico, eles estavam apenas conversando sobre questões atuais do sítio. Não participei ativamente, apenas ouvi. Estavam conversando Patrícia, Rose, Paula e seu esposo sobre as relações entre os moradores da comunidade e as dificuldades em interagir dentro de novos padrões – as diferentes funções dentro da associação de bairro, a utilização de materiais recém adquiridos como frutos de projetos e políticas estatais para os quilombolas etc. Patrícia orientava que eles deveriam aprender a lidar com a burocracia para facilitar a resolução dos conflitos – registrar pedidos por escrito e resolver algumas questões específicas (de terras, dos computadores, por exemplo) no âmbito da associação de bairro e não das relações pessoais.

Segunda historieta⁵¹

Na “casinha”, que recebe hóspedes (pesquisadores, ONGs parceiras, visitantes), Rose me contava um pouco dos projetos que estavam acontecendo junto às crianças e adolescentes. Universitários contemplados com o Educafro⁵² cumpriam seu estágio na área de educação sexual e cultura afro-brasileira, propondo atividades junto às crianças e adolescentes do Sítio Brotas. Uma “menina” atendia as crianças com aulas de “reforço”, no início da tarde de sábado, e aulas de

⁵⁰ Notas do caderno de campo no.1, janeiro de 2008.

⁵¹ Notas do caderno de campo no.1, abril de 2008.

⁵² Educafro – Educação e Cidadania de Afro-descendentes e Carentes.

pintura ao fim da tarde. Um dos objetivos dela era conseguir organizar passeios, “viagens culturais”, segundo Rose, para São Paulo.

Rose falou mais uma vez da dificuldade em envolver os jovens, que haviam sido irresponsáveis nos encontros ou reuniões quilombolas em que participaram, especialmente por não partilharem o aprendizado quando voltavam para a comunidade. Por isso, ela disse, já havia desanimado dos jovens e estava pensando em trabalhar só com as crianças, porque “[...] daí elas já crescem com isso na cabeça”. Mas, por fim, com a chegada dos universitários, ela não abandonou de todo o trabalho também com os jovens. Rose contou que pediu às educadoras do Educafro que inserissem, nas conversas com os jovens, questões sobre o que é para eles “[...] negritude, o que é ser quilombola, o que eles pretendem fazer sobre tudo isso que a comunidade está lutando hoje, né. O que eles pensam para o futuro da comunidade?” (Rose)⁵³. As respostas a estas perguntas fariam parte futuramente de um relatório a ser apresentado para a associação de bairro.

Terceira historieta: diálogo recontado⁵⁴

Manoel: A titulação como quilombo é menos importante do que conseguir coisas que a comunidade realmente precisa. Aliás, porque a gente só pega esses editais, tipo PAC, que são para determinados assuntos, que até são importantes, mas não são o que a gente realmente precisa...

Paulina: E o que vocês realmente precisam, Manoel?

Manoel: Um projeto na área de Turismo pra receber pessoas... pra fazer trilhas na comunidade... Também, ligado a esse projeto, mas também a outros: construir um barracão pra cursos... de alfabetização e que receba os visitantes pro lanche... pra pôr o forno industrial que a gente já ganhou, os computadores pra uma sala de inclusão digital...

Mais uma vez, nas historietas está presente um exercício de ordenamento do discurso, que surge inclusive pela presença do “observador” externo (mais especificamente da pesquisadora). Entretanto, transparece nesse discurso, fragmentária ou fluentemente, termos elaborados e/ou introduzidos pelo movimento

⁵³ Notas de caderno de campo no.1, p. 80, abril de 2008.

⁵⁴ Notas de caderno de campo no.1, junho de 2007.

negro, pelos antropólogos do ITESP, pelos pesquisadores acadêmicos, pelo governo federal e estadual, nos editais e políticas públicas voltadas para os remanescentes quilombolas – desde as orientações assumidas da antropóloga do ITESP, até os projetos de geração de renda do último depoimento ou o estímulo para que os jovens respondam a pergunta “o que é ser quilombola?”. Se, aparentemente, tais esforços dizem respeito apenas a uma rearticulação verbal ou à repetição de frases e conceitos que circulam nas reuniões dos conselhos regionais e nacionais quilombolas, volto a lembrar que a oralidade é apenas uma das manifestações da *experiência*. A experiência, repito, tem uma natureza encarnada (*embodied*). Ou seja, essas narrativas são frutos de um movimento de ir e vir entre a experiência vivida no presente e a reorganização do repertório, de memórias corporais imbricadas na educação e cultura dos sujeitos. Não quero com isso superestimar as falas que por vezes, de fato, se exercitam na apropriação desse discurso externo, mas também não vejo a possibilidade de subestimar os impactos dessa reformulação do discurso e do pensamento que tem sido, ela sim, super estimulada por seus diferentes agentes.

Nesse sentido, pelo menos dois elementos chamam minha atenção nas três últimas situações por mim recontadas: de um lado, o renascimento de um discurso identitário, que traz consigo a necessidade de se empreender um tipo de “reeducação” dos moradores do sítio (às vezes por alguns dos próprios moradores) para que haja uma atitude correspondente aos paradigmas e projetos resultantes da titulação; de outro, as diferentes necessidades, esperanças e/ou projetos que surgem com a titulação (como as “viagens culturais”, um projeto para o futuro da comunidade da parte dos jovens, o projeto turístico dentro do sítio). Detenho-me então ao primeiro elemento, que, acredito, é uma alavanca para o segundo.

A auto-identificação tem se mostrado o paradigma em voga em alguns estudos sobre “comunidades tradicionais” ou “etnias federais”. O próprio ITESP, baseado em discussões entre a Associação Brasileira de Antropologia, Fundação Palmares e o Grupo de Trabalho formado pelo Governo do Estado de São Paulo para o início da implementação dos direitos constitucionais dos quilombolas⁵⁵,

⁵⁵ Esse processo tem se baseado no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.”

assume esse parâmetro como método nos processos de titulação dos remanescentes quilombolas.

...a demonstração da condição quilombola de uma comunidade a ser informada por um pertinente laudo antropológico, ainda que amparada por diferentes documentos, terá como base fundamental a caracterização de identidade do grupo a partir do ponto de vista de seus integrantes. (ANDRADE, 1997: 48)

No mesmo sentido, tive a oportunidade de assistir a uma apresentação da Companhia de Moçambique de Bastão São Benedito (de São Paulo), na qual Mestre Sílvio⁵⁶, ao apresentar o grupo para a platéia, cita o etnomusicólogo Paulo Dias para nomear essas tradições paulistas de “afrocaipiras”, por serem entrelaçamentos de elementos da cultura negra e elementos do catolicismo popular, segundo ele, sintetizadas pelas comunidades negras como forma de resistência cultural. Assim em alguns campos específicos da sociedade atual tem se apresentado a necessidade (de fora para dentro ou de dentro para fora) da auto-identificação.

Que esse seja um paradigma da contemporaneidade, ou, como nomeia o sociólogo polonês Zigmunt Bauman (2005), da *Modernidade Líquida*, não parece ser novidade, mas surpreende no contexto de minha pesquisa, e em outros contextos similares (territórios indígenas e outros territórios de remanescentes quilombolas), como se impõe a necessidade da construção de uma identidade coletiva e, nesses casos, muitas vezes étnica. Esses esforços para a construção de uma identidade coletiva contradizem a difusão contemporânea da idéia de que essa seria uma responsabilidade individual, como analisa Bauman. É relevante perceber então, que alguns dos agentes de difusão de idéias e condutas centradas no indivíduo são os mesmos que hoje estimulam o renascimento dessa busca por uma identidade étnica, formando “bolsões identitários” sob a tutela de legislações especiais (remanescentes quilombolas, assim como indígenas). Tal contexto configura uma espécie de *estado de exceção* (AGAMBEM, 2002) nesses territórios ou “bolsões”.

Não pretendo dar conta, na presente pesquisa, dos sentidos e impactos sóciopolíticos desse paradoxo, por isso retomo agora minha tentativa de reflexão sobre os possíveis impactos desse contexto no processo de construção de uma cultura corporal em Brotas. Observo que tais esforços, muitas vezes puramente discursivos, contradizem os modos de ser e estar de parte dos moradores de Brotas,

⁵⁶ Mestre de Moçambique de Bastão em Cunha-SP e em São Paulo.

como se revela no “desinteresse” (citado por Rose) aparente dos jovens sobre o tema ou na constante dificuldade em conseguir uma mobilização coletiva dos moradores para a realização dos projetos. É nesse ponto que cogito a seguinte hipótese: alguns dos moradores, assim como parte dos agentes que interagem com o sítio parecem empreender uma espécie de educação de moradores, antigos ou jovens, para que eles se adequem às “necessidades atuais”. Tal empreendimento pode ser vislumbrado nas diferentes oficinas que são proporcionadas pelo Estado para os territórios recém-titulados, nas assessorias técnicas providenciadas e, por fim, pelos projetos elaborados pelos próprios sujeitos do sítio para a obtenção de diferentes tipos de verbas: programas de aceleração do crescimento quilombola (PAC Quilombola - federal), programas de ação cultural (PROAC – estadual). Para além da formulação de projetos, tal “reeducação” se dá no convívio cotidiano, no relacionamento interpessoal, nas formas de resolução de conflitos internos ao sítio; ou seja, ela começa a perpassar a experiência corporal cotidiana do grupo.

Mais instigante para meus estudos é a relação tensa que se estabelece entre a formulação recente de um “discurso quilombola” e as transformações radicais que vêm ocorrendo na cultura corporal do grupo nos últimos 50 anos (visível nas histórias do item anterior): primeiro com a passagem de uma economia agrícola, de subsistência, para o proletariado, nascido com a urbanização, e, mais tarde, com a titulação do Sítio Brotas. Ao que parece, o observador externo poderia assistir nesse intervalo de tempo o processo descrito por Antonio Candido:

A cultura caipira, como a do primitivo, não foi feita para o progresso: a sua mudança é o seu fim, porque está baseada em tipos precários de ajustamento ecológico e social, que a alteração destes provoca a derrocada das formas de cultura por eles condicionado. (CANDIDO, 1964: 61)

Simultânea e contraditoriamente, mais uma vez, é essa cultura, desaparecida no processo de urbanização cujo resgate é estimulado após a titulação do território como remanescente de quilombolas.

Interessa-me nesse processo de transição e tensão entre tradição-modernidade-“resgate de tradições”, observar a mudança profunda nos modos de educar as novas gerações que faz parte dele, percebida pelas mães de crianças do sítio atualmente. Tal mudança pode ser percebida não apenas naquilo que se diz às crianças ou no que elas têm acesso, mas nas ações e reações junto delas, nos

estímulos corporais, na maneira de organizar o cotidiano familiar. Resgatando um fragmento já citado no item anterior: “[...] por que a gente sabe que a educação que a gente dá pros filhos da gente num é igual a que a gente teve [...]” (Tita).⁵⁷

Ou seja, a cultura corporal do grupo tão visível nos depoimentos transcritos há pouco se altera nos últimos anos gerando outros padrões de movimento e, conseqüentemente, de pensamento para o grupo. Padrões que nem sempre condizem com aquilo que as gerações mais velhas esperariam e nem sempre com as expectativas governamentais de “resgate da cultura afro-brasileira e quilombola” atuais.

Para concluir essa seção, parece-me claro no percurso da educação e cultura corporal de Brotas a manifestação da categoria “mudança” nos eixos diacrônico e sincrônico. Houve razões históricas que alteraram, às vezes gradativa, às vezes bruscamente, padrões corporais que delimitavam modos de ser e estar no mundo. Mas, atualmente, convivem diferentes maneiras de se pensar o indivíduo e o coletivo dentro do sítio.

Assim, mais do que nunca, a educação corporal que ocorre contemporaneamente entre os moradores do Sítio Brotas é uma educação de múltiplas origens: a família, o sítio (ou bairro), a escola, a cidade, a universidade, o terceiro setor, a TV, o Estado (cuja ordem não define uma hierarquia). Tal descrição talvez se refira à educação corporal de muitos cidadãos de metrópoles brasileiras atuais; ou seja, a diversidade de origens dessa educação se expressa na diversidade de modos de ser, estar, pensar o mundo, resultantes dela. Todavia, em Brotas a descrição da *paisagem* (MENESES, 2002) local, com seu chão de terra, suas televisões, carros, celulares, criações de animais de sítio (galinhas), seus fragmentos de matas, suas histórias centenárias de ancestrais, árvores frutíferas e nativas, jovens *funkeiros*, jovens e senhoras evangélicas, coloca esses corpos num estado limítrofe, difícil de ser analisado por meio de literatura especializada (nem é um bairro totalmente rural, nem é um bairro totalmente urbano, nem uma favela...). É dessa experiência de limiares, entre histórias e repertórios corporais tradicionais (experenciados geração após geração) e experiências atuais, que emerge a “corp-oralidade” sobre a qual me aventurei refletir até aqui.

⁵⁷ Transcrição de entrevista realizada em abril de 2008.

2.3. Divertimento e resgate cultural – rotina, tempo e festa no Sítio Brotas

Um elemento relevante que delimitou o universo de minhas observações em campo no Sítio Brotas foi o fato de minhas viagens para lá terem se realizado sempre aos finais de semana. Isso foi resultado de sugestões concretas feitas pelos moradores que eram meus contatos mais próximos do grupo e não se alterou até o final do processo de pesquisa. Segundo Rosemeire Barbosa (Rose), os finais de semana seriam mais propícios, pois no restante da semana as pessoas estariam no trabalho e não teriam disponibilidade para me receber. Portanto, essa foi a moldura que condicionou meu olhar nas análises que venho fazendo e que faço nessa última seção de meu texto sobre o Sítio Brotas.

Uma das implicações desse contexto é o fato de eu não ter acessado a vida cotidiana do grupo, presenciando sempre a cultura corporal, os modos de ser e estar, dos moradores nas situações de fim de semana. Ainda que, por tradição, o fim de semana no Brasil seja o tempo do descanso, do divertimento e da festa, foi marcante para mim a quantidade de situações de suspensão do cotidiano e/ou do trabalho para a realização de atividades “extraordinárias”, festivas ou não, no sítio nessas datas. Muitas de minhas viagens para Brotas coincidiram com a ida de outros visitantes: professores, pesquisadores e educadores de outras universidades, ONGs,icineiros; estes Outros lá estavam para realizar trabalhos em parceria com a associação cultural local, assim como para participar, como convidados, de festas programadas pela associação. Sob esse contexto pude presenciar: uma oficina de percussão (oficineiro da Secretaria do Estado da Cultura), um cortejo de Maracatu (Cia. Caxangá de SP), aulas de informática. Além disso, pude ouvir as narrativas dos moradores sobre a presença e atuação de outros pesquisadores, artistas, educadores junto dos habitantes do sítio ou do espaço propriamente dito.

A presença desses “visitantes”, na maioria das vezes, significou também a atmosfera “extraordinária” da qual falei há pouco: pessoas do sítio mobilizadas para recebê-los, almoço(s), bem como o alojamento, preparado(s) por moradoras, mobilização de adultos ou crianças para participarem de atividades, nas ocasiões em que tais visitas eramicineiros da Secretaria do Estado. Na maioria das vezes, os visitantes foram levados para conhecer o terreno do sítio e a parte considerada histórica pelos moradores: a antiga casa de Tia Lula e o salão no qual funcionava

sua tenda de umbanda. Por conta dessas circunstâncias, inclusive, é que estive nesse lugar mais de uma vez, vendo e ouvindo a forma como os moradores o apresentam e falam sobre sua história aos “de fora” como eu.

Assim, não considero, do ponto de vista teórico, que todas essas ocasiões poderiam ser analisadas dentro da categoria *festa*, já apresentada no capítulo anterior. Porém, me parece inegável que tais situações pontuam o calendário, o fluxo do tempo no Sítio Brotas, suspendendo a rotina e inserindo novos elementos (pessoas, informações, experiências) em seu interior.

As festas, *strictu sensu*, observadas no Sítio Brotas foram: a festa junina da comunidade (junho de 2007); a festa de comemoração do lançamento do livro *Guardiões da Memória* (dezembro de 2007), produção da Associação Cultural Quilombo Brotas e do grupo Baobá (SP); e uma festa junina com apresentações de jongo e samba de bumbo (junho de 2008), como parte de outra parceria entre essas duas organizações. Todas sem calendário fixo e sem uma história na comunidade, ainda que alguns depoimentos afirmem que as festas juninas eram muito tradicionais no sítio e que se perderam por um tempo, tendo sido resgatadas nos últimos anos.

É interessante notar que duas das três festas citadas estiveram conectadas a projetos e parcerias da associação cultural, introduzindo um elemento institucional no universo da cultura local. Assim como, as outras ocasiões citadas há pouco (oficina de percussão etc.) também remetem a uma institucionalização de atividades e eventos que ocorrem dentro do sítio. São agenciamentos, interações, intersecções entre um repertório corporal-cultural local e outro repertório, “externo”, ali representado por uma pessoa ou um grupo. Resgatando a discussão levantada na última seção, parece haver um empreendimento de “resgate cultural” assumido dentro do sítio, que engendra essa espécie de reeducação entre os moradores.

Não seria demais repetir que há diferentes reações e visões dos moradores e parentes dos moradores do sítio sobre a presença desses “visitantes” e projetos. Mais uma vez, a circunstância me remete a Leda Maria Martins (2003) com seu conceito de *encruzilhada* que me auxilia a compreender tais contextos, como espaços ou situações nas quais se *entrecruzam*, se confrontam, *nem sempre amistosamente* saberes diversos, concepções, cosmovisões, práticas performáticas.

Notas sobre o lançamento do livro

O lançamento do livro *Guardiães da História* (novembro de 2007) do Sítio Brotas havia sido cancelado duas vezes, quando finalmente soube a data final e recebi um e-mail convidando para o evento. O livro traz depoimentos das mulheres sobre a história da formação do Sítio Brotas e suas histórias de vida, permeadas pelas memórias de ancestrais já falecidos.

Na noite da sexta-feira, haveria o lançamento público do livro na Universidade São Francisco, no centro de Itatiba, e, no sábado, haveria uma festa no próprio sítio, ao longo do dia, para comemorar a finalização do projeto, realizado junto do Grupo Baobá (de São Paulo). O dia de festa seria composto por um almoço comunitário, cujo prato principal seria o “feijão gordo”, prato desconhecido para mim, uma espécie de feijoada feita no feijão fradinho e não no feijão preto. Além disso, um dia de lazer; os moradores e os participantes do Grupo Baobá levariam instrumentos para uma possível roda de samba.

Para o lançamento do livro, os moradores se organizaram alugando um ônibus, rateado entre os interessados em ir ao evento. As crianças não eram maioria, mas o ânimo e agitação delas faziam com que parecessem estar em maior número.

Muitos convidados esperados pelo grupo não compareceram – autoridades locais, por exemplo, cuja ausência foi especialmente sentida e manifesta. Entretanto, alguns convidados mais próximos do grupo e mais presentes em sua história, estiveram lá: Sr. Miranda e uma amiga, o Secretário da Cultura e a esposa, o diretor da escola de samba, parentes que vivem na cidade ou em cidades vizinhas. Todos reunidos não devem ter chegado a cem pessoas, o que causou uma atmosfera de certo fracasso entre os moradores.

No dia seguinte, o movimento começou cedo para concretizar últimos preparativos para a festa: homens buscando talheres e pratos emprestados pela escola de samba, homens buscando verduras e bebidas, construindo, com a ajuda das mulheres, puxadinhos cobertos com lona para abrigar os convidados e, finalmente, Sr. Carlos, um ajudante homem e a mulherada na cozinha propriamente dita.

Os homens, no terreiro, fizeram a parte “pesada” do trabalho: cavar os buracos para fincar mourões de apoio às coberturas, subir nas escadas e no telhado para fixá-las, carregar um grande *outdoor* do governo de estado para fazer as vezes

de uma dessas coberturas. Somente homens também foram até “a cidade” (para o centro) providenciar os itens faltantes para o almoço. Na cozinha, misturaram-se homens e mulheres para descascar, lavar, picar, colocar enormes quantidades de feijão, carne e arroz para cozinhar, carregar panelas etc. O cardápio composto foi: o feijão gordo, arroz, farofa, couve refogada, salada de alface com tomate e laranja para comer como sobremesa ou junto da comida.

As crianças brincavam ou circulavam em torno da casa que abrigava a festa o tempo todo (uma casa desocupada que tem servido de alojamento para pesquisadores, entre outras coisas). Às vezes faziam pequenas tarefas: carregavam uma sacola, colocavam as cadeiras no lugar. Nas coberturas já prontas, os convidados e alguns moradores formaram rodas para conversar e beber: parentes, convidados da Unesco, convidados do movimento negro de Jundiaí, que haviam trazido uma publicação produzida por eles, provavelmente para trocar com o livro do Sítio Brotas. O ambiente da comemoração já estava instaurado. Uma família trouxe seu conjunto de instrumentos de percussão, que imediatamente foi assumido por algumas crianças e adolescentes que ensaiaram ritmos.

Os jovens, durante a maior parte do tempo, foram responsáveis pela música, iniciando com DVDs de samba-rock e instaurando um ambiente de danceteria na sala da casa; mais tarde, perto do momento em que a comida foi servida, ocuparam outro cômodo da casa, ouvindo *funk* carioca, até que os adultos, que começavam a servir as crianças naquele cômodo, pediram para que se abaixasse o som.

Primeiro comeram as crianças; alguma adulta separou uma marmita para o marido que trabalhava enquanto o grupo festejava, depois se serviram visitantes adultos, jovens e todos os moradores e convidados, sem grandes hierarquias. O almoço foi seguido pela continuidade das conversas e pela música, agora ao vivo, tocada até altas horas da noite.

Para concluir essas notas, dois aspectos me parecem pistas relevantes para a reflexão sobre as ocasiões festivas, as situações de suspensão do cotidiano em Brotas: a festa como espaço de sociabilidade e a festa como espaço de ordenação e engajamento comunitário.

O primeiro aspecto levantado atualiza o papel da festa na manutenção das relações de troca de bens simbólicos, no momento em que são suspensos os compromissos cotidianos de trabalho e há espaço para a diversão e a convivência

espontânea dentro do sítio (BRANDÃO, 1977 e PRADO, 2007). Entretanto, no caso de Brotas e especialmente na ocasião da comemoração do lançamento do livro da comunidade, a festa foi um espaço para o desenvolvimento e manutenção de relações com um círculo social expandido: parentes que não vivem no sítio, parceiros de projetos do presente e passado, autoridades da cidade que mantêm relações amistosas, convidados de movimentos negros da região etc. Ou seja, a festa pode ser vista como uma oportunidade de interação entre a cultura local e outras *informações*, corporais, políticas e/ou culturais, oriundas desses outros círculos, que dialogam de diferentes maneiras com o grupo, transformando e atualizando padrões individuais ou coletivos. Essa situação, ainda que repetida esporadicamente, soma-se, particularmente no caso de Brotas, à convivência cotidiana de diferentes moradores do sítio com a cidade de Itatiba: nos ambientes de trabalho, nas faculdades (que alguns jovens freqüentam), escolas, que ocorre desde o século passado, engendrando um processo intenso de troca com o ambiente à semelhança daqueles citados por C. Greiner (2005) ou H. Katz (2005), nos quais um sistema se transforma ou supera seus limites na medida em que toma contato com *informações* que estão à margem de sua estrutura ou são deles desconhecidas.

O segundo aspecto tocado diz respeito à oportunidade de ordenação (ou reordenação) das relações interpessoais e sociais dentro do Sítio Brotas. Nas ocasiões de festas, homens e mulheres, jovens ou adultos, que se vêem como mais ou menos engajados nos projetos do sítio, têm a oportunidade de se encontrar, de observar as pessoas envolvidas nos projetos (“de dentro ou de fora”), bem como seus resultados, reposicionando-se no panorama das interações do grupo. Foram nessas ocasiões, por exemplo, que percebi o envolvimento e engajamento de outro dos homens (além de Manoel Barbosa) nos projetos do sítio, assim como foi nessas ocasiões em que conheci aqueles considerados “acomodados” ou “que bebem demais” em situação de cooperação com as atividades em desenvolvimento: cozinhando, ajudando na venda de quitutes das barraquinhas juninas etc. Do mesmo modo, foi numa dessas ocasiões que tive a oportunidade de presenciar a reação de uma ex-moradora do sítio (neta da ancestral Amélia Barbosa), indignada com a presença de pessoas de fora do sítio e com as ações que eles promoviam.

Acredito que o panorama como um todo, assim como esses dois aspectos levantados, representam bem o conceito de *encruzilhada* citado há pouco: no cruzamento de memórias (das “histórias de mulheres”), corporalidades e

musicalidades se entrecruzam e reconstroem identidades e alteridades, não mais como conceitos rígidos, como fins a serem perseguidos, mas numa atmosfera de constante movimento e transformação para o Sítio Brotas.

Para amarrar os últimos fios –
observando nuvens de sentido, tecendo conceitos

“Nas culturas predominantemente orais e gestuais, como as africanas e as indígenas, por exemplo, o corpo é, por excelência, o local da memória, o corpo em performance, o corpo que é performance. Como tal esse corpo/corpus não apenas repete um hábito, mas também institui, interpreta e revisa o ato reencenado. Daí a importância de ressaltarmos nessas tradições performáticas sua natureza meta-constitutiva nas quais o fazer não elide o ato de reflexão; o conteúdo imbrica-se na forma, a memória grafa-se no corpo [...]” (MARTINS)

Mudança, modernidade e educação corporal – surge uma categoria para a análise

Durante todo o percurso da pesquisa algumas questões tangentes ao projeto desafiaram minha reflexão insistentemente. A maior parte delas dizia respeito à possibilidade de situar os grupos observados no contexto da sociedade contemporânea ou ao menos do Brasil contemporâneo. Quem são esses grupos, qual o papel deles no país hoje? Ou ainda, imersos em quais contextos (sociais, políticos, econômicos) e agenciamentos eles engendram sua cultura corporal?

O material etnográfico apresentado em cada capítulo toca em aspectos desses questionamentos. Entretanto, alguns temas clássicos como a construção da identidade na contemporaneidade, a oposição entre tradição e modernidade, que fazem parte dos contextos e agenciamentos citados há pouco, não tiveram espaço para serem abordadas por não serem parte do núcleo fundador que propus para o estudo, qual seja, a educação corporal. Por outro lado, tais eixos temáticos, que já foram objeto de estudo de muitos autores, de meu ponto de vista, são elementos dessa educação corporal, já que constituem, literalmente, o contexto sociocultural no qual todos os grupos humanos estão imersos, por mais singulares que sejam.

Contudo, emergiu da observação em campo repetidas vezes uma categoria bastante típica da modernidade que poderá auxiliar na conexão entre os processos da educação corporal e esses temas amplos da sociedade. Por isso, apresento agora uma reflexão pautada na categoria *mudança*, emergente de minhas observações em campo nas duas comunidades, que se manifesta de modo diferente em cada uma delas. Vejamos então, pesquisadora e leitor, se a *mudança* pode representar um eixo reflexivo pertinente para transitar entre questões aparentemente particulares aos grupos observados e simultaneamente inerentes às questões contemporâneas citadas acima.

Reúno alguns significados do termo para construir, mesmo que brevemente, uma visão da categoria mudança:

Mudar: *vtd* 1. Remover; 2. pôr em outro lugar; 3. substituir; 4. alterar, trocar, variar, transformar; *vi* 5. ir habitar ou estacionar noutro ponto; 6. tornar-se diferente do que era; [...] 9. transformar-se.

Mudança: *sf* 1. Ação ou efeito de mudar-se...

Mudável: *adj* 2 *gên* Que é suscetível de mudança; mutável.

Móvel: *adj* 2 *gên* 1. Que se pode mover; [...] *sm pl* 4. todos os objetos materiais que não são bem imóveis, e todos os direitos a eles inerentes...

Movediço: *adj* 1. Que se move com facilidade; 2. que tem pouca firmeza.⁵⁸

Ainda que de modo breve, essa pequena constelação de palavras e sentidos poderá ser um desencadeador da reflexão, servindo como vocabulário comum para as considerações que se seguem.

“Desenvolvimento” e mudança

Em ambos os grupos observados, mais especialmente no Sítio Brotas, há uma história conectada aos processos de urbanização e “desenvolvimento” da cidade de Itatiba e região que impactam diretamente a vida do grupo. Como aponte, há certo espelhamento na história da formação desses bairros ou lugarejos em relação à história do Brasil, que pode ser expresso nessa seqüência-síntese: invasão européia, genocídio indígena, escravidão negra, expansão das bandeiras pelo interior do país, resultando em miscigenação étnica e cultural, formação de cidades, vilas, quilombos.

Os dois territórios estudados foram formados durante o mesmo período histórico – por volta de 1850 – configurando-se como terras de ocupação negra, de acolhimento de escravos fugidos e espaço de construção de modos de vida singulares de camadas subjugadas da população negra e mestiça da época.

Como apresentam Antonio Candido (1964), Leda Maria Martins (2003) e outros autores, no encontro, nem sempre amistoso, entre bandeirantes, negros e indígenas durante certo período histórico, surge uma “quarta” cultura, mestiça, com modos de ser, estar e atribuir sentido ao mundo. Uma das resultantes desse encontro foi denominada pelo primeiro autor como *modo de vida caipira*, do qual, acredito, os dois grupos estudados já fizeram ou ainda fazem parte. A emergência

⁵⁸ AMORA, Antônio Soares. *Minidicionário Soares Amora da Língua Portuguesa*. SP: Saraiva, 1999.

desse modo de vida teve uma moldura geográfica, histórica, que incluiu os tipos específicos de ocupação e aquisição de terras da época, as formas de agricultura, etc. Do mesmo modo, a transformação no contexto brasileiro como um todo (leis de terra, mais tarde, urbanização etc.), comumente denominada “desenvolvimento”, altera essa moldura e impacta os modos de vida desses grupos, configurando-se talvez no maior fator de mudança na história do Sítio Brotas, por exemplo. Emerge nos depoimentos dos moradores a mudança nos modos de trabalho existentes no sítio, desde quando sua fonte de renda ainda era a agricultura de subsistência (colheita do milho, produção da farinha e venda, por exemplo) em relação às possibilidades de trabalho hoje. A mudança, na fala da anciã Tia Aninha parece versar sobre a passagem de um tempo de dificuldades, sim, mas de autonomia e fartura, especialmente na alimentação; enquanto nos dias atuais, mantêm-se as dificuldades, não há tanta fartura alimentar e o elemento dinheiro (a busca por, a falta de) passa a ser o centro da vida do grupo.

Isto significa que não se fabrica mais açúcar, nem se limpa arroz em casa. Como aconteceu com a farinha de milho, predomina o hábito de recorrer aos estabelecimentos de benefício da vila, onde se compram açúcar e banha. Trata-se, pois, de um acentuado incremento de dependência, que destrói a autonomia do grupo de vizinhança, incorporando-o ao sistema comercial das cidades. E, ao mesmo tempo, uma perda ou transferência de elementos culturais, que antes caracterizavam a sociedade caipira na sua adaptação ao meio. Desapareceram, ou estão em desaparecimento: tipiti, prensa de mandioca, monjolo, moinho, engenhoca, pilão de pé, prensa manual, assim como as técnicas correspondentes. Não tardará o dia em que desapareçam também os pilões de mão, fornos de barro, peneiras, que ainda representam os restos do equipamento tradicional. (CANDIDO, 1964: 111-112)

Ainda que o próprio texto tenha sua datação histórica, o autor traça para o leitor o caminho do contexto social ao local e até ao individual. São elementos de uma cultura que se perdem, são descartados temporariamente ou definitivamente abandonados nesse processo. Para utilizar o vocabulário que venho construindo, são elementos de uma cultura corporal que se perdem – desde os conhecimentos envolvidos no plantio até as *técnicas* [corporais, acrescento] *correspondentes* aos *equipamentos tradicionais* de que o autor fala. Mais ainda, viver sob a experiência da autonomia pela subsistência ou da dependência monetária significa outro modo de se conceber como sujeito na história. No limite, faz-se a passagem do sujeito capaz de proporcionar para si mesmo e para os seus os quesitos básicos para a

sobrevivência, para o sujeito que não tem em suas mãos essa possibilidade, porque os meios de produção foram transferidos para outros, que terão a responsabilidade de remunerá-lo para que ele sobreviva. Isso partindo apenas das mudanças conectadas à natureza do trabalho, à posse ou não dos meios de produção.

Outros tantos elementos poderiam se agregar a esse quadro, já que tais transformações se dão dinamicamente, em constelações, como no raciocínio que empreendo neste texto. No próximo item abordo outro dos elementos desse quadro, que surgiu de modo marcante na experiência em campo vivida em Praia Grande.

Escola, mídias, êxodo e mudança

Durante a pesquisa em campo em Praia Grande, em diferentes momentos surgiu o tema do abandono do bairro pelas gerações mais jovens como um elemento de mudança que por vezes preocupa a geração dos mais antigos. Segundo diferentes depoimentos, alguns dos jovens “não querem mais pegar no pesado”, “só querem trabalho de sombra”.

Os mais novos já não gostam de serviço pesado da roça, por causa do emprego, né... recebe tudo mês o emprego [...] Tem mais conforto, né. Aqui pega muito pouco dinheiro [...] produz aqui e chega lá pega muito pouco preço. Ta saindo muito deles, né. Tudo vai embora. (Tia Tide)⁵⁹

Dona Iracema também me fala da dificuldade em dar escoamento à produção do bairro nos dias de hoje. Assim, aparentemente, o maior motivo da saída das novas gerações da comunidade para a cidade seria a busca de empregos mais rentáveis.

Entretanto, como apontei rapidamente no capítulo sobre Praia Grande, de meu ponto de vista outros elementos transparecem no contexto geral do bairro. Alguns deles podem ser observados na mesma entrevista realizada com Tia Tide:

A escola aqui começou desde mais ou menos 1955. Era até uma professora leiga, né... dava aula pra uns 40, 50 aluno, né. Desses aluno

⁵⁹ Transcrição de entrevista realizada em junho de 2007.

não tem nenhum aqui. Os único que tem é Gabriel [falecido em 2007], cumpadre Gentil [...] tudo [os outros] foram embora.(Tia Tide)⁶⁰

Atualmente, a escola do próprio bairro (considerada escola rural) atende as crianças e jovens do ensino fundamental. Os interessados em cursar o ensino médio se matriculam em escolas do município de Iporanga ou outros municípios limítrofes, sendo levados até lá diariamente pelo barco da prefeitura. Boa parte deles tem saído do bairro para trabalhar em cidades da região, enquanto outros se mantêm no bairro, constituindo família e/ou casa e plantio. À semelhança da reflexão elaborada por José de Souza Martins no texto de 1972, parece existir uma conexão entre as dimensões da escola e do trabalho no meio rural que pode auxiliar na compreensão das mudanças em processo na Praia Grande nos últimos 50 anos.

Segundo o autor, em geral, há uma concomitância entre a escolarização e o trabalho no meio rural, que faz com que a ida à escola tenha o *traço distintivo* de um *esforço*. Tal esforço continua manifestando-se no caso de Praia Grande: enviar os filhos à escola pode significar menos “braços” na agricultura familiar; pode significar o esforço físico, como citei há pouco, viajar de barco, fazer longas caminhadas a pé para chegar até a escola; e ainda pode significar o esforço puramente intelectual muitas vezes percebido ou sentido pelos adultos da comunidade – a dificuldade em aprender. Esse último elemento emergiu em certo período da pesquisa em campo, quando havia no bairro um projeto de alfabetização de adultos, financiado pelo Banco do Brasil. As aulas eram ministradas por um jovem da própria Praia Grande, naquele momento presidente da associação de bairro. Os adultos e anciãos que participavam das aulas faziam diferentes comentários, elogiando os esforços e qualidades do professor e outros tantos sobre as suas próprias dificuldades em aprender. Pautavam-se especialmente no argumento de “não ter mais cabeça para estudo”, ou de parecer que “as idéias não entram mais na cabeça” e, por fim, falavam que era difícil estar na aula “com a cabeça nos estudos”, porque, na verdade, eles ficariam pensando sobre a quantidade de trabalho que foi deixada em casa ou que precisará ser feita no dia seguinte e assim por diante. Desse modo, a escola sintetiza múltiplas experiências e sentidos: o privilégio que os mais velhos não tiveram e agora oferecem aos mais novos, o esforço necessário para aprender,

⁶⁰ Idem.

que a aproxima do trabalho, a mudança de status daquele que estudou em relação ao trabalhador rural, que “não sabe de nada nessa vida”.

Para muitos adultos, o êxodo resultante do acesso à escola e, por consequência, de outros tipos de trabalho não incomoda, pois representa o resultado final desse esforço pela escolarização dos filhos, representa uma vitória que pode ser sintetizada pela expressão “mudar de vida”.

Chama minha atenção nesse contexto, o paradoxo que se estabelece entre a vontade de que o bairro continue a “existir” e a escolha “voluntária” dos mais velhos em “proporcionar uma vida melhor” aos filhos, por meio da escola e da profissionalização em outras áreas. Ao longo da pesquisa, pareceu cada vez mais claro que o envio dos filhos à escola representa em Praia Grande, de alguma forma, a transferência da responsabilidade e privilégio de iniciar os novos em valores e sentidos de um *mundo* (ARENDT, 1979) para terceiros, cujos valores e sentidos são diferentes daqueles dos próprios adultos e anciãos do bairro. Se a escola, como afirma Martins (1975), está comprometida com valores urbanos e da sociedade capitalista, parece claro que seus alunos passem a ter como horizonte de expectativa e possibilidade de futuro a inserção nessa sociedade, o que, de certo modo, contradiz a experiência vivida no bairro da Praia Grande, com todas as especificidades já apresentadas no primeiro capítulo. “Assim, a escola [...] constitui uma forma de adestramento pelo qual o imaturo adquire hábitos e incorpora concepções da sociedade compatíveis com as representações dominantes e sustentadoras da sociedade”. (MARTINS, 1975: 100).

Mais uma vez, vale lembrar que tais *hábitos e concepções* não se referem apenas aos conteúdos, *stricto sensu*, sobre os quais os educadores centrarão suas aulas, mas se referem, de acordo com minha abordagem, à dinâmica corporal da experiência escolar, que engloba todas as condutas e padrões de movimento, ação e reflexão que podem compor o tempo de permanência na escola (desde a ordenação de cadeiras, a relação frontal com a lousa, a disciplina, a rotina corporal e temporal que se estabelece, até as visões de mundo, versões da história que são expostas nos conteúdos).

É importante destacar que não pretendo superestimar o papel da escola num lugar como Praia Grande, já que ela não ocupa todo o tempo da vida das novas gerações. Entretanto, também não gostaria de subestimá-la, já que ela representaria o segundo lugar, se fosse possível hierarquizar a vida cotidiana do grupo pelo tempo

de permanência, entre as experiências vividas na infância e juventude dos moradores do bairro, depois da interação com a terra (seja no trabalho, seja na dimensão lúdica). Ainda mais porque, no caso da Praia Grande, a ocupação esparsa do território faz com que a escola também se caracterize como espaço de encontro, de sociabilidade entre as crianças e jovens moradores, que só ocorre nas ocasiões de festas e celebrações religiosas (semanais, no caso da reza de domingo, mensais – no caso das missas, ou trimestrais/semestrais – como média de intervalos nos quais se realizam um mutirão, um baile, uma romaria, uma festa de casamento, etc.).

Também não é possível ignorar o papel da mídia na educação corporal dos moradores em ambos os grupos observados. Mas, para permanecer no exemplo em análise nesse item, detenho-me apenas no caso da Praia Grande. Primeiramente, afirmo que a mídia impacta a educação corporal dos moradores em geral e não de uma geração específica porque, de fato, adultos, jovens e crianças têm acesso a diferentes mídias que ampliam o repertório de movimentos e visões de mundo do grupo. As novas gerações, segundo minha observação, deixam-se contaminar mais pelo imaginário televisivo, enquanto os adultos se envolvem com a mídia radiofônica. Sem me deter demasiadamente nas razões dessa diferença e nas possíveis conseqüências desse processo, o fato que, mais uma vez, salta aos olhos é que a mesma Rede Globo que se assiste na cidade de São Paulo ou no Rio de Janeiro, é vista no sertão nordestino, em vilarejos da Amazônia e no bairro rural da Praia Grande, em alguns pontos escondidos em meio aos fragmentos da Mata Atlântica e de desmatamentos que vêm sendo realizados para a plantação de *pinus*. Assim, a televisão, desde seu surgimento, teve um papel histórico de uniformização do imaginário coletivo.

No caso da presente pesquisa, a televisão sugere aos moradores de um bairro como a Praia Grande que a vida a ser vivida é a vida urbana, com seus padrões estéticos, sociais, culturais e econômicos, de modo semelhante ao processo descrito em relação à escola. Ela, sim, talvez ainda seja, nos dias de hoje, mais um mito, algo almejado pela população de Praia Grande do que, de fato, um mediador de condutas e padrões atuais, já que a energia elétrica chega lentamente a alguns fragmentos do bairro.

Finalmente, eu poderia perguntar, mais do que responder, em que medida a escola ou a mídia propõem, impõem, sugerem mudanças nas formas de vida de um

bairro como o de Praia Grande e para qual projeto de pessoa e sociedade elas apontam?

Territórios quilombolas e mudança

Outro aspecto que permeou constantemente meu convívio com os dois grupos observados foi a recente titulação de suas terras como “territórios de remanescentes quilombolas” ou “comunidades de remanescentes quilombolas”. Além dos desdobramentos do processo de titulação ao qual tive acesso durante o diálogo com os dois grupos, vem se constituindo um percurso histórico, generalizado no país, de estudos, debates e esforços sociopolíticos de diferentes agentes para a implementação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988⁶¹ ou para a reflexão sobre esses processos.

Ao mesmo tempo constata-se que instrumentos metodológicos antes acionados para compreensão destas situações sociais enfocadas tem sido alterados, tanto por uma crítica à noção usual de raça, quanto por uma reconceitualização de campesinato. Os critérios político-organizativos, que asseguram as mobilizações e consubstanciam identidades coletivas e nos símbolos, são apontados como descrevendo possibilidades de utilização do conceito de etnia.

Esta dupla passagem explicita o quanto tal questão está se constituindo em objeto de disputa entre diferentes domínios do saber. Ademais, são várias as acepções de quilombo em jogo, muitas delas conflitantes entre si e classificando outras de anacrônicas e preconcebidas. (ANDRADE, 1997: 132).

A passagem acima ilustra parte dos debates e complexidades envolvidas nesse processo, mas não será essa abordagem a que mais interessará para o presente texto. Meu foco é o impacto da titulação sobre a cultura corporal dos moradores dos territórios observados em minha pesquisa, como apontei no segundo capítulo, assim como sobre as representações dos sujeitos pesquisados sobre o conceito de identidade.

No segundo capítulo levantei alguns aspectos do impacto da titulação como território quilombola em Brotas: as diferentes percepções sobre como era o sítio

⁶¹ “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.” (apud ANDRADE, 1997).

antes da titulação e como ele é hoje, no que se refere à união do grupo de moradores, ao acesso aos programas públicos de saúde, educação, entre outros; as dificuldades do grupo em se organizar na forma de pessoa jurídica (em associações culturais ou de bairro) conforme a necessidade imposta no processo de titulação. No mesmo capítulo já destaquei que há um percurso de transformação da cultura corporal do grupo implícito nesse processo que envolve diferentes experiências na relação entre os moradores do sítio e na relação deles com as instituições representantes do poder público e da sociedade civil. Os elementos novos ou desconhecidos presentes nessas circunstâncias propõem mudanças na cultura local; reciprocamente, os termos, projetos e políticas públicas propostas pelos diferentes agentes que interagem com o sítio também são apropriados de modo singular pelos moradores, nem sempre do modo previsto pelas instâncias governamentais ou do terceiro setor nelas envolvidas.

As mudanças em andamento no Sítio Brotas, por exemplo, dizem respeito também ao modo como os moradores representam sua própria identidade, visto que um discurso sobre o resgate de “identidades étnicas” ou “afro-brasileiras” permeia o processo de titulação como território de remanescentes quilombolas, assim como as políticas públicas implementadas como desdobramento da execução da lei. Isso fica visível nos editais de tais políticas públicas, assim como no discurso das lideranças do sítio ao tratar dos projetos coletivos ou das reuniões⁶² das quais eles têm feito parte.

Em contraponto, minha observação em campo, no caso de Praia Grande ou de Brotas, aponta para uma fluidez muito maior no processo de constituição de uma identidade individual ou coletiva. Minha abordagem desse tema estaria mais próxima da reflexão de Z. Bauman (2005) que historiciza o próprio surgimento dessa categoria conceitual (imposta pelo Estado para realizar um projeto de nação, unificar e homogeneizar um território), demonstrando como na Modernidade recente ou na Modernidade Líquida, como o autor denominaria, chegou-se ao ponto da transferência total da responsabilidade pela construção de uma identidade para o indivíduo. É nesse sentido que vislumbro certa cisão entre a experiência corporal e cotidiana dos grupos observados e o contexto político, social e cultural envolvido no processo de titulação. Como afirma Sanches (2004), a tendência é que os discursos

⁶² Conselho Regional Quilombola, Conselho Nacional Quilombola (CONAQ).

sobre a própria identidade se rearticulem conforme a necessidade e a situação, constituindo-se *identidades contrastivas* ou *situacionais*. A disparidade de experiências e posicionamentos dos moradores do Sítio Brotas, por exemplo, leva a questionar a possibilidade e a necessidade de haver **uma** identidade coletiva. Esse movimento de fabricação de um discurso aponta para uma resposta, uma maneira de o grupo se adequar às necessidades formais colocadas pelos editais para as “comunidades tradicionais” nas políticas públicas atuais, ou se manter integrado à legislação que favorece os remanescentes quilombolas, independentemente de sua história pregressa, factual, de resistência e luta.

No caso da Praia Grande a situação é aguda e transparente. A vida cotidiana do grupo, regida pelo calendário da terra, da religiosidade, não passa pela mobilização política exigida pelas instâncias de debate formalizadas entre os remanescentes quilombolas. Desse modo, formam-se algumas tensões internas e externas ao bairro: a insatisfação cíclica do presidente da associação sobre a incapacidade de o grupo se organizar para participar dos editais e projetos governamentais; a insatisfação dos agentes do ITESP em relação ao envolvimento dos moradores com os mesmos projetos, revelando visões ora idealizadas, ora preconcebidas sobre o grupo. A construção e a introdução de um discurso sobre a história da formação desse território, assim como sobre as tradições religiosas locais ou as mudanças que deveriam ser feitas no manejo da produção agrícola por conta da titulação, causam diferentes reações dentro do bairro. Outras vezes não causam nada, já que as informações ou a compreensão que se tem delas nem sempre percorre todo o território ou todas as gerações de moradores que o ocupam. Ou seja, por vezes, parece não haver impactos sobre os modos de ser e estar coletivos, ainda que contraditoriamente, muitos moradores vislumbrem na titulação uma oportunidade para “melhorar a vida” no bairro, especialmente no que se refere à “geração de renda” – outra expressão que, creio, passou a fazer parte do vocabulário coletivo recentemente.

Nesse contexto, ainda emerge um elemento interessante que diz respeito aos dois grupos estudados. A importância política e social que os processos de titulação e as políticas públicas destinadas aos quilombolas ou aos indígenas vêm tomando pode ser vista como a constituição de *estados de exceção* oficializados, juridicamente formalizados (AGAMBEM, 2002). José Maurício Arruti, em palestra

durante a I Reunião Equatorial de Antropologia⁶³, falou sobre a utilização de terminologias como “etnias federais” que envolvem a junção de conceitos cujos sentidos poderiam se opor, como ocorre neste caso, pelo poder público na elaboração de leis e políticas públicas para nações indígenas e comunidades quilombolas. O respaldo político, econômico e cultural que o governo tem se proposto a oferecer a essas comunidades alterna entre a tentativa de preservar a qualquer custo os resquícios culturais de grupos que foram historicamente desfavorecidos e, por vezes, quase extintos, e a necessidade, mais uma vez, de pacificar e adequar a conduta dos mesmos grupos que poderiam ou vinham se constituindo como movimentos sociais em oposição ao poder dominante. Em qualquer caso, forma-se um estado de suspensão das normas ou legislações que cobririam toda a sociedade, formando “bolsões de realidades” incluídas na sociedade pela exclusão. “O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (ex-capere) e não simplesmente excluída.” (AGAMBEM, 2002: 52). Assim, o estado de exceção é o limite, o limiar no qual aquilo que é norma e o que está excluído dela estabelecem complexas relações.

A situação parece propícia para ações totalitárias e assim é em diferentes circunstâncias. Entretanto, tais grupos (camponeses, indígenas, negros), às margens do sistema de trocas da sociedade de mercado contemporâneo, também têm reinventado suas formas de vida mesmo nesse intrincado contexto. Carlos Rodrigues Brandão (2007), citando Milton Santos, fala no surgimento de “outras racionalidades” ou “contra-racionalidades” em oposição à racionalidade do capitalismo e, no caso do campesinato, do agronegócio em expansão.

Onde parece haver uma uniformização crescente e irreversível, podemos estar diante, também, de uma crescente diferenciação de formas culturais de vida e modos sociais de trabalho no campo... Um campesinato modernizado, em parte cativo, mas em parte ainda livre diante do poder do agronegócio, não apenas sobrevive, mas se reproduz com sabedoria. Ao analisar transformações macroestruturais em todo o mundo em uma “era de globalização”, Octavio Ianni soma-se a outros estudiosos “do que está acontecendo”, ao lembrar que, mesmo nos espaços mais aparentemente dominados pelo gigantismo “do que mudou”, as formas de vida comunitárias e tradicionais, de ocupação e produção em multiespaços

⁶³ I REA – Reunião Equatorial de Antropologia e X ABANNE – Reunião da Associação Brasileira de Antropólogos do Norte e Nordeste, outubro de 2007, Universidade Federal do Sergipe.

partilhados de vida, labor e trabalho, não apenas resistem e sobrevivem, mas, em alguns cenários, elas proliferam, adaptam-se e transformam-se. (BRANDÃO, 2007: 41)

Ou seja, a emergência ou imposição de transformações na cultura corporal dos grupos advindas da titulação como territórios de remanescentes quilombolas que se estendem à alteração na compreensão desses sujeitos sobre sua própria identidade e à formação de estados de exceção nesses contextos, constituem elementos que compõem o quadro das mudanças nos grupos estudados.

A mudança como paradigma da experiência dos grupos estudados - outro estatuto para o tempo

Cada elemento articulado à categoria mudança nessa seção (quais sejam: desenvolvimento, escola e mídia, e titulação como território de remanescentes quilombolas) se manifesta com maior ou menor impacto sobre cada um dos grupos estudados.

A categoria da mudança parece ter surgido diante de meus olhos como o centro da experiência atual dos dois grupos. Minha primeira percepção disso foi traduzida como a sensação de convivência entre diferentes temporalidades nesses espaços. Como poderiam tais comunidades estar em sintonia com os elementos da sociedade contemporânea e ainda assim guardar traços e modos de vida, por vezes, tão antigos?

O ambiente é paradoxal e condiz com o *movediço* (relembrando: aquilo que não tem firmeza), uma das variantes de palavras reunidas sob a categoria da mudança no início dessa seção. Retomo mais uma vez o instigante artigo de Carlos Rodrigues Brandão (2007) sobre a alteração das categorias de *tempo e espaço no mundo rural brasileiro*, para ilustrar o contexto de mudança presente no campesinato há algumas décadas atrás.

Com a atenção talvez centrada demais naquilo que se transforma e moderniza no mundo rural da atualidade global e brasileira, Milton Santos quase descreve o campo através do que nestes últimos anos ele deixou de ser, para ser aquilo em que vertiginosamente, e, não raro, de maneira lastimável, ele se transforma.

Uma racionalidade empresarial domina todo o cenário da cidade, do campo e das relações entre um e outro. Essa racionalidade de que o “agronegócio” é o melhor (e o pior) espelho altera estruturas sociais de poder, de apropriação de espaços de vida, trabalho e produção. Altera – às vezes depressa demais – espaços, terras, territórios, cenários, tempos e paisagens...

[...] Uma racionalidade centrada no lucro, na competência especializada e na competição legitimada como uma forma quase única de realização do “progresso” quebra o que resta ainda de visões e vivências tradicionais de tempo-espaço rural e de modos de vida a que se afeiram ainda os índios e os camponeses. (BRANDÃO, 2007: 38-39).

Como aventa Brandão e como levantei há pouco, o sistema que tais grupos formam, assim como o sistema que cada corpo é, responde a esses contextos de modo dinâmico: alterando-se, reelaborando-se, abandonando práticas ou reafirmando-as; e assim se constitui o “ambiente” ou a “atmosfera” de mudança por mim percebida durante a pesquisa em campo. Conecto tal atmosfera com a reflexão do pesquisador Franklin Leopoldo Silva, que situa no mundo contemporâneo uma alteração de percepção da humanidade sobre o tempo, pautada na preponderância do movimento:

Contemporaneamente, parece que perdemos o sentido consecutivo dessa continuidade. Vivemos, mais do que nunca, um tempo de mudanças; mas estas são compreendidas e vividas a partir da instabilidade do presente. O progresso já não é representado como o substrato de uma passagem que aprofundaria a positividade do presente, fazendo que o futuro fosse visado como o momento verdadeiramente engendrado pelo que o antecedeu. Em vez da passagem entre dois momentos igualmente positivos [...] o que temos é a prevalência do movimento. Não sentimos tanto a positividade do presente, mas o vivenciamos muito mais como movimento e mudança, como se sua realidade lhe fosse emprestada pelo futuro para o qual ele tende em seu movimento.

Isso nos leva a dizer que a contemporaneidade acarretou uma certa perda de densidade do presente. [...] O que ocorre verdadeiramente é que o futuro como que distendeu-se, esticando-se para trás e tomando o lugar do presente. (SILVA, 2003: 240-241)

O raciocínio pode ser mais pertinente se resgato minhas indagações surgidas durante a pesquisa, especialmente no caso de Praia Grande: quanto tempo mais o bairro levará para alterar de uma vez por todas certos modos de ser, estar e atribuir sentidos ao mundo que parecem pertencer a séculos atrás? Simultaneamente: mas se as trocas entre o bairro e as cidades e vilarejos vizinhos já existiam desde esses mesmos “séculos atrás”, será que, de fato, haverá uma transformação “de uma vez por todas”? Ou será que esses são os *sistemas de idéias e estilos de ação fora do tempo e do lugar* de que falava Brandão (2007)? Será então que essa atmosfera de

constante movimento e de contaminação entre tempos é que é o paradigma da experiência moderna desse grupo?

Se a resposta for afirmativa, como situar o estudo da educação corporal e de uma cultura corporal nesses grupos dentro dessa perspectiva? Uma resposta possível, nem única, nem pretensamente suficiente, é que a manutenção de um repertório comum, de uma cultura corporal local, seja um mecanismo de sobrevivência, à semelhança dos *mínimos vitais* situados por Antonio Candido. Nas constantes sínteses e apropriações do mundo que os corpos realizam, em ambientes comunitários como os que estudei, a presença desses mínimos denominadores comuns, expressos pela cultura corporal, pode ser um caminho encontrado para a sobrevivência do próprio *mundo* em comum e de sua *inteligibilidade* (ARENDT, 1979).

A emergência da experiência estética nesses contextos, que será objeto de reflexão na próxima seção, também pode ser uma expressão desse mecanismo de sobrevivência. Mesmo que nela se mantenha presente a categoria da mudança, que também poderia ser nomeada como instabilidade. Muitos conhecimentos que atravessaram gerações têm se perdido ou ficado restritos às gerações dos mais velhos, outros repertórios corporais foram definitivamente abandonados pelo grupo ou por parte dele, que já não teve acesso àqueles que ainda os utilizavam. Essa percepção, expressa pelos moradores diante de mim, por vezes sem nenhuma intervenção minha (a não ser a da minha presença) gera diferentes reações nos diferentes contextos observados e por diferentes agentes: desde a pura lamentação do passar do tempo e do “desinteresse” dos jovens, “que não querem mais saber de nada” sobre tais tradições, passando pela crença de que as *romarias*, por exemplo, nunca acabarão porque são coisas que vieram do “bisavô, para o avô, para o pai, o neto, bisneto, tataraneto e assim vai...”, até a elaboração de projetos culturais para “resgatar” a cultura afro-brasileira ou as iniciativas do poder público e outros agentes para a preservação de manifestações culturais tradicionais.

Como discuti ao longo de todo o trabalho, é fato que uma cultura corporal está em constante transformação, não havendo nem estabilidade, nem isolamento cultural plausível. A questão que emerge é: como refletir, ou ainda, qual é importância e para quem é importante refletir sobre o desaparecimento de experiências estéticas e artísticas locais? Carlos Rodrigues Brandão, em 1975, já levantava essa questão de modo contundente:

Dizer que não se faz mais o drama das embaixadas [...] é reconhecer mais do que a morte de um reis ou de um mestre [...] Não são pessoas, algumas delas substituíveis, as que morrem, mas com elas uma rede social de trocas de trabalho ritual e de docência de seus símbolos: a) não há mais sujeitos que ensinem... porque não se preservou uma ordem interior de relações entre todos os praticantes do ritual; b) não há mais sujeitos dispostos a aprender, porque não há mais a teia de posições que tornava legítimo e atraente o lugar de um reis.

[...] Uma discussão muito ingênua e de um otimismo possivelmente destruidor poderia acentuar que tudo o que acontece à volta de complexos socioculturais, como os que estivemos vendo aqui entre os apenas circunscritos no campo do catolicismo popular, é bom, necessário e provoca as mudanças atualizadoras que renovam e enriquecem a cultura popular. Aplicada a outros setores da sociedade, esta idéia nefasta sempre produziu maus frutos, a não ser para os que tinham interesse em disseminá-la.

Na sociedade de classes, o “folclórico” não existe como “a cultura” única em disponibilidade, tal como acontece em sociedades primitivas. Ele e suas componentes existem como modos de apropriação e uso de conhecimento e de trabalho que representam visões de mundo e projetos de participação nele, quase sempre os de grupos subalternos na sociedade. (BRANDÃO, 1975: 235 e 241, grifos do autor).

Em 2008, parece manter-se pertinente perceber os mesmos três elementos: não há permanência de repertórios ou de textos culturais se não há pertinência das experiências que os geram na rede de relações de seus autores; não há isolamento cultural, portanto, tais textos culturais estão em processo de contágio contínuo e recíproco com textos culturais de outros grupos, tempos e espaços; e, por fim, não há neutralidade na interação entre grupos, tempos e espaços, mas há intenções e projetos políticos, culturais e sociais imbricados nas interações entre os diferentes agentes envolvidos na interação e os grupos observados (como no meu caso, por exemplo).

A questão é que para apostar na estabilidade sistêmica de uma cultura, sobretudo em ambiente predatório, é preciso criar táticas de sobrevivência que garantam um mínimo de preservação e adaptabilidade evolutiva. Neste universo em que a história e a memória são construções signícas e a cultura é processo, vale apostar na estabilidade das relações e na continuidade dos processos cognitivos, ao invés de investir todos os esforços na durabilidade das coisas (GREINER, 2005, p.104)

É possível, a partir dessa reflexão, repensar os propósitos, de fato, dos investimentos na “preservação de patrimônios culturais tradicionais” desconectados da experiência *atual* de comunidades como as que observei. Não há o que ser preservado se não há experiências “reais” nas quais os repertórios considerados tradicionais sejam exigidos, evocados, relidos, reelaborados.

Formular conceitos: educação corporal, cultura corporal, memória corporal

Cenário: Iporanga. Beira do Rio Ribeira na entrada da cidade. Observo o barco de Praia Grande atracado no portinho construído artesanalmente, encostada na grade de proteção que separa a calçada do pequeno barranco que leva ao rio. Aguardo o barqueiro ou outro morador que vá subir para o bairro. Aproxima-se um guia turístico, meu conhecido, que puxa conversa. Utilizo-me mais uma vez da paráfrase para partilhar a fala dele com o leitor: “[...] a noção de dificuldade pra essas pessoas [de Praia Grande] é muito diferente do que pra mim... Cê’ viu, eu já penso: que frio que você vai pegar na viagem de barco... Se eu tiver que remar de lá pra cá com um doente, eu não faço, eu sei que ele vai morrer. E eles vêm. Quantas vezes já vi o Ubiratan chegar de remo dando risada, contando piada; descem aqui se divertindo, sabendo que vão ter que subir de volta”.

Essa pequena historieta de campo, aqui retomada, pode ser um bom ponto de partida para a reflexão que inicio. É disso que se trata: há uma singularidade nas pessoas que se formam e são formadas por meio das experiências corporais, da cultura corporal experimentada em Praia Grande. Assim também, são outras pessoas que se formam e são formadas pelas experiências encarnadas, incorporadas (*embodied*) vividas em Brotas. Aqui localizo a pertinência da reflexão e formulação dos conceitos que compõem o título dessa seção. A educação corporal impacta a cultura e é por ela contagiada; a memória corporal é fio que as conecta.

Na presente etapa, interessa refletir sobre a formulação dos conceitos de educação corporal, cultura corporal e memória corporal, a partir das observações em campo apresentadas nos dois capítulos anteriores. Interessa perceber se, por meio de minha abordagem sobre eles, sem a pretensão de abarcá-los totalmente, é possível revisitá-los, iluminá-los por outros pontos de vista, fazendo jus à complexidade da discussão sobre o suporte e sujeito que é o corpo humano e os *modos de ser, estar e atribuir sentidos* à experiência por ele gerados (BRANDÃO, 1986, 1979, 1975).

Para tanto, vale reafirmar a importância da categoria **corpo**, que é o conceito por mim articulado às categorias já bastante estudadas da educação, da cultura ou da memória. O corpo é o nó da cultura humana ou o seu centro gerador e foi objeto de estudos de diferentes áreas (Filosofia, Antropologia do Corpo, da Experiência, da Performance, Sociologia, Biologia). Isso porque a gestação desses *modos de ser*,

estar e atribuir sentidos às experiências se dá na interação ou na relação dinâmica entre mundo-eu, assim como nos processos de percepção e conhecimento do mundo. Nesse sentido, em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty afirma:

[...] pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não-percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio do meu corpo. (MERLEAU-PONTY, 1999: 122)

Na mesma linha do filósofo, a pesquisa por mim empreendida procurou observar o fluxo das interações e ações corporais dos habitantes de Praia Grande e Brotas, conectando-se também, de alguma forma, com a herança da etologia, que não se pauta apenas no testemunho verbal para sua reflexão. Assim, interessou-me observar e operar no campo do *fenomenal*, ainda que nele se incluam não apenas os atos denominados pelo filósofo como *movimentos concretos*, mas também os *movimentos abstratos*, criados conscientemente pelo ser humano, com fins lúdicos ou estéticos, ou naqueles nos quais transparece uma *função simbólica* (MERLEAU-PONTY, 1999). Em qualquer caso, segundo minhas observações é a *experiência fenomenal* ou, poderia ser dito, a experiência corporal, a raiz dos processos que busco nomear como educação corporal.

O corpo possui características físicas e fisiológicas que limitam, condicionam sua atuação. De outro lado, cada ser humano, portanto, cada corpo é singular, regido pelas mesmas regras, mas capaz de realizar conexões e sínteses de acordo com as experiências vividas de modo único por ele. As experiências, por sua vez, desenrolam-se em uma cultura, um *mundo* (MERLEAU-PONTY, 1999; ARENDT, 1979). Em um trânsito constante de elementos entre o individual e o coletivo, o particular e o cultural.

[...] é aqui que o conceito de cultura tem seu impacto no conceito de homem... Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas. (GEERTZ, 1978)

Durante minha observação em campo, tornou-se fundamental minha percepção de que, nos grupos em questão, assim como nos estudos contemporâneos (GREINER, 2005; KATZ, 2005; JOHNSON & LAKOFF, 1999; et.

al), o corpo não é um produto acabado, estável, nem um *corpo-máquina*. Os corpos observados foram percebidos e serão compreendidos como processo – atravessados pelas experiências e por sucessivas mudanças de *estados corporais*, geradas pela interação com os outros corpos e com o ambiente.

Assim, Geertz (1989 e 1998) como Arendt (1979) acrescentam à reflexão a percepção de que o corpo, o ser humano não nasce isolado de um mundo ou uma cultura anterior a ele. Reciprocamente, os *textos culturais*, um mundo em comum a ser partilhado, podem ser vistos, eles também, como resíduo e produto de estabilizações e permanências, mesmo que temporárias, dessas experiências corporais vividas e partilhadas geração após geração pelos corpos no mundo. Nesse sentido é que opto pela utilização do termo cultura corporal, como uma afirmação, uma ênfase no enraizamento corporal implicado na formação desses textos culturais. Também por isso, opto pela utilização do termo corpo como sinonímia de pessoa (MAUSS, 2003) ou sujeito, como um modo de acentuar as abordagens contemporâneas já citadas e por mim adotadas, que vêem o corpo como categoria complexa, na qual se imbricam instâncias biomecânicas, psíquicas e socioculturais.

Por fim, nesse mesmo sentido, o **contexto** foi um elemento central percebido em minhas observações no campo e, portanto, na constituição do conceito que busco formular de educação corporal. O contexto pode ser aqui entendido como o lugar, como as permanências e alterações nesse lugar (também dinâmico, portanto) no qual se desenrolam em constante interação e reciprocidade a vida desses grupos. Em Praia Grande, por exemplo, ele emergiu como uma proposição contínua da geografia local que, historicamente, transformou-se em cultura local, modelando e sendo modelada pelos corpos humanos dela habitantes⁶⁴. Em Brotas, o contexto aparece na forma da transformação brusca (rápida urbanização em poucas décadas). O contexto parece ter sido o próprio desencadeador de estímulos que geraram a alteração e a constituição da corporalidade atual desse grupo. Em ambos os casos, interessa compreender o conceito de contexto menos como um pano de fundo sobre o qual repousam essas vidas e mais como um elemento com o qual os corpos interagem no aqui-e-agora das experiências fazendo emergir as ações e os processos de significação *atuais*. Ou seja, tais ações e processos de significação não são elementos dados ou “naturais” (GREINER, 2005; MATURANA & VARELA,

⁶⁴ Remeto-me aqui ao conceito de paisagem como fato cultural de Ulpiano Bezerra de Meneses (2002).

2001; et. al.), mas resultantes de um processo de diálogo constante entre mundo-corpo.

Elementos de uma educação corporal - atando fios dos estudos teóricos e da observação em campo

Em Praia Grande destaquei a forte contaminação entre o corpo e o ambiente, gerando a cultura corporal local: o trabalho agrícola, com os sentidos e o repertório corporal nele envolvido, as tecnologias derivadas desse trabalho, frutos das adaptações e criatividade humana na criação de objetos e técnicas corporais; as ações presentes na relação com a natureza como no caminhar, navegar, pescar, caçar, observar, construir casas; bem como as ações e sentidos conectados à festa e à espiritualidade. Em Brotas destaquei a presença da transformação nos modos de viver: nas práticas interacionais, nos tipos de trabalho (agrícola de subsistência para assalariado e urbano), na maneira de educar os filhos; assim também, levantei a presença das festividades como fator de suspensão da rotina e de sociabilização e, por fim, destaquei como grande eixo da cultura corporal local a oralidade e as narrativas, como elemento que permeia a educação corporal do grupo.

Dessas observações em campo emergiu e se reafirmou a importância de alguns elementos: a exploração sensório-motora e a *mímeses* (GEBAUER & WULF, 2004; TAUSSIG, 1993), seja na relação com o espaço físico/lugar, seja na interação com os outros corpos (dos pais, dos adultos, de outras crianças e jovens ou de “estrangeiros”); a oralidade e a *experiência*. Eles se apontaram, durante a pesquisa, como as raízes dos processos de educação corporal.

Exploração sensório-motora e mímeses

Do ponto de vista de alguns estudos, desde a gestação, já se configuram os fundamentos do que se denomina “coordenação motora”, visto que o feto se forma em movimento na barriga da mãe, experimentando e coordenando movimentos na busca de “gestos precisos” que darão forma e sentido ao desenvolvimento futuro (BÉZIER, 1994). Após o nascimento e durante a infância, permanece a exploração

livre do movimento, pautada no sistema sensório-motor, assim como na exploração de condutas miméticas.

Para compreender melhor essas afirmações, foi relevante ter acesso a perspectiva de alguns autores que consideram tanto a exploração sensório-motora quanto a imitação (uma conduta mimética) como ímpetus inatos do ser humano, fenômenos de raízes biológicas (KATZ, 2005; BLACKING, 1977), totalmente incorporados (*embodied*). Segundo estudos contemporâneos (JOHNSON & LAKOFF, 1999; MATURANA & VARELA, 2001; et. al.), até a vida adulta a maior parte das ações humanas estão pautadas na conexão com o sistema sensório-motor, ocorrendo como síntese inconsciente (não mediada pela consciência) da interação com o mundo. É importante perceber que, nesses estudos, como em JOHNSON & LAKOFF (1999), relativiza-se a centralidade da mente consciente e se considera que apenas uma pequena porcentagem (cerca de 4%) do pensamento humano ocorre no nível consciente.

Por que nossos sistemas conceituais estão instalados neuralmente em nossos cérebros em caminhos relativamente fixos, e porque a maior parte do pensamento é automático e inconsciente, nós não temos, na maior parte do tempo, controle sobre como conceptualizamos situações e lidamos com elas. (JOHNSON & LAKOFF, 1999: 556)⁶⁵.

O princípio é o de que a interação corporal com o ambiente ou com outros corpos causa oscilações rítmicas, estímulos que são processados como atividade elétrica pelo cérebro, transformando-se em mapas neuronais ou representações, chamadas por Damásio (1999), por exemplo, de *padrões mentais*. A partir desses mapas, poderão se desenhar reações, que podem tomar forma de um novo movimento, de um sentimento etc. Parece realmente importante que tal processo ocorra sem a mediação da consciência, já que o contrário inviabilizaria a própria sobrevivência da espécie, como ilustra um exemplo dado por Merleau-Ponty:

O doente picado por um mosquito não precisa procurar o ponto picado e o encontra à primeira tentativa porque não se trata para ele de situá-lo em relação a eixos de coordenadas no espaço objetivo, mas de atingir com sua mão fenomenal um certo lugar doloroso de seu corpo

⁶⁵ Tradução livre da pesquisadora do trecho: “*Because our conceptual systems are instantiated neurally in our brains in relatively fixed ways, and because most thought is automatic and unconscious, we do not, for the most part, have control over how we conceptualize situations and reason about them*”. Agradecimentos à Jade Percassi pela revisão da língua inglesa em todo o texto.

fenomenal, e porque entre a mão enquanto potência de coçar e o ponto picado enquanto ponto a ser coçado está dada uma relação vivida no sistema natural do corpo próprio. (MERLEAU-PONTY, 1999: 153)

Assim, de forma mais aguda na primeira infância, não há mediação do pensamento abstrato no processo de construção da *pessoa*. “A aquisição do hábito é sim a apreensão de uma significação, mas é a apreensão motora de uma significação motora.” (MERLEAU-PONTY, 1999:193). No caso da criança, durante as brincadeiras são “simuladas” ações como exercício sensório-motor, é um *pensamento em ação* (LABAN, 1978; DIAS, 1996; KATZ, 2005). Entretanto, tal impulso é inato ao sistema que é o corpo⁶⁶. Ao se deparar com novas “informações” do ambiente, ele transforma-as em corpo, sem que seja necessária *a priori* a intervenção da consciência (KATZ, 2005). Talvez aqui esteja o detalhe para ser iluminado: esse é o processo constante de elaboração e atualização dessa corporalidade, mesmo na vida adulta: quando Dona Dejair (Praia Grande) passa a realizar trabalhos agrícolas que antes eram funções de seu marido, quando Tia Aninha (Brotas) assiste ao cortejo de Maracatu e se emociona, quando Dona Norina (no bairro Praia do Peixe), diante da Bandeira do Divino Espírito Santo, cai de joelhos e chora, quando os moradores da Praia Grande caminham pelas estradas, totalmente apropriados de seus acidentes do relevo – precavendo-se e percebendo perigos ou mudanças no espaço.

O ponto de partida para a apreensão de si e do mundo não se altera. Para alguns autores, o ser humano pensa com seu corpo, ou ainda, o pensamento pode ser visto como um *movimento interiorizado* (GREINER, 2005), de modo que “[...] o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 1999: 181/182). O pensamento abstrato emerge da experiência corpórea. Por trás da aparente soberania da vontade consciente, supervalorizada no Ocidente e, especialmente, a partir da juventude e vida adulta, subsistem percepções, escolhas, sínteses que engendram e são as raízes das escolhas conscientes, inatingíveis do ponto de vista estrito da racionalidade. É nesse sentido que Christine Greiner, a partir de autores contemporâneos, afirma que o sistema sensorial e os gestos são as fontes da cognição e do conhecimento do mundo, muito

⁶⁶ Remeto-me aqui à Teoria Geral dos Sistemas, reafirmando a compreensão do corpo como processo e não como produto acabado. “O sistema passa a ser compreendido como um conjunto de elementos em interação, orientado em direção à realização de objetivos.” (GREINER, 2005: 57).

antes da palavra. Os gestos são, segundo ela, resultantes da exploração sensório-motora na relação com o mundo.

[...] gestos emergem de manipulações comuns, não-simbólicas, exploratórias e instrumentais, sempre mergulhadas num processo de alta complexidade, que a partir destas ações primárias pode ou não dar ignição para os cruzamentos de domínios (Lakoff e Johnson), a partir dos quais são, muitas vezes, construídas as chamadas metáforas ontológicas. (GREINER, 2005: 101)

Nesse ponto parto para o segundo aspecto, na tentativa menos de separá-los (exploração sensório-motora e *mímeses*) do que de apresentá-los como elementos de uma constelação de sentidos. As crianças de Brotas ou de Praia Grande apreendem a si próprias e ao mundo, fazendo-os “ressurgir” pela conduta mimética: nas tentativas de repetição de movimentos de outros corpos e de objetos do mundo; na brincadeira simbólica, que envolve operações complexas de transferências e deslocamentos de sentidos e objetos pelo corpo, com ou sem utilização de objetos do mundo; no aprendizado de *técnicas corporais* (MAUSS, 2003) como plantar, colher, andar de canoa, construir canoas, casas, subir em árvores, contar histórias. Nesse processo – a lista de exemplos citados é eloqüente – o espaço e a espacialidade é elemento fundamental:

Se o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático, o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode aparecer como meta de nossa ação, é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza... Considerando o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original [...] (MERLEAU-PONTY, 1999: 149).

Para continuar: como sugeriu John Dawsey⁶⁷, propondo uma nuance ao pensamento de Mauss (2003), acredito que a criança não se apropria pela imitação apenas dos *atos bem sucedidos dos adultos*, mas experimenta-a com qualquer informação do mundo com a qual interaja de modo significativo. De certo modo, a própria conduta mimética pode ser vista como uma parte desse “exercício” sensório-motor, de captação de estímulos do ambiente que se transformam em corporalidade.

“Colada” nesse processo de *mímeses* está a emergência das metáforas, como observei nas viagens de campo e pude constatar na literatura da área. Na

⁶⁷ Durante um dos encontros da disciplina “Paradigmas do Teatro na Antropologia”, cursada em 2007.

última citação, C. Greiner menciona Lakoff & Johnson (2002), que inauguraram um estudo sobre as metáforas da vida cotidiana, afirmando que o modo de o ser humano conceitualizar seria metafórico e que tais metáforas seriam emergentes da experiência corporal. Durante o convívio com os dois grupos, observei situações nas quais as condutas miméticas manifestaram tal processo de exploração sensório-motora do mundo e ao mesmo tempo geraram deslocamentos e transferências de sentido que caracterizavam metáforas corporais.

Um exemplo da observação em campo pode ser interessante aqui. Cenário: início de noite no Sítio Brotas, dia de festa junina. As crianças, mais ansiosas, á ficam pela “praça” ajeitada para a festa com barraquinhas, bancos e bandeirinhas. Poucos adultos também já se sentam por ali, enquanto outros foram para suas casas tomar um banho antes da festa começar oficialmente. O rádio está ligado. Observo, de longe, algumas crianças que passam a formar um conjunto musical: um deles se senta sobre um toco de madeira (pés no chão, quadris bem pousados no toco, espinha ereta sustentada sem apoio nas costas) – é o baterista do instrumento musical formado por outros três tocos, sobre os quais nenhum outro dos músicos pode se sentar; há um guitarrista em pé, próximo à bateria, e um sanfoneiro sentado do outro lado da bateria, ambos com instrumentos musicais imaginários, formados pelas ações realizadas com os braços e o tronco.

Do mesmo modo, a construção de correspondências, espelhamentos, como processos de *mímeses* (TAUSSIG, 1983 e 1993; BENJAMIN, 1994), permanecem presentes na vida adulta, como aponte na contaminação entre a geografia de Praia Grande e as formas como os moradores constroem suas casas, ordenam os *sítios*, movem-se e comunicam pelo território. Ou, no caso de Brotas, pela maneira como as mudanças históricas, geográficas e culturais do entorno do sítio transparecem nas narrativas orais, na corporalidade do grupo. Em ambos os casos, é relevante perceber que é na interação entre corpo e ambiente, permeada pela *mímeses*, que se criam os espaços para a criação de novos vocabulários, singulares ou metafóricos.

As crianças do conjunto musical de Itatiba simultaneamente imitam (tentando reproduzir perfeitamente) um conjunto musical e realizam uma metáfora do conjunto musical ao realizarem o deslocamento de uma experiência auditiva do aqui-e-agora para seu corpo, ao ressignificarem objetos do espaço ou partes do corpo na composição dos instrumentos. Nas lacunas da imitação, surge a representação

metafórica, o deslocamento de objetos e sentidos nos quais “alguma coisa é tomada em lugar de outra”. Essas lacunas ou impossibilidades práticas de realizar uma reprodução perfeita têm se mostrado para mim o espaço no qual se instaura a metáfora, como solução criativa a um problema concreto surgido na interação do ser com o ambiente. Assim, a metáfora aponta para deslocamentos, porém deslocamentos que apontam para a *similaridade* (LAKOFF & JOHNSON, 2002), para a *semelhança*, *correspondência* (BENJAMIN, 1994), portanto, de modo geral, para a própria *mímeses*.

Nesse mesmo exemplo, a situação remete diretamente ao cerne do fazer teatral: alguém constrói uma cena num determinado local, que é observada por outro alguém. Mais ainda, a busca dessas soluções criativas para a interação com o ambiente, envolvendo *mímeses* e metáforas, leva a repensar a categorização que separa o pensamento racional e o pensamento artístico como se eles viessem de fontes diferentes ou exigissem de quem os articula habilidades específicas, talentos, inclinações. No contexto do raciocínio que estabelecido até aqui, o ser humano exercita cotidianamente o raciocínio metafórico, pertinente no processo de criação artística. Ou seja, a capacidade de elaborar metáforas, presente desde a primeira infância, permanece até a vida adulta, sendo o substrato sobre o qual o ser humano opera sobre o mundo, mais que isso, o modo como ele faz surgir *um mundo*.

No ímpeto de nomear a experiência também são elaboradas metáforas, expressas verbalmente, mas também elas enraizadas na experiência corporal, como nas metáforas orientacionais: “hoje eu estou meio pra *baixo*...”, mas também em *metáforas conceptuais* (LAKOFF & JOHNSON, 2002) que expressam um modo de compreender o mundo coletivo, como nesses casos: “não consigo *tirar* essa música da cabeça” ou “não adianta tentar *enfiar* suas idéias na minha cabeça”, entre outros, que os autores identificaram como uma *metáfora conceptual* amplamente estabelecida, que foi por eles enunciada como “MENTE É UM RECIPIENTE”.

Aqui se faz a oportunidade para compreender outra etapa do processo de educação corporal. O corpo, segundo alguns autores (GREINER, 2005; PIAGET, 1994; et.al.), tem a capacidade e a necessidade de nomear, categorizar, generalizar, fundamental para a sobrevivência do sistema corporal na experiência do mundo. Do ponto de vista do processo de crescimento do corpo, é na transição entre a primeira infância e a adolescência que se manifesta esse aspecto. Nela emerge a capacidade de abstração, a apropriação da linguagem (fala, escrita e leitura) pelo

indivíduo, bem como dos repertórios gestuais instrumentais de seu grupo (vestir, comer, tomar banho, etc.), todos pautados, numa primeira etapa, na imitação como exercício puro.

Há uma necessidade de criar regularidades e formular um repertório corporal ou vocabulário corporal “instrumental” que serão *técnicas corporais* disponíveis para o uso cotidiano – como estabilizações, mesmo que precárias e temporárias, da relação entre mundo-corpo. A possibilidade de perceber e se apropriar dessas *técnicas corporais* reafirma a existência de uma cultura corporal local anterior à chegada dos *novos*, que permanece no mundo por mais tempo do que o de uma vida; mais ainda: a capacidade de firmar algumas dessas estabilizações é que possibilita o próprio surgimento de uma cultura corporal. Nesse contexto, revela-se o processo contínuo de construção de nexos e sentidos pelo corpo, como numa dramaturgia que está *longe de ser um pacote pronto ou de ter uma estabilidade duradoura*, mas emerge da ação e se reconstrói continuamente (GREINER, 2005).

Perpassa as observações feitas até aqui, aquilo que denominei no primeiro capítulo de *autoformação* (PINEAU, 2002): se há um processo de aprendizagem intencional empreendido por familiares ou pela educação formal, há, simultaneamente, um movimento constante de assimilação e elaboração dos conhecimentos imbricados nas experiências que é empreendido pelo corpo, pelo sujeito, que “se forma”, mesmo que de forma inconsciente, desde a gestação até o fim da vida.

Nesse sentido, parece claro, a partir de minhas observações em campo, que é outra *pessoa* (MAUSS, 2003) a que se forma no convívio cotidiano com uma natureza exuberante, com o trabalho agrícola, sem energia elétrica, atravessando caminhos a pé ou de barcos e canoas - é outra percepção corporal, capacidade de responder a situações, habilidades corporais, autonomia para sobrevivência. Assim como é outra relação com o sagrado, com a dança, com o que seja diversão... O salto entre as experiências corporais vividas no cotidiano, um dia após o outro, por meio da exploração sensório-motora e da *mímeses*, e essas *pessoas* “resultantes” (diferentes habilidades, autonomias etc.) não é passível de ser descrito por uma fórmula ou caminho linear, vista a singularidade das sínteses individuais, assim como a inconsciência dos processos cognitivos, ambas já apresentadas brevemente. Entretanto, acredito que a bibliografia já produzida sobre os fenômenos da *experiência* e da oralidade, pode ser um caminho para se compreender esse

salto e entrelaçar um último elemento para a elaboração de um conceito de educação corporal.

A experiência e a oralidade

A experiência toca/atravessa o corpo, traz elementos que estão à margem, historicizando-o. A experiência tem, do ponto de vista de minhas observações em campo e de minhas leituras, uma dimensão *encarnada*, um enraizamento corporal, que não pode ser ignorado. Ela é um fenômeno experimentado pelos seres na sua corporalidade, aqui entendida pelas complexas redes de comunicação e síntese que se estabelecem entre a percepção sensorial (consciente e inconsciente) dos objetos do mundo, os mapas cerebrais construídos em reação às percepções e seus resultados “finais”, sempre temporários, manifestos em movimentos, narrativas, pensamentos com diferentes tipos e gradações de complexidade que se modificam ao longo da vida. Os resultados manifestos podem ser chamados de *atuais*, mais do que finais, já que, em boa parte deles, apresentam ao mundo combinações e recombinações de *condutas* já experimentadas, desvelando, algumas vezes, novos contornos desses mapas, *insights* e sínteses singulares de cada indivíduo. Richard Schechner denomina tais condutas como *comportamento restaurado*: “Colocando isso em termos pessoais, o comportamento restaurado é – eu me comportando como se fosse outra pessoa, ou eu me comportando como me mandaram ou eu me comportando como aprendi.” (SCHECHNER, 2003: p33). O conceito pode ser entendido num sentido prático como toda a série de repetições, reutilizações conscientes ou automatizadas de ações e seus fragmentos para quaisquer fins. Ao mesmo tempo, o próprio autor considera o paradoxo que existe entre essa reutilização e a impossibilidade de uma repetição *stricto sensu*, já que cada retomada de uma ação ou seu fragmento tem um *contexto* diferente, múltiplas possibilidades de recombinações e variações.

Desse modo, a *pessoa encarnada*, o corpo é quem vive as experiências e nelas engendra suas formas de vida, bem como os sentidos a elas atribuídos. Retomando os estudos de Vitor Turner (2005) e Walter Benjamin (1994) sobre a experiência, percebo um caminho para a compreensão do conceito de memória corporal que acredito permear os processos de educação corporal.

Essas experiências que interrompem o comportamento rotinizado e repetitivo – do qual elas irrompem – iniciam-se com choques de dor ou prazer. Tais choques são evocativos: eles invocam precedentes e semelhanças de um passado consciente ou inconsciente – porque o incomum tem suas tradições, assim como o comum [...] Em seguida ocorre uma necessidade ansiosa de encontrar significado naquilo que se apresentou de modo desconcertante, seja através da dor ou do prazer, e que converteu a mera experiência em uma experiência. Tudo isso acontece que tentamos juntar passado e presente. (TURNER, 2005: 179).

Ou seja, as situações que se definem como experiências, pressupõem daquele que as vivem um movimento interno de reestruturação, pautado na “revisão”, na reelaboração de conteúdos ou repertórios já assimilados. Mais uma vez, tal reelaboração não ocorre apenas no nível do pensamento abstrato (que também é corpo), mas no nível da corporalidade como um todo. Os conteúdos e repertórios previamente elaborados, sempre transitórios e em transformação, compõem essa memória corporal que é ativada a cada experiência significativa do corpo ou, em outras palavras, da *pessoa*. “Assim, o adquirido só está verdadeiramente adquirido se é retomado em um novo movimento de pensamento [...]” (MERLEAU-PONTY, 1999: 183). Nas constantes retomadas de tais conteúdos e repertórios nesses *novos movimentos de pensamento* é que se dá o processo ambivalente pontuado por Benjamin (1994), resgatando a Penélope de *Ulisses*, entre tecer a história por reminiscências e desfazê-la (como um tecido) por esquecimentos.

É nesse sentido que releio o conceito de memória corporal: só há permanência de conteúdos e repertórios corporais na medida em que eles continuam tendo pertinência nas experiências vividas na atualidade, por meio de releituras e atualizações. Do contrário, a memória se transforma num acúmulo de imagens mentais, das quais o corpo é capaz de rememorar por meio do diálogo interno, mediado pela palavra.

Só se compreende o papel do corpo na memória se a memória é não a consciência constituinte do passado, mas um esforço para reabrir o tempo a partir das implicações do presente, e se o corpo, sendo nosso meio permanente de “tomar atitudes” e de fabricar-nos assim pseudopresentes, é o meio de nossa comunicação com o tempo, assim como com o espaço. (MERLEAU-PONTY, 1999: 246)

Para explicitar um último aspecto relevante sobre o conceito de experiência do modo como o compreendo e observei ao longo de minha pesquisa, convido para o texto o pedagogo espanhol Jorge Larossa Bondía:

Vamos agora ao sujeito da experiência. (...) Se escutamos em espanhol, nessa língua em que a experiência é “o que nos passa”, o sujeito da experiência seria algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos. Se escutamos em francês, em que a experiência é “ce que nous arrive”, o sujeito da experiência é um ponto de chegada, um lugar a que chegam as coisas, como um lugar que recebe o que chega e que, ao receber, lhe dá lugar. E em português, em italiano e em inglês, em que a experiência soa como “aquilo que nos acontece, nos sucede”, ou “happen to us”, o sujeito da experiência é sobretudo um espaço onde têm lugar os acontecimentos. (BONDÍA, 2002: 24)

Mais uma vez, nesse ponto, assim como houve no caso do conceito de inconsciente apresentado, processa-se um deslocamento de olhar. Considera-se comumente que a consciência e a racionalidade são o centro do sujeito, que controlam e configuram os modos de ser e estar no mundo do indivíduo. Entretanto, do ponto de vista de Bondia, acima citado, assim como dos estudos de Johnson & Lakoff (1999 e 2002), descentraliza-se a consciência e o pensamento abstrato dando lugar a um sujeito permeável ou mais receptivo. Se há capacidade crítica e criativa, sob a iniciativa de um sujeito, há uma remodelagem constante da corporalidade (que é base inclusive pra tal pensamento crítico e capacidade criativa), bem como uma incessante atividade de reconstrução da memória corporal que não passa necessariamente pela vontade desse *self* consciente ou de uma racionalidade soberana. O corpo, nos níveis consciente e inconsciente, tece o sentido das experiências, assim como sua construção como *pessoa*.

Uma das resultantes da experiência é a oralidade, conforme levantei nas observações em campo pontuadas nos dois capítulos. As experiências podem se desdobrar em sínteses inconscientes, em aquisições de conhecimentos e padrões de movimento, de ação ou reflexão, e também em oralidade, seja ela cotidiana, seja ficcional.

As diferentes linguagens, incluindo a capacidade de falar, escrever, ler, por si só, já são uma resultante da experiência corporal, desde sua aprendizagem na primeira infância. Sem dúvida, a linguagem oral é uma das maneiras de o corpo se apropriar do mundo sem precisar da presença objetiva de seus elementos ou

objetos. De outro lado, ela revela de modo mais explícito os processos de *representação* e *significação*, que caracterizam a forma como o ser humano interage e conhece esse mundo; e ainda, no caso de minhas observações em campo, ela ocupa um espaço importante na vida cotidiana de parte dos grupos observados, caracterizando-se como espaço de convivência entre pais/mães e filhos, lazer, criatividade, apropriação de saberes e fatos do passado e do presente.

Vale enfatizar, como desenvolvi no segundo capítulo, que voz é corpo e que a oralidade está inscrita na cultura corporal desses grupos, não sendo possível considerá-la um elemento suspenso, desenraizado da experiência corporal. Basta lembrar que boa parte das situações de oralidade presenciadas nos dois grupos e partilhadas no presente texto foram percebidas e interpretadas por mim como *performance* (ZUMTHOR, 2007). Isso por se caracterizarem como situações de enunciação nas quais se forma um grupo de “espectadores”/interlocutores engajados na recepção, bem como pelo engajamento corporal do autor. Daí minha proposição lúdica do termo corp-oralidade no capítulo citado.

Foram rodas de conversa, pequenas reuniões familiares ou encontros entre amigos, parentes, compadres separados pela distância geográfica ou pelo tempo. Causos, piadas, narrativas ficcionais geravam a situação de *performance*: espectadores atentos, focos de olhar voltados, capturados pelo enunciador; uma corp-oralidade diferenciada emergia nesse enunciador, seja pelo tônus corporal aumentado, seja pela triangulação com os interlocutores, pela gesticulação ampliada durante a enunciação; uma explosão de risadas, uma passagem fluida para outro assunto, um “narrador” que se sentava, foram o fim da pequena ou grande intervenção.

Ouvir as histórias dos adultos, ficcionais ou reais, durante a observação, manifestou-se como um momento esperado por boa parte das novas gerações e construído pelos adultos que nessas ocasiões atualizam e mantêm laços de troca simbólica, de bens e serviços entre si. A conversa informal, a *ficcionalização*, assim como as *performances* envolvidas em ambas as situações passam a compor o espaço para a transcendência do cotidiano pela interlocução com o Outro, bem como pela construção de um espaço para a expressão estética individual ou coletiva (HELLER, 1974; ZUMTHOR, 2007).

Esse pode ser um bom momento para abordar o papel das experiências estéticas na educação corporal dos grupos observados. Pela importância do tema,

tanto no nível teórico, quanto na observação em campo, realizo essa reflexão no próximo item.

Experiência estética e educação corporal

Nas duas comunidades observadas, há um contato com parte da produção artística contemporânea, especialmente aquela proveniente da indústria cultural, veiculada pelas mídias televisivas e radiofônicas; entretanto, interessa-me nesse subitem refletir sobre a natureza e a forma da experiência estética vivida por esses corpos quando eles são seus autores e fruidores da expressão uns dos outros. Pretendo, portanto, refletir brevemente sobre a emergência de uma experiência estética no fluxo da vida desses grupos.

A noção de experiência estética é complexa e tem séculos de debate nos mais diferentes meios (acadêmicos, artísticos etc.). Tolstói (1994) fala da arte como uma ação na qual um homem se comunica com outros homens, contagiando-os com seus sentimentos sobre o mundo. Para Marcel Mauss (2006) os *fenômenos estéticos* emergem do fluxo social como ações, muitas vezes imbricadas de técnicas e tradições, que não têm uma *utilidade* em si, gerando alegria, prazer e construindo uma noção de *belo* entre os membros de certo grupo. Outros autores refletiram sobre a arte e a estética como fenômeno pautado na experiência do Belo, como Hegel (1994). Dialogando com aspectos do pensamento desses autores, de minha parte, considero a experiência estética como as situações nas quais se manifesta a capacidade inata do ser humano de representação e elaboração de visões de mundo a partir da interação com o espaço e com os outros seres, por meio de diferentes linguagens, fazendo emergir ordenamentos, objetos, ações e composições artísticas que engendram uma experiência de recepção/fruição nos que se deparam com elas.

Minhas observações em Praia Grande e Brotas apontam para o surgimento da experiência estética nos momentos de festas e rituais coletivos, portanto, de suspensão do cotidiano e, em alguns casos, nos momentos de solidão e ócio, no caso da produção individual (tocar um instrumento musical, produzir um artesanato). Num nível amplo, eu ainda poderia refletir sobre a presença de um pensamento

estético nas maneiras de ordenar os espaços (casas, capela etc.) ou nos modos de vestir em ocasiões especiais etc., mas este não é meu objetivo. Para os fins dessa pesquisa, opto por me deter sobre as duas primeiras situações levantadas, nas quais a experiência corporal e os processos de trânsito de padrões corporais (educação corporal, portanto) estão em evidência.

Sobre o primeiro caso: as ocasiões de festa. Diferentes dimensões estéticas manifestam-se no contexto de uma *romaria* para São Gonçalo ou durante o *correr* de uma Bandeira do Divino em Praia Grande, por exemplo. São altares cuidadosamente organizados para receber o Santo ou a Bandeira, são performances coletivas da comitiva que traz a bandeira ou do grupo de dançarinos de uma volta da Dança de São Gonçalo, são composições musicais (tocadas e cantadas), são atmosferas rituais alguns dos elementos que revelam a existência de uma experiência estética significativa para o grupo nesses contextos. As festas se mostraram os espaços de socialização dessas experiências de múltiplos sentidos: a elaboração e expressão estética de indivíduos e coletividades engajadas no *acontecimento* ritual, a fruição estética por parte dos participantes da festa que não estão envolvidos na execução de uma dança ou música propriamente ditas, a experiência do *sagrado* no conjunto da festa pelo grupo como um todo (atuantes ou fruidores).

No caso da Praia Grande, dessas observações emerge outro elemento que compõe ou está imbricado na produção estética do grupo: há um espaço de indiferenciação entre a experiência do sagrado e a experiência estética. Ou seja, muito da beleza, do cuidado e do pensamento envolvido nas escolhas estéticas das pessoas ou do grupo parece visar à realização de um ritual mais belo ou mais devoto. A devoção é o elemento que pauta a produção estética, assim como o desenvolvimento artístico dos indivíduos que se engajam nessa produção (mestres, contramestres, cantadeiras, caixeiros). Contraditoriamente, assim como ocorre entre as nações indígenas, o grupo não se pensa como artista e nem pensa sua própria experiência estética como arte. Até onde pude observar, a arte seria representada pelo grupo como a atividade dos “famosos”, figurada na produção desses indivíduos veiculados pelas diferentes mídias de massa (cantores, atores etc.). O próprio termo “arte” ou “estética” pouco surge no fluxo das ações e falas do grupo. Entretanto, importa perceber, do ponto de vista de minha pesquisa que, assim como no caso da corporalidade, o fato de não haver representações conscientes do grupo sobre sua

experiência estética, não revela que ela não exista ou que não tenha importância, mas apenas que ela ocorre no nível da experiência corporal inconsciente⁶⁸. Ao contrário, a interrupção da vida cotidiana pelos momentos de festa (com suas dimensões estética, sagrada, cultural, social) é parte fundamental da vida do grupo, que tem um sentido em si mesmo e, ao se opor ao tempo cotidiano, é um espaço de releitura e atribuição de sentido a ele também. A existência dessa produção estética em Praia Grande também remete à manutenção de um mundo comum partilhado pelo grupo, que dá sentido e atualiza os sistemas de trocas entre seus integrantes, engendrando a experiência de enraizamento e pertencimento do grupo.

A experiência estética individual ocorre em relação intrínseca com a experiência coletiva. Minha observação sugere que, no caso de Praia Grande, por exemplo, as escolhas individuais em relação ao aprendizado artístico recaem sobre o universo da experiência estética coletiva, ou seja, pré-adolescentes e jovens sentem afinidades com algum dos instrumentos musicais utilizados nesses festejos, com a dança ou com o canto e passam a se dedicar ao aprendizado deles. Tal aprendizado pode ocorrer de forma autodidata ou sob a orientação dos mais velhos que dominam certo instrumento musical:

[...] a romaria que eu comecei tocar, ele é o nosso professor [aponta para o Sr. Domingos] [...] você foi que ensinô nós batê viola no começo [...], ele foi mais professor meu que padrinho! Até às veis eu batia a viola meio errada assim, “capricha mais, tem que tá co dedo mais ligero”, e... a gente aprendeu assim... curtivano essa devoção [...] (Sr. Antônio)⁶⁹

No caso do aprendizado dessas linguagens (musical, corporal, poética), emerge novamente a presença da imitação. Os aprendizes de mestre de romaria, cantadeiras, dançarinos, aprendem na convivência cíclica com os festejos, percebendo sua afinidade e manifestando sua vontade para os mais velhos que passam a propor uma participação diferenciada desses aprendizes nas festas que, com o tempo, vão testando sua apropriação desse repertório durante o desenrolar do próprio ritual. Portanto, boa parte do aprendizado se dá por imitação e, somente depois de dominada aquela linguagem, é que a *pessoa* adquire a possibilidade e a autoridade para alterar, improvisar, recriar nas diferentes áreas: criar um novo verso

⁶⁸ O conceito de inconsciente pertinente ao presente trabalho foi apresentado na página 167.

⁶⁹ Transcrição de entrevista realizada com mestres de romaria em julho de 2008.

para São Gonçalo ou para o Divino, improvisar outros modos de *bater* a viola ou a caixa etc.

No caso de Brotas, cujo contexto é bastante diferenciado, a experiência estética emerge muito mais como fruição de diferentes tipos de produção estética do que como produção estética e artística de autoria coletiva ou individual dos moradores do sítio. A convivência diária com a indústria cultural veiculada pela mídia, a presença de projetos culturais dentro do sítio e a convivência interpessoal delimitam o imaginário estético e artístico do grupo. Não é tão raro estar no sítio e presenciar um cortejo de maracatu, uma apresentação de dança country ou de teatro, uma roda de jongo, um batuque de umbigada, samba de bumbo. Muitas delas são resultantes de inserções, mesmo que pontuais, de oficinas, minicursos e outras atividades, conectados a diferentes linguagens artísticas, provenientes do governo estadual e de projetos culturais elaborados pela própria associação cultural local. Sem dúvida, a oportunidade de contato com essa diversidade de práticas e discursos vinculados ao patrimônio artístico da humanidade, abre outras possibilidades de estruturação de um discurso artístico no grupo. Contudo, é interessante perceber que tal estruturação tem se manifestado muito mais no nível verbal sobre as categorias cultura e arte do que na estruturação de práticas artísticas. Digo isso pelo fato de atualmente não haver uma produção artística singular do grupo: nem na figura da escola de samba ou do samba de roda, que constam na história de algumas décadas atrás do sítio, nem no sentido de um festejo cíclico que venha definindo repertórios corporais relativamente estáveis, nem na figura de grupos musicais, teatrais, composto pelos moradores do sítio. Assim, mais uma vez emerge o tema da fabricação do discurso: a articulação de um discurso sobre a importância da cultura ou da produção artística na formação desvela uma ambigüidade entre as polaridades de uma necessidade intrínseca do grupo e da reprodução de discursos culturais, frutos de agenciamentos que ocorrem na relação entre a Associação Cultural Quilombo Brotas, o poder público, o terceiro setor etc. A hipótese que emerge dessa reflexão é a de que o enraizamento de uma prática estética ou artística, assim como de qualquer prática cultural, depende menos de um discurso estruturado sobre ela, do que da pertinência e dos sentidos que tal prática engendra por aqueles que a exercem. Ou seja, a busca sucessiva por cursos e oficinas não responde necessariamente às experiências vividas pelo grupo

no sítio e nem nasce delas, daí a dificuldade em se estabilizarem como padrões de ação e reflexão coletivas.

Inseridos nesse mesmo contexto, no Sítio Brotas, há moradores cursando a faculdade e profissionalizando-se em áreas correlatas a das artes (design gráfico ou publicidade), assim como há moradores que fazem parte de iniciativas artísticas fora do sítio (grupos musicais da cidade de Itatiba) ou que produzem artesanato para comercialização. Tais iniciativas individuais parecem apontar para uma conexão com a subsistência, bem como com aquele imaginário construído por múltiplos elementos citado há pouco. Não há necessariamente uma articulação entre essas iniciativas individuais e a experiência estética e artística do grupo. Com essa observação quero acentuar menos o estatuto ou não de arte dessas produções e mais a natureza e a forma como ela se dá no caso do Sítio Brotas.

Aproveito o surgimento do tema do artesanato para abordá-lo, já que ele está presente em ambos os grupos observados. Em ambos os casos o artesanato aparece pontualmente: como habilidade individual, passada de pai para filha, no caso do artesanato em taquara feito por Dona Dejair em Praia Grande, ou apreendida, no caso dos artesanatos com diferentes materiais produzidos na família de Rosemeire Barbosa em Brotas. Em Praia Grande ainda surgiu, também pontualmente, o artesanato conectado com a brincadeira: a construção de objetos de madeira – colheres, canoas. Emerge um pensamento estético na construção desses objetos, assim como a aquisição de habilidades técnicas e linguagem, que são condições para sua produção. Se no último exemplo a pertinência da atividade é lúdica, aparecendo como forma de apropriação do mundo e expressão individual, nos primeiros exemplos a pertinência do artesanato está na possibilidade de gerar renda, complementando a economia doméstica.

A relevância da experiência estética e artística nos grupos observados pôde ser percebida de diferentes maneiras: na possibilidade de elaborar visões de mundo por meio de diferentes linguagens, formulando ações, reflexão e sentidos comuns ao grupo sobre esse mundo; assim também, a relevância dessa experiência se manifestou no tempo e espaço nela abertos, pela interrupção do tempo e espaço cotidianos, para a partilha e atualização de repertórios corporais que emergem apenas nessas ocasiões e compõem sua cultura corporal, dando sentido e singularidade à vida desses grupos.

A experiência estética, conforme as considerações levantadas até aqui, manifesta-se como elemento intrínseco à educação corporal de grupos como os de Praia Grande e Brotas, mesmo com as especificidades de cada um. A natureza, a forma e os sentidos que são atribuídos a elas parece ser uma pista para a compreensão dos processos de permanência e abandono de repertórios corporais locais, não apenas conectados à produção estética e artística, mas da cultural corporal como um todo.

Voltar ao fim, chegar ao começo – o subterrâneo da educação corporal

Qual o impacto dessas observações na educação dos *novos* ou na formulação de um conceito de educação corporal na contemporaneidade? Não há resposta sumária para essa questão, nem pretendi dar conta desse universo todo na pesquisa. Entretanto, é clara a conexão de meus estudos com ela e, para refletir sobre essa pergunta, faz-se necessário considerar, mesmo que brevemente, o estatuto do corpo nos tempos atuais em algumas esferas da sociedade: na educação escolar, na mídia, na academia.

Admitiu-se nos últimos tempo que a educação formal daria pouca atenção ao corpo ou à expressão corporal, centralizando o ensino apenas nas disciplinas ligadas à formação intelectual e do raciocínio lógico. Desse modo a corporalidade estaria restrita às disciplinas da educação física e, em alguns casos, das artes, quando há aulas de dança ou teatro, por exemplo. Entretanto, se o leitor se lembrar de parte das considerações feitas até aqui, a educação corporal nos termos em que discuti diz respeito a todos os processos de trânsito de padrões de movimento, ação e reflexão que ocorrem na interação entre corpo-ambiente e entre corpo-corpo. Ou seja, o corpo está em constante processo de transformação e assimilação de “informações externas”. Mais que isso, da estrutura de ensino à estrutura arquitetônica do prédio escolar, há uma história da construção dessa instituição, já estudada em diferentes épocas, que sugere uma espécie de adestramento ou disciplinamento corporal como explicitado por Foucault (1994). Imobilidade corporal, organização de salas em fileiras, filas para deslocamento das crianças dentro da escola e outras tantas práticas são partes desse processo. Desse modo, talvez não

seja tão adequado falar numa falta de atenção dada ao corpo na educação escolar, mas refletir sobre qual a idéia e o projeto de corpo que pauta sua organização.

Na esfera das diferentes mídias que atingem quase a totalidade da população (especialmente televisão e rádio), outras idéias e projetos de corpo subsistem e são cotidianamente construídos, mediando as representações da população sobre sua própria corporalidade. Desde os fetiches corporais e modelos de beleza, passando pelo culto ao corpo e a fabricação corporal, até a supervalorização de conceitos determinados de saúde, higiene e bem-estar corporal, as mídias implantam modismos, inauguram discussões e parâmetros que passam a fazer parte dos modos de ser, estar e atribuir sentido ao mundo pelos indivíduos. Além disso, ainda se difunde na mídia um “mercado profissional” pautado no corpo e na subjetividade de seus autores, também exposta por essa mesma mídia: atletas dos esportes de massa (no caso do futebol) ou de esportes de elite (como no caso dos pilotos de fórmula 1), atores/atrizes, cantores/cantoras e modelos. Peter Pál Pelbart (2007) nomeia tais atuações no mercado como *trabalho imaterial*, por impactarem o mundo num nível imaterial e se utilizarem da subjetividade dos que o fazem e dos que o consomem para sua realização. Assim, do ponto de vista do autor, “[...] a própria subjetividade tornou-se ‘o’ capital [...]” (PELBART, 2007: 147). A vida e suas formas se tornam objeto e fonte de valor e investimento.

A esfera da academia ou da produção intelectual universitária, como nos outros casos, abrange diversidade e complexidade de posições e percepções, não sendo possível abordá-las uma a uma. Contudo, é relevante perceber que permanece relativamente estável uma visão segregada entre corpo e espírito ou corpo e mente nas diferentes áreas do conhecimento nela departamentalizadas.

[...] a idéia ocidental de “pessoa” deriva de uma construção metafísica que privilegia os aspectos “sígnicos” ou representacionais da paidéia. O investimento cultural dos sentidos regula-se pelo primado da relação olho-cérebro, materializada em discursos de representação, voltados para a consolidação das dicotomias que sustentam a metafísica: sujeito/objeto; corpo/alma; corpo/sujeito, etc. No interior dessa trama, o corpo é ontologicamente diferente do sujeito, estatutariamente diverso da idéia de homem que resulta do individualismo burguês. (SODRÉ, 1997: 29)

A não ser no caso das universidades e pesquisadores que têm se dedicado ao estudo desse tema específico, a ênfase no pensamento abstrato ou numa racionalidade soberana, livre de quaisquer constrangimentos “físicos”, parece vigorar

como um dado da realidade, um pressuposto para o debate intelectual. Os debates recentes propostos pelos estudos das leis da termodinâmica e da Física Quântica, assim como discussões em andamento na área da educação (transdisciplinaridade, ecoalfabetização) e da filosofia (desde a abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty), é verdade, vêm possibilitando outras abordagens sobre as próprias teorias do conhecimento, abrindo espaço para que outros olhares se constituam na reflexão sobre o corpo. É nesse campo, inclusive, que se situam as recentes teorias do corpo, que foram objeto de meus estudos, e minha própria pesquisa.

Ainda que aparentemente díspares, tais elementos servem para construir um rápido quadro das representações sobre o corpo que circulam na contemporaneidade. Em que medida ele dialoga com as observações levantadas em campo e na bibliografia em minha pesquisa? Qual o lugar da educação corporal na formação da *pessoa*?

Assim, encerro a reflexão no lugar de onde a comecei. Foram esses os elementos que saltaram aos meus olhos, tornando-se uma das razões para a formulação do projeto de mestrado há alguns anos atrás, cujos resultados estão em apresentação neste texto. Em relação aos grupos observados, no caso do aprendizado de *técnicas corporais* ligadas ao trabalho agrícola, por exemplo, vale a reflexão de Marcel Mauss (2003) quando afirma que, muitas vezes, tais técnicas são percebidas por seu autor como um ato de ordem mecânica. Ou seja, esses conhecimentos, essa educação corporal se torna subterrânea, escondida atrás de hábitos e padrões de movimento que estão profundamente apropriados pelos corpos, de tal modo que não são sequer reconhecidas como parte da educação a ser dada aos filhos, ou como um “patrimônio” cultural do indivíduo ou comunitário. A cultura corporal desses grupos é, simplesmente; *está*, no momento e nas formas em que se apresenta no presente para aqueles que a produzem e para aqueles que a observam, como foi meu caso. A presença de um Outro, ou de uma Outra, como a pesquisadora, “estrangeira” ao local, tornou-se até um estímulo para o estranhamento, a desnaturalização desses conhecimentos. Entretanto e mais que isso, cotejar as observações da pesquisa e esses elementos da sociedade contemporânea na relação com o corpo, alerta para a imposição de contextos, idéias, padrões culturais no processo de educação corporal que, também, por vezes subterraneamente, apontam para um projeto de *pessoa* contemporâneo. Resta perguntar para qual projeto de ser humano apontaria uma educação corporal nos

termos acima apresentados (nas esferas da educação formal, da mídia e do pensamento acadêmico) e qual mundo em comum a ser partilhado ela constrói ou desconstrói. Menos do que trazer para a consciência os próprios processos de educação corporal que pressupõem trajetórias inconscientes, interessa trazer à consciência, sim, tais projetos que se sobrepõem, justapõem e impõem sobre os diferentes grupos da sociedade.

Os grupos observados estão imersos nessa sociedade, sob o contexto levantado nos últimos parágrafos, porém, diferentemente da idéia de uma *pessoa* formada pela segregação entre mente e corpo ou pela fabricação de uma aparência corporal, a *construção da pessoa* se deu num processo complexo de sínteses, espelhamentos e elaborações, a partir do trânsito de padrões corporais entre corpo-ambiente e entre corpo-corpo, pautado na *experiência*.

Para reatar os fios: parece-me haver uma circularidade entre essa tríade de conceitos. Os *modos de ser, estar e atribuir sentidos à experiência* são os fios que tramam o tecido, os diferentes *textos* que compõem a cultura desses grupos (GEERTZ, 1989, 1998). Tal cultura corporal, ou, em outras palavras, tais *textos*, mais ou menos estáveis, delimitam o universo no qual se dão os processos de educação corporal, aqui entendidos como os processos de trânsito de padrões corporais e de ações corporais (GREINER, 2005; KATZ, 2005) entre as gerações. Esses processos ocorrem desde a gestação até a vida adulta, anterior, paralela e simultaneamente à educação escolar, portanto não se tratou de repensar ou reformular o conceito ou a disciplina da educação física na escola. Dediquei-me a pensar o enraizamento corporal de toda a formação do indivíduo (percepção corporal e de um eu, padrões de movimento, ações, reflexão) e sua atuação no mundo.

Nesse contexto também emerge o conceito de memória corporal. Propus, como apresentei anteriormente, tal combinação entre memória e corpo, como maneira de redimensionar a idéia, já constituída historicamente, de memória por meio do enraizamento corporal da experiência. Os elementos de uma cultura não são estabilizados e transformados em memória apenas por processos mentais ou por sua utilização na oralidade ou ainda pelos registros em diferentes suportes. Os elementos de uma cultura são primeiramente experimentados, registrados e sobrevivem, são relidos ou descartados **pelo corpo**; são aquelas *informações, experiências tornadas corpo* (KATZ, 2005). Desse ponto de vista, a memória

corporal é uma manifestação da dinâmica entre estabilidade e instabilidade dos repertórios que compõem uma cultura, que define, ao longo dessa educação corporal, o que “permanece” e o que se perde com o passar do tempo. O corpo, com seus condicionamentos e singularidades, é seu suporte. Ou seja, a memória corporal historiciza o conceito de educação corporal e de cultura corporal, ela manifesta os traços (compostos de “lembança” e esquecimento) mantidos e revela aqueles descartados pelo grupo e ao longo do tempo. E, finalizando o círculo vicioso, há traços manifestos dessa memória, porque há a formação de uma cultura corporal, pela existência dos trânsitos de padrões corporais, de ação e reflexão, que se estabilizam, precária e temporariamente. Portanto, desse ponto de vista, concluo, como aponte no projeto de pesquisa, que é no processo de educação corporal que se dá a *construção da pessoa* (MAUSS, 2003; BRANDÃO, 1986) e a *pessoa*, assim constituída, é o corpo.

Por fim, durante esses três anos de estudo e especialmente durante a escrita, ficou clara a existência de um leque de possibilidades de pesquisa no interior de minha pesquisa: um recorte sobre o repertório corporal de um dos dois grupos estudados, um estudo detido sobre as práticas religiosas em Praia Grande, o estudo mais aprofundado dessa “corp-oralidade” observada em Brotas, e ainda tantos temas tangentes à investigação, que ao longo do texto foram pontuados como impossíveis de serem tratados numa pesquisa que tentou se manter focada no tema da educação corporal. O próprio eixo da investigação, qual seja, a formulação de um conceito de educação corporal e a discussão dos impactos da compreensão da idéia da experiência corporal e de uma memória corporal como base da formação do sujeito, ainda me parece merecer dedicação e estudos para que se compreendam profundamente seus impactos sobre teorias e práticas da Educação, da Antropologia ou de áreas como as Teorias do Conhecimento. Nesse sentido, durante a escrita, ainda outros aspectos emergiram, explicitando inclusive para mim a pertinência desse campo de estudos na sociedade contemporânea: os agenciamentos que têm atravessado o corpo numa sociedade de consumo, o investimento do capital e do poder sobre o corpo, num estado que passa da administração territorial para a administração das populações, como mencionam Foucault (1994), Pélbart (2003).

Essas percepções revelaram perspectivas frutíferas para a continuidade de minha trajetória acadêmica.

A educação corporal se constituiu como espaço centrado no indivíduo, que engendra a formação da *pessoa* pela sua interação com o espaço e entre gerações. A cultura corporal aparece como uma resultante da dimensão temporal, como fruto da estabilização relativa de modos de ser e estar no mundo ao longo do tempo. O campo de estudos do corpo e suas relações com a educação e a cultura humanas, apesar de complexo e, por vezes, evanescente, fugidio, parece ser o centro de preocupações que ainda me ocuparão por longo tempo.

No interior da sociedade contemporânea, os grupos observados foram para mim a imagem das margens, dos elementos que não estão necessariamente adequados aos projetos políticos e econômicos impostos por uma minoria dominante e que, imersos nessa sociedade e no fluxo das experiências de seu grupo, engendram similaridades e singularidades com tal sociedade na busca da felicidade plausível, da sobrevivência possível.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. SP: Martins Fontes, 2003.
- AGAMBEM, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. BH: Editora da UFMG, 2002.
- ANDRADE, Mário de. *Danças Dramáticas do Brasil*. SP: Itatiaia, 1982.
- _____. *Dicionário Musical Brasileiro*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; Brasília: MinC; SP: EDUSP/Instituto de Estudos Brasileiros da USP, 1989.
- ANDRADE, Tânia (org.). *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. SP: IMESP, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. SP: Editora Perspectiva, 1979.
- _____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, RJ : Forense-Universitária, 1981.
- BARTHES, Roland. *A Câmera Clara: nota sobre a fotografia*. RJ: Nova Fronteira, 1984.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *Comunidade*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2003.
- BENJAMIM, Walter. *Obras Escolhidas I: Magia e técnica. Arte e Política*. SP: Brasiliense, 1994.
- _____. *Reflexões: A criança, o brinquedo, a educação*. SP: Summus, 1984.
- BERTAZZO, Ivaldo. *Espaço e Corpo*. SP: SESC, 2004.
- BÉZIER, M.M. & HUSINGLE, Y. *O Bebê e a Coordenação Motora*. SP: Summus Editorial, 1994.
- BIÃO, Armindo (org.). *Temas em Contemporaneidade, Imaginário e Teatralidade*. SP: Annablume, 2000.
- BLACKBURN, Simon. *Oxford Dictionary of Philosophy*. NY: Oxford University Press, 1996.
- BLACKING, John(org.). *The Anthropology of the Body*. London, New York and San Francisco: Academic Press, 1977. Cap.1: Towards an Anthropology of the Body, p.01-27.
- BONDÍA, Jorge Larrosa. *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*.

Revista Brasileira de Educação (Rio de Janeiro), 2002, n.19, p.20-28.

BONFITTO, Matteo. *O Ator Compositor*. SP: Ed. Perspectiva, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e espaços nos mundos rurais. *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais* (Campinas), 2007, n.1, p.37-62.

_____. Escrito com o olho – anotações de um itinerário sobre imagens e fotos entre palavras e idéias. In MARTINS, J.S., ECKERT, C. & NOVAES, S.C. (org.). *O Imaginário e o Poético nas Ciências Sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.157-183.

_____. *Educação Popular e Cidadania*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. *O Afeto da Terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis*. SP: Editora da UNICAMP, 1999.

_____. *A Cultura na Rua*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
Introdução: Anúncio e Cap.01: Folia, festa, procissão e romaria, p.07-42.
Cap.06: Dançar pelo morto – uma dança votiva por alma de mortos entre moradores e sitiantes de São Paulo, p.187-219.

_____. *Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. SP: Editora Brasiliense, 1986.

_____. *Repensando a Pesquisa Participante*. SP: Brasiliense, 1985. Cap.10: A participação da pesquisa no trabalho popular, p.223-252.

_____. *Deus Te Salve: casa santa – rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. RJ: Funarte, 1979.

_____. *O Divino, O Santo e A Senhora*. RJ: Ministério da Educação e Cultura/Funarte, 1978.

CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito – estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. RJ: José Olympio Editora, 1964.

CARNEIRO, Edson. *Antologia do Negro Brasileiro*. RJ: Ediouro, s/d.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre), 2001, ano 7, n. 15, p.107-147.

_____. O lugar da cultura tradicional na sociedade

- moderna. *O Percevejo: Revista de teatro, crítica e estética* (Rio de Janeiro), 2000, ano7, no.8, p.19-40.
- CARVALHO, José Sérgio F. Educação e experiência estética: “valor” social ou sentido público? Público, privado e social. *Revista Sala Preta* (São Paulo), 2007, no.7, p.83-90.
- COELHO, Jacinto do Prado. *Dicionário de Literatura (vol.1)*. RJ: C.B.P., 1969.
- COURTNEY, Richard. *Jogo, Teatro e Pensamento*. SP: Ed. Perspectiva, 1980.
- CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. RJ: Ed. Nova Fronteira, 1997.
- DAMÁSIO, António. *O Mistério da Consciência*, SP: Cia. das Letras, 2000. Apêndice, p.401-423.
- DAWSEY, John. Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de Campo* (São Paulo), 2005, ano 14, no.13, p.163-176.
- DAWSEY, John. O teatro dos ‘bóias-frias’: repensando a antropologia da performance. *Revista Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre), 2005, ano 11, no.24, p.15-34.
- DENYS-STRUYF, Godelieve. *Cadeias Musculares e Articulares: o método G.D.S.* São Paulo: Summus, 1995.
- DESGRANGES, Flávio. *A Pedagogia do Espectador*. SP: Hucitec, 2003.
- _____. O Teatro do Sem Jeito Manda Lembranças, in KRAMER, S. & LEITE, M.I. (org.). *Infância e Produção Cultural*, SP: Papirus, 1996.
- DIAS, Marina Célia Moraes. Corpo e construção do conhecimento: uma reflexão para a educação infantil. *Revista Paulista de Educação Física* (São Paulo), 1996, supl.2, p.13-15.
- _____. *Saberes Essenciais ao Educador de Primeira Infância*. SP: FE-USP, 1983. Tese de Doutorado.
- DUARTE, Luiz Fernando. *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. RJ: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986. Cap.2: A construção social da pessoa moderna, p.35-58.
- EKMAN, Paul. Biological and cultural contributions to body and facial movement. In: BLACKING, John(org.). *The Anthropology of the Body*. London, New York and San Francisco: Academic Press, 1977, p.39-84.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua*

- Portuguesa. RJ: Ed. Nova Fronteira S.A., 1986.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. RJ: Editora Paz e Terra, 2000.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1994. Cap.1: Os Corpos Dóceis, p.117-142; Cap.2: Os recursos para o bom adestramento; p.143-161.
- Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo. Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo Praia Grande (RTC), São Paulo: maio de 2002.
- _____. Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo Brotas (RTC), São Paulo: novembro de 2004.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. SP: Ed. Perspectiva, 1999. Introdução/Cap.1: Origem, original, tradição, p.01-25; Cap.2: Alegoria, morte, modernidade, p.25-54.
- GEBAUER, G. & WULF, C. *Mimese na Cultura: agir social, rituais e jogos, produções estéticas*. SP: Annablume, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. RJ: Editora LTC, 1989.
- _____. *O Papel da Cultura nas Ciências Sociais*. POA: Editorial Villa Matha Ltda., 1980. Cap.1: Transição para a Humanidade.
- _____. *Negara: O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difel, 1991. Cap.4: Afirmação Política: Espetáculo e Cerimônia, p.127-152.
- _____. *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 1998. Cap.1: Mistura de Gêneros: A Reconfiguração do Pensamento Social, p.33-56; Cap.3: “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico, p.85-107.
- GIL, José. *Movimento Total: o corpo e a dança*, SP: Iluminuras, 2004. Cap.4: O Gesto e o Sentido, p.85-105.
- _____. Abrir o Corpo. In: FONSECA, T.M.G. & ENGELMAN, S. (org.). *Corpo, Arte e Clínica*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 13-28.
- GODOLPHIM, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes Antropológicos (Porto Alegre)*, 1995, ano1, no.2, p.161-185.
- GOMES, Núbia P. M. & PEREIRA, Edmilson A. *Negras Raízes Mineiras: os Arturos*. BH: Mazza Edições, 2000. Cap.2: Metodologia, p.28-50. Cap.7: A Dança, p.405-420.
- GREINER, C. *O Corpo – pistas para estudos indisciplinados*. SP: Annablume,

2005.

-
- _____. A diáspora do corpo em crise: do teatro japonês aos novos processos de comunicação do ator contemporâneo, *Sala Preta: Revista do Departamento de Artes Cênicas – ECA-USP (São Paulo)*, 2002, no.2, p.103-116.
- GUINSBURG, Jacó. *Da cena em cena: ensaios de teatro*. SP: Perspectiva, 2001. Cap.1: A idéia de teatro.
- GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade* (Rio de Janeiro), 1985, n.12, p.22-54.
- GURAN, Milton. A “fotografia eficiente” e as Ciências Sociais. In: ARCHUTTI, L.E.R. (org.). *Ensaio (sobre o) fotográfico*. Porto Alegre: Unidade, 1998, p.87-102.
- GUTERRES, Liliane. *La Gente de Ansina: performance, tradição e modernidade no carnaval da “Comparsa de Negros e Lubolos Sinfonia de Ansina” em Montevideo/Uruguai*. Porto Alegre: Depto. de Antropologia Social, UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tese de Doutorado. 2003. Parte 1: Entre Comparsas e Candombes, p.10-33.
- HAAG, Carlos. Quase pretos, quase brancos: entrevista com Lilia Moritz Schwarcz. *Revista Pesquisa FAPESP (São Paulo)*, abril de 2007, n.134, p.10-15.
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. RJ: Paz e Terra, 1974. Cap.1: Estrutura da vida cotidiana, p.17-41.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Tentativas de Mitologia*, SP: Ed. Perspectiva, 1979. Cap.5: Tradição e Transição, p.125-140.
- HOBBSBAWN, E. & RANGER, T. *A Invenção das Tradições*. RJ: Editora Paz e Terra, 1984. Introdução: A invenção das tradições, p.1-25.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens – o jogo como elemento da cultura*. SP: EDUSP e Editora Perspectiva, 1971.
- HUXLEY, Francis. The body and the play within the play. In: BLACKING, John(org.),. *The Anthropology of the Body*. London, New York and San Francisco: Academic Press, 1977, P.29-38.
- JOHNSON, M. & LAKOFF, G. *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, Basic Books, 1999. Cap.25: Philosophy in the Flesh, p.551-568.
- LAKOFF, George e JOHNSON, Mark. *Metáforas da Vida Cotidiana*, São Paulo: Educ, 2002.

- KATZ, Helena. *Um, dois, três. A dança é o pensamento do corpo*. BH: FID Editorial/Helena Katz, 2005.
- LABAN, Rudolf. *O Domínio do Movimento*. SP: Summus Editorial, 1978.
- LEHMANN, Hans-Thies. Teatro pós-dramático e teatro político. *Sala Preta: Revista do Departamento de Artes Cênicas – ECA-USP (São Paulo)*, 2003, no.3, p.9-19.
- LIMA & SILVA, P.P. de [et al]. *Dicionário Brasileiro de Ciências Ambientais*. RJ: Thex Editora, 2002.
- LYOTARD, Jean-Francois. The Tooth, the Palm. In: MURRAY, Tjimothy. *Mimesis, Masochism & Mime*. Ann Arbor/University Of Michigan Press, 1997, p.289-300.
- MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia* (São Paulo), 1991, vol.34, p.197-221.
- MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e Tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. SP: Pioneira, 1975. Cap.5: A valorização da escola e do trabalho no meio rural, p.83-102.
- MARTINS, Leda. Performances do tempo e da memória: os congados. O *Percevejo: Revista de Teatro, Crítica e Estética da UNIRIO (Rio de Janeiro)*, 2003, ano 11, no.12, p.68-83.
- MATURANA, H. & VARELA, F. *A Árvore do Conhecimento*. SP: Palas Athena, 2001.
- MAUSS, Marcel. *Manual de Etnografia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. Cap.1: Cuestiones preliminares, p.21-25. Cap.2: Métodos de observación, p.29-39. Cap. 3: Morfologia social, p. 41-47. Cap. 5: Estética, p. 117-128.
- _____. *Sociologia e Antropologia*. SP: Cosac&Naif, 2003. Quinta parte: Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu, p.369-397. Sexta parte: As técnicas corporais, p.399-422.
- _____. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. SP: Editora Perspectiva, 1979.
- _____. *Cultura y Compromiso: estudios sobre la ruptura generacional*. Argentina: Granuca editor, 1971.
- MELLO, Sylvia Leser & FREIRE, Madalena. *Relatos da (com)vivência: crianças*

e mulheres da Vila Helena nas famílias e na escola. *Cadernos de Pesquisa (São Paulo)*, fev.1986, no.56, p.82-105.

MENESES, Ulpiano T. B. Rumo a uma “história visual”. In: MARTINS, J.S., ECKERT, C. & NOVAES, S.C. (org.). *O Imaginário e o Poético nas Ciências Sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.33-56.

_____. A paisagem como fato cultural. In: YÁZIGI, Eduardo (org.). *Turismo e Paisagem*. SP: Contexto, 2002, p.29-64.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. SP: Martins Fontes, 1999. Prefácio/Introdução: Os prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos, p.01 a 99; Primeira Parte: O corpo, p.111 a 270.

_____. *Os Pensadores: Texto sobre Estética*, SP: Ed. Abril, 1980. Cap.1: O olho e o espírito, p.85-111.

MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: a magia na umbanda*. RJ: Edições Graal, 1985. Cap.3: Da fraqueza do corpo à força dos espíritos, p.161 a 173.

MOREIRA, Ana Angélica Albano. *O Espaço do Desenho: a educação do educador*. São Paulo: Instituto de Psicologia da USP, 1983. Dissertação de mestrado.

NOVAES, Sylvia Ciuby. O uso da imagem na antropologia. In: SAMAIN, Etienne (org.). *O Fotográfico*. SP: Hucitec, 1998, p.114-118.

O'DWYER, Eliane C. Territórios Negros na Amazônia: práticas culturais, espaço memorial e representação cosmológicas. In: WOORTMAN, E. (org.). *Significados da Terra*. Brasília: Ed. UnB, 2004, p.181-207.

PAVIS, Patrice. *Dicionário de Teatro*. SP: Perspectiva, 1999.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica. *Revista Sala Preta*. (São Paulo), 2007, no.07, p.57-65.

_____. *Vida Capital – ensaios de biopolítica*. SP: Editora Iluminuras, 2003.

PIAGET, Jean. *O Juízo Moral na Criança*. SP: Summus Editorial, 1994. Cap.4: As regras do jogo, p.23-91.

PRADO, Regina. *Todo Ano Tem: as festas na estrutura social camponesa*. São Luís: EDUFMA, 2007. Introdução/Parte I: Da festa acolhida à festa como domínio, p.21 a 129.

PUPO, Maria Lúcia. Para Desembaraçar os fios. *Revista Educação e*

Realidade (Porto Alegre), 2006, vol.30, p.217-228.

_____. *Entre o Mediterrâneo e o Atlântico: uma aventura teatral*. SP: Perspectiva: Capes-SP: FAPESP-SP, 2005.

_____. O Lúdico e a Construção do Sentido. In *Sala Preta: Revista do Depto. de Artes Cênicas da ECA-USP* (São Paulo), 2001, ano1, n.01, p.181-186.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. A dança de São Gonçallo, fator de homogenização social numa comunidade no interior da Bahia. *Revista de Antropologia* (São Paulo), 1958, vol.06, no.1, p.39-52.

_____. *Variações Sobre a Técnica de Gravador no Registro da Informação Viva*. SP: FFLCH-USP, Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 1983. Cap. : Das entrevistas e sua transcrição, p.

RODRIGUES, Graziela. *Bailarino, Pesquisador, Intérprete*. RJ: MinC, FUNARTE, 1997.

SAMAIN, Etienne. Por uma antropologia da comunicação: Gregory Bateson. In: MARTINS, J.S., ECKERT, C. & NOVAES, S.C. (org.). *O Imaginário e o Poético nas Ciências Sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.129-156.

SANCHES, F. J.B. *Identidade e Conflito: a construção política dos "remanescentes de quilombo" do Vale do Ribeira*. São Paulo: FFLCH-USP, 2004. Dissertação de Mestrado.

SCHECHNER, Richard. *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1985. Cap.1: Points of contact between anthropological and theatrical thought, p.03-33.

_____. O que é performance? *O Percevejo – Revista de Teatro, Crítica e Estética da UNIRIO (Rio de Janeiro)*, 2003, ano 11, no.12, p.25-50.

SCHWARCZ, L.M. & REIS, L.V.S. (org.). *Negras Imagens*. SP: EDUSP: Estação Ciência, 1996.

SILVA, Franklin Leopoldo e. O mundo vazio : sobre a ausência da política no contexto contemporâneo, in SILVA, Doris Accioly; MARRACH, Sonia Alem (Orgs.). *Maurício Tragtenberg : uma vida para as ciências humanas*, São Paulo : UNESP, 2001, p.239-250.

SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia – trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: FFLCH-USP, 1998. Tese de Doutorado em Antropologia Social.

- _____. *Orixás da Metrópole*. RJ: Vozes, 1995. Cap.4: A estrutura ritual do candomblé: rotinização do rito, p.119-163.
- SODRÉ, Muniz. Corporalidade e Liturgia Negra. *Rev.do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Rio de Janeiro)*, 1997, no.25, p.29-33.
- _____. *Terreiro e Cidade: a forma social negro-brasileira*, Petrópolis: Vozes, 1988.
- TATIT, Luiz. Corpo na semiótica e nas artes. In SILVA, I.A. *Corpo e Sentido*. SP: Ed. UNESP, 1996, p.197-210.
- TAUSSIG, M. *Mimesis and Alterity*. NY: Routledge, 1993. Cap.4: The Golden Bough: the magic of mimesis, p.44-58. Cap. 5: The Golden Army: the organization of mimesis, p.59-69.
- _____. *Cultura do Terror: espaço da morte na Amazônia. Religião e Sociedade (Rio de Janeiro)*, nov. 1983, n.10, p. 49-64.
- THIOLLENT, Michel. *Metodologia da Pesquisa-ação*. SP:Cortez, 1985.
- TOLSTÓI, Leon. *O que é a Arte?* SP: Experimento, 1994.
- TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, e drama: um ensaio em Antropologia da Experiência. *Cadernos de Campo (São Paulo)*, 2005, ano 14, n.13, p. 177-186.
- _____. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974. Cap.3: Liminalidade e communitas, p.116-159.
- VARELA, Francisco. *A Mente Incorporada*. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- VIANNA, Klauss. *A Dança*. SP: Summus Editorial, 2005.
- VIEIRA, Jorge de Albuquerque. *Teoria do Conhecimento e Arte – formas de conhecimento: arte e ciência uma visão a partir da complexidade*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006.
- WOORTMAN, Ellen F. *Herdeiros, Parentes e Compadres*. SP/Brasília: Hucitec/Edunb, 1995. Primeira Parte: Teorias do campesinato e teorias do parentesco, p.01-93.
- _____. O Sítio Camponês. In: Anuário Antropológico/81. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p.164-203.
- ZALUAR. Alba. “Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas”.

Primeira versão apresentada na reunião da ANPOCS, 1984.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, Recepção, Leitura*. SP: Cosac Naif, 2007.

_____. *A Letra e a Voz: a "literatura" medieval*. SP: Companhia das Letras, 1993. Cap.11: A Performance, p.219-239.

Textos da internet

ARTE, CORPO E SUBJETIVIDADE: experiência estética e Pedagogia.
Revista Digital Art&, 2006, ano IV, n.5. Nota: FARINA, Cynthia (autor).
Disponível em: www.revista.art.br. Acesso: janeiro de 2007.

A AUTO-FORMAÇÃO NO DECURSO DA VIDA. Portal dos Fóruns de
Educação de Jovens e Adultos: 2002. Disponível em: www.cetrans.com.br.
Nota: PINEAU, Gastón (autor). Acesso: outubro de 2003.

Vídeo

AÇÃOLHAR: quilombo jovem. Realização: Juliana Pacheco, Paula Furlam,
Adolescentes do Quilombo Brotas. São Paulo: PAC/Secretaria do Estado da
Cultura, 2007, 15 minutos.

OLHARES Cruzados: o Vale do Ribeira segundo seus habitantes. Direção:
Paulo Baroukh. Coordenação: João Paulo Capobianco. São Paulo: ISA –
Instituto Sócio Ambiental, 1998, 34 minutos.

MULHERES quilombolas mantêm antiga tradição de viver em harmonia com a
natureza. Reportagem: Luciana Julião. São Paulo: TV Cultura/Repórter Eco,
05-02-2006.

QUILOMBOS Vivos. Direção: Arianne Porto e Denise Monson. São Paulo, 2006,
52 minutos.

SARANDIRA: memórias de um lugar. Direção: Eduardo Leão. Produção: UFJF
– Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2006, 13 minutos.

SEMENTES da Memória. Direção: Paulo Carrano. Produção: Grupo de
Pesquisa Observatório Jovem - Quilombo São José/Programa de Pós-
Graduação em Educação/UFF – Universidade Federal Fluminense, Rio de
Janeiro, 2006, 46 minutos.

ÍNDICE DE IMAGENS

ENSAIO FOTOGRÁFICO PRAIA GRANDE

Página 26	Foto 1 – Vista do porto de Praia Grande Foto 2 – Vista lateral do terreiro e uma construção nas terras de Dona Iracema e Sr. Manoel
Página 27	Foto 3 – Barco durante a procissão de Nossa Senhora do Livramento. Estão remando: Sr. Dito Cordeiro (atrás) e Lázaro (frente). Dez./2007 Foto 4 – Barco com parte da comitiva e Bandeira do Divino. Jul./2008 Foto 5 – Sr. Ubiratan e Ana Cláudia
Página 28	Fotos 6, 7 e 8 – Diferentes ângulos de Luciene (filha de Dona Iracema e Sr. Manoel) escolhendo feijão em sua casa
Página 29	Fotos 9, 10 e 11 – Diferentes ângulos de Dona Dejour abanando o arroz em seu terreiro
Página 30	Foto 12 – Sr. Antônio com sanfona na casa de Dona Iracema e Sr. Manoel Foto 13 – Sr. Manoel com violão em sua casa Foto 14 – Sr. Deolindo com sanfona em sua casa
Página 31	Foto 15 – Barquinha no porto de Taquaruvira (Rio Ribeira do Iguaçu) Foto 16 – Dona Clotilde (Tia Tide) e Dona Antônio na barquinha (esquerda para direita). Dez./2007 Foto 17 – Dona Conceição (primeiro plano) e Dona Antônio na Barquinha. Dez./2007 Foto 18 – Detalhe das mãos
Página 32	Foto 19 – Altar para São Gonçalo com Tia Tide de costas. Jul./2008 Foto 20 – Mestres de romaria (Sr. Antônio e Sr. José Cordeiro, da esquerda para a direita). Jul./2008 Foto 21 – Salão da dança. Da esquerda para a direita: Tia Tide, Dona Conceição, Dona Marina, Sr. Antônio e Sr. José Cordeiro. Jul./2008

ENSAIO FOTOGRÁFICO BROTAS

- Página 104**
- Foto 22 – Vários moradores. No centro, Dona Ana Tereza (Tia Aninha), usando bengala e lenço na cabeça
- Foto 23 – Detalhe de pés na sala
- Foto 24 – Da esquerda para a direita: Dona Ana Tercília, Jaciene (Ciene), Rosemeire (Rose)
- Página 105**
- Foto 25 – Vários moradores ao lado da casinha que recebe visitantes (preparativos para festa em comemoração ao lançamento do livro. Dez.2007)
- Foto 26 – Dona Ana Maria
- Foto 27 – Sr. Manoel
- Página 106**
- Foto 28 – Jonatan e Amanda em frente a casinha
- Foto 29 – Amanda e brinquedo
- Foto 30 – Detalhe dos pés de Amanda
- Página 107**
- Foto 31 – Várias crianças do Sítio Brotas
- Foto 32 – Da esquerda para direita: Cadu e Matheus
- Página 108**
- Foto 33 – Jonatan na festa junina. Jun./2007
- Foto 34 – Quadrilha da festa junina. Jun./2007
- Foto 35 – Jovens na festa junina. Jun./2007
- Página 109**
- Foto 36 – Tambores e fogueira na festa do Sítio Brotas e Grupo Baobá. Jun./2008
- Foto 37 – Moradores e visitantes em barrquinha da festa. Jun./2008
- Foto 38 – Manoel e Elvis trabalhando na festa junina. Jun./2007

* Foi autorizada a utilização de todas as imagens (fotográficas e audiovisuais) para fins didáticos e acadêmicos por ambas as comunidades.

ANEXO

Esse vídeo, intitulado *Construir corpos, tecer histórias – imagens de uma pesquisa*, é um dos resultados da presente pesquisa e foi produzido com as imagens recolhidas nas viagens de campo nas duas comunidades pela própria pesquisadora e por João Paulo de Almeida, morador de Praia Grande (Iporanga-SP). O DVD foi montado por Marina Bastos.