



UNIVERSIDADE DO  
ESTADO DA BAHIA

UNEB - UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA  
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO/CAMPUS I  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E  
CONTEMPORANEIDADE - PPGEDUC



MARCUS VINICIUS ARAÚJO ÁVILA

**CORPORALIDADES E MEMÓRIA LÚDICA:** um estudo  
sobre educação e expressões culturais numa comunidade  
negra rural da Bahia



SALVADOR-BAHIA

2015

MARCUS VINICIUS ARAÚJO ÁVILA

**CORPORALIDADES E MEMÓRIA LÚDICA:** um estudo  
sobre educação e expressões culturais numa comunidade  
negra rural da Bahia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade –PPGEduC da Universidade do Estado da Bahia, no âmbito da Linha de Pesquisa II – Processos Civilizatórios- Educação, Memória e Pluralidade Cultural, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação e Contemporaneidade

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Livia Alessandra Fialho da Costa

**SALVADOR-BAHIA**

**2015**

Ficha Catalográfica elaborada pelo CDI/UNEB  
BIBLIOTECÁRIA Hildete Santos Pita Costa/CRB737-5

**A958**

Ávila, Marcus Vinicius Araújo  
Corporalidades e Memória Lúdica: Um estudo sobre  
educação e expressões culturais numa comunidade negra  
rural na Bahia/ Marcus Vinicius Araújo Ávila. Salvador – 2015.  
204 f. : il.

Orientadora Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Livia Alessandra Fialho da Costa.  
Dissertação (Mestrado)- Universidade do Estado da Bahia  
Faculdade de Educação. Programa de Pós Graduação em Educação  
e Contemporaneidade

1. Educação – não formal 2.Corporalidades 3.Memória Lúdica  
4. Comunidade Rural.  
I Título.

**CDD 370.1**

Autorizo a reprodução parcial ou total dessa dissertação para fins  
acadêmicos, desde que seja citada a fonte.

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

### **CORPORALIDADES E MEMÓRIA LÚDICA: UM ESTUDO SOBRE EDUCAÇÃO E EXPRESSÕES CULTURAIS NUMA COMUNIDADE NEGRA RURAL DA BAHIA**

**MARCUS VINICIUS ARAÚJO ÁVILA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, em 22 de setembro de 2015, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, composta pela Banca Examinadora:



**Prof.ª Dra. Livia Alessandra Fialho da Costa**  
**Universidade do Estado da Bahia - Uneb**  
**Doutorado em Antropologia Social e Etnologia**  
**École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França**



**Prof. Dra. Elsa Lechner**  
**Universidade de Coimbra - UC**  
**Doutorado em Antropologia Social**  
**Universidade de Coimbra, UC, Portugal**



**Prof. Dr. Elizeu Clementino de Souza**  
**Universidade do Estado da Bahia - UNEB**  
**Doutorado em Educação**  
**Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil**

## AGRADECIMENTOS

A todos que participaram diretamente e indiretamente desta pesquisa. Ao professor Isaías Alves, a dona Damiana e seus familiares pela hospitalidade, especialmente seu Paulino, dona Celidalva, seu João Ariosvaldo, Selma e Careca.

A todos da Escola Estadual Bernardo Bispo dos Santos, na figura de seu diretor prof. Adelmário Oliveira.

À minha orientadora Prof<sup>a</sup> Dra. Livia Alessandra Fialho da Costa, pela sua exímia dedicação e competência. Personificação da deusa Atena, uma musa da sabedoria que conduz seus pupilos ao mundo da erudição, portanto, sua essência está presente em cada linha desta dissertação. Sem pele de arco-íris, seus olhos e sua fala exprimem uma luz impregnada de elegantes sutilezas, fundamentadas numa inteligência ímpar que contagia todos a sua volta. De fato, precisei fazer um *upgrade* nas minhas leituras e reflexões para circular neste mundo de conhecimentos relativizados, típicos da Aleteia dos antigos helenos. Muito obrigado, por me dar voz e me inserir nesta *Ágora*.

Aos conselhos dos professores Dr. Elizeu Clementino de Souza e da Dra. Elsa Lechner. Ao professor Dr. Luciano Costa Santos pela sua delicadeza e lucidez ímpar. Aos professores Dr. Alfredo Matta e a Dra. Celi Nelza Zulke Taffarel por reacenderem a minha perspectiva de vida, sobretudo na luta por um mundo melhor, mais justo e equânime, lembrando-me de quem eu sou, do útero que fui gerado.

Agradeço em especial a minha mãe e companheira Terezinha Araújo Ávila pelo seu exemplo de vida e militância.

Aos colegas de trabalho, na figura da professora Rebeca Vivas que me emprestou minutos ímpares de sua intelectualidade em conversas na sala dos professores.

Aos colegas de mestrado na figura de duas grandes amigas, irmãs em espírito, Laís Ribeiro Reis e Rosangela dos Santos Figueredo Dias.

Aos meus familiares, na figura da minha grande amiga-irmã Andrea Bittencourt Pizzani e de Mariva Oliveira dos Santos pela paciência e dedicação.

Sobretudo, ao Universo pela oportunidade de aprendizagem diante de todas as dificuldades, entraves, provas e situações problemas que enfrentei para concluir este trabalho.

## RESUMO

Este texto é fruto de um trabalho de pesquisa de campo com inspiração etnográfica realizada em sítios tradicionais negros e rurais, denominados em alguns estudos, de comunidades de quilombos ou quilombolas, mais precisamente nas comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa, localizadas no Vale do Jiquiriçá, no município de Valença, a cento e vinte oito km da capital Salvador. Durante noventa dias de convivência entre os meses de janeiro a abril de 2015, somando quatrocentos e cinquenta e três horas de observação participante buscando dar escuta as diferentes formas de expressão do corpo humano, foram realizadas anotações sistematizadas em categorias no diário de campo, participação em rodas de conversa, bem como foram abordadas em entrevistas cinquenta pessoas, sendo 25 do gênero masculino e vinte e cinco do gênero feminino, deste total 19 entrevistas formais, sendo três em arquivo de áudio e 21 em vídeo. O recorte do objeto deste estudo se fundamentou na inter-relação entre a corporeidade e a ludicidade, sobretudo no que se refere a memória lúdica diluída no corpo dos sujeitos desta pesquisa, que se configuram como uma arrumação familiar que foge aos padrões fundamentados nos laços de consanguinidade e celebram a vida mesclando trabalho e ludicidade num cordão de samba conhecido como Grupo Cultural Arguidá, por este motivo os denominamos de povo do Arguidá. Discutimos de que forma esses sujeitos constroem suas relações corporais com o espaço, a ludicidade, a festa e o trabalho, apoiados nos alicerces da etnografia pós-colonial. Os dados levantados foram analisados num debate retórico entre a base teórica desta pesquisa diante das realidades encontradas no campo, portanto o método de análise se estruturou no diálogo entre a tradição do pesquisador no materialismo histórico dialético diante da retórica descritiva enquanto método típico de análise das etnografias clássicas. Nossas observações apontaram para a compreensão de um modo inusitado de exercer corporeidade na busca do prazer, incorporando uma ludicidade expressa na alegria de viver apoiada no contato entre os corpos, determinando uma cosmovisão ensinada, sobretudo, nas casas-de-farinha. Constatamos que a memória lúdica do povo do Arguidá, como uma memória subterrânea, emerge no convívio e na relação entre os corpos, especialmente nos momentos festivos e nas apresentações e ensaios do Grupo Cultural Arguidá.

**Palavras-chave:** Educação não-formal; Corporalidades; Memória Lúdica; Comunidade Rural.

## ABSTRACT

This text is the result of a field research with ethnographic inspiration performed in black and traditional rural sites, called in some studies of quilombos communities, such as Tombador II and Bernardo de Lapa communities, located in the Valley Jiquiriçá in the city of Valença, 128 km from the capital Salvador. For ninety days living between the months of January to April 2015, totaling 453 hours of observation seeking to listen to the different forms of expression of the human body, notes were taken systematized into categories in the field diary, participation in conversation circles, 50 people were interviewed, 25 males and 25 females, of this total 19 formal interviews and 3 recorded in the audio file and 21 recorded in video format. The object of this study was based on the inter-relationship between corporeality and ludicity, especially with regard to diluted playful memory in the body of the subjects in this study, which are configured as a familiar storage fleeing the standards based on ties inbreeding and celebrate life mixing work and playfulness in a samba cord known as Grupo Cultural Arguidá, therefore we named them as Arguidá people. We discuss how these subjects build their bodily relations with the space, the playfulness, the party and work, supported the foundations of the post-colonial ethnography. The data collected were analyzed in a rhetorical debate between the theoretical basis of this research on the realities found in the field, so the method of analysis was structured upon a dialogue between the tradition of the researcher on historical dialectic materialism with the descriptive rhetoric while typical method of analysis of classic ethnographies. Our observations pointed to the understanding of an unusual way of exercising embodiment in pursuit of pleasure, incorporating a playfulness expression of the joy of living supported by the contact between the bodies, determining a cosmovision taught in manioc flour houses. We note that the playful memory of the Arguidá people, as an underground memory, which emerges in the interaction and the relationship between the bodies, especially on festive occasions and presentations of the Grupo Cultural Arguidá.

**Key words:** Non-formal Education; Corporalities; Playful Memory; Rural Community.

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

Imagem 1- Cordão do Grupo Cultural Arguidá .....	25
Imagem 2 - Ruínas da Igreja Nsa. Sra. dos Prazeres .....	41
Imagem 3 - Ponte da Amizade sobre o Rio Jiquiriçá.....	41
Imagem 4 - Casa de Sapé .....	46
Imagem 5 - Ponto de ônibus de gaiola de varas .....	46
Imagem 6 - Estrada do Jiquiriçá.....	51
Imagem 7 - Vista para o Vale do Jiquiriçá.....	51
Imagem 08 - Transporte público I .....	51
Imagem 09 - Transporte público II.....	51
Imagem 10 - Pé de cacau.....	52
Imagem 11 - Cachos de dendê colhidos.....	52
Imagem 12 - Casa verde .....	54
Imagem 13 - Varandinha da casa azul e amarela .....	54
Imagem 14 - Panelas na parede.....	55
Imagem 15 - Estética da sobreposição numa sala de estar .....	55
Imagem 16 - Cozinha dos fundos .....	56
Imagem 17 - Frente de casa .....	56
Imagem 18 - Casa de Farinha Familiar .....	56
Imagem 19 – Forno à lenha com torradeira inox elétrica .....	56
Imagem 20 – Escolas municipais do Jiquiriçá.....	57
Imagem 21 – Colégio Estadual Bernardo Bispo dos Santos .....	57
Imagem 22 – Sede atual do grupo Arguidá .....	58
Imagem 23 – Sede atual do grupo Arguidá.....	58
Imagem 24 - Grupo Arguidá na inauguração do colégio .....	58
Imagem 25 - O povo de Arguidá .....	58
Imagem 26 – Festa da Derradeira .....	72
Imagem 27 – Estandarte na Festa da Derradeira .....	91
Imagem 28 – Casa de Farinha.....	146
Imagem 29 – Criança brincando com a enxada .....	148
Imagem 30 – Arrancadura da mandioca .....	149
Imagem 31 – Transporte da mandioca .....	149
Imagem 32 – Raspagem da mandioca: botar .....	149
Imagem 33 – Raspagem da mandioca: tirar .....	149

## LISTA DE GRAVURAS E MAPAS

Mapa 01 – Capitânicas baianas .....	40
Gravura 01 – Tombador II do Jiquiriçá .....	43
Gravura 02 – Mapa das Comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa do Jiquiriçá.....	44
Gravura 03 – Caminhos para o Tombador II.....	50
Gravura 04 – Praça de Bernardo de Lapa .....	57
Gravura 05 – Esboço de árvore genealógica .....	59
Gravura 06 – Preto arco-íris .....	60
Gravura 07 – Árvore genealógica do povo do Arguidá.....	61
Gravura 08 – Mulher curvilínea sambando .....	82
Gravura 09 O corpo fala.....	112
Gravura 10 – Curvilínea .....	127
Gravura 11 – Torneada .....	128
Gravura 12 – Biotipos masculinos .....	130
Gravura 13 - Homem parrudo idoso que distribuía bênçãos no ônibus .....	132
Gravura 14 - A cobra que mama, imagem adaptada a partir de desenhos na <i>internet</i> .. .....	152
Gravura 15 – A escola e a casa de farinha .....	155

## LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1 – Síntese da pesquisa: mapa conceitual.....	21
Diagrama 2 – Etapas do processo de investigação.....	28
Diagrama 3 – Relação entre os sujeitos da pesquisa.....	33
Diagrama 4 – Formação étnica do Povo do Arguidá.....	45
Diagrama 5 – Estados da consciência por Ken Wilber.....	79
Diagrama 6 – Escala da consciência x resumo do corpo.....	111

## LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1 – Modos e meios.....	34
Quadro 2 - Geração e análise dos dados levantados.....	35
Quadro 3 - Geração dos dados e recursos audiovisuais utilizados .....	36
Quadro 4 – Produtos cultivados.....	53

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO I OS CAMINHOS PERCORRIDOS</b> .....	<b>26</b>
1.1 A construção metodológica da pesquisa.....	27
1.2 Etnografia .....	31
1.3 Recursos imagéticos, sonoros e combinados .....	35
1.4 Narrativas Biográficas .....	37
1.5 Uma breve história das comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa do Jiquiriçá .....	39
1.6 A origem étnica do povo do Arguidá.....	44
1.7 Quilombo ou Mocambo? .....	48
1.8 Um olhar de dentro da paisagem .....	50
1.9 Descrição dos sujeitos da pesquisa: O povo do Arguidá.....	58
<b>CAPÍTULO II O LÚDICO E A MEMÓRIA COMO PRINCÍPIOS CIVILIZATÓRIOS</b> ..	<b>62</b>
2.1 A ludicidade humana compreendida através do princípio de Eros .....	63
2.2 Da memória à memória lúdica .....	83
<b>CAPÍTULO III AS EXPRESSÕES DE CORPORALIDADES SUBJETIVAS E COLETIVAS</b> .....	<b>93</b>
3.1 Uma breve história do corpo .....	94
3.2 O corpo na ótica de Merleau-Ponty (1908-1961) .....	105
3.3 A corporeidade como expressão dos corpos .....	108
<b>CAPÍTULO IV O CORPO QUILOMBOLA: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE O TEMA</b> .....	<b>114</b>
4.1 Uma perspectiva retórica do corpo negro .....	115
4.2 O corpo negro num <i>Mocambo</i> : uma descrição das subjetividades corporais num ambiente rural.....	124
<b>CAPÍTULO V DA COMPREENSÃO DO CORPO NA EDUCAÇÃO À EDUCAÇÃO DE CORPO INTEIRO</b> .....	<b>133</b>
5.1 Educação dos corpos e as práticas corporais ao longo da história .....	133
5.2 Educação para emancipação dos corpos.....	138
5.3 A pedagogia da casa-de-farinha .....	146
5.3.1 Conversas de casa-de-farinha.....	151
<b>CAPÍTULO VI A EXPRESSÃO DO LÚDICO NO GRUPO CULTURAL ARGUIDÁ</b> .....	<b>156</b>

6.1 Apresentação .....	00:00
6.2 Uma entrevista, uma narrativa ou uma conversa? .....	01:37
6.3 A mandioca .....	11:25
6.4 A casa de farinha .....	11:46
6.5 A origem .....	12:16
6.6 A recriação .....	13:37
6.7 Depoimentos .....	16:55
6.8 A denúncia .....	18:11
6.9 Créditos e Agradecimentos .....	24:03
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>157</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>165</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>170</b>
APÊNDICE A: Desenhos feitos à mão no diário de campo.....	171
APÊNDICE B: Poemas e poesias produzidos durante a vivência em campo .....	184
APÊNDICE C: Transcrição dos fragmentos das entrevistas utilizadas no vídeo documentário do Capítulo VI: A expressão do lúdico no grupo cultural Arguidá.....	190
APÊNDICE D: <i>Selfie-video</i> - A caminhada de chegada ao Tombador II.....	199
APÊNDICE E: Etno-documentário – Transporte em pau de arara para o Tombador II.....	200
<b>ANEXOS .....</b>	<b>201</b>
ANEXO A: Cantigas do grupo Arguidá ou cantadas por eles.....	202
ANEXO B: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido .....	204
ANEXO C: Termo de autorização de uso de imagem, voz e nome.....	205

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surge a partir de uma série de vivências minhas, como professor de Educação Física, particularmente aquelas que motivam discussões no campo da corporeidade. O interesse pela construção teórica deste tema soma-se a militância pela inclusão dos grupos historicamente excluídos da sociedade, sobretudo, na luta pelo ensino de uma Educação Física emancipatória, no que se refere à apreensão da cultura corporal a partir de experiências e vivências críticas, o que me mobilizou a articular a imersão da docência com a da pesquisa. O estudo sobre comunidades tradicionais surgiu mais fortemente durante a elaboração de um seminário sobre a consciência negra no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA) no *campus* de Valença, quando se tornou evidente a quantidade de comunidades negras rurais da região do Baixo-Sul e a importância das diversas manifestações culturais típicas de regiões quilombolas no universo da cultura popular do município de Valença-Bahia.

Dessa forma, o contato com a manifestação cultural “Arguidá<sup>1</sup>”, com o grupo folclórico de mesmo nome e com região conhecida como Tombador II trouxe à tona a curiosidade de se conhecer um pouco mais sobre a vida das pessoas que vivem nessas comunidades, que por sua vez, guardam um grande número de descendentes de ex-escravos. Este contato preliminar suscitou muitos questionamentos, tais como: o que levaria pessoas a se agruparem no meio da Mata Atlântica, numa localidade tão distante da sede do município ou de outros vilarejos?

O que esse isolamento parcial deixou de legado no aspecto da corporeidade e da ludicidade dessas pessoas?

A partir de tantas dúvidas nasce a semente que deu origem a este texto, fruto de um olhar apoiado nos estudos etnográficos, combinando diversos instrumentos qualitativos de coleta de dados, visando delinear de que forma a memória lúdica dos membros da comunidade influencia nas suas concepções e expressões de corpo e de mundo. Concretamente, da observação da vida cotidiana e das suas manifestações de alegria, o olhar do pesquisador em Educação Física se voltou para os gestos e formas de expressões do lúdico dos sujeitos em questão, traçando uma

---

<sup>1</sup> Manifestação Cultural da região de Valença na Bahia, que retrata uma caminhada conduzindo um objeto de barro, o Alguidar, utensílio usado na casa de farinha para o beneficiamento da mandioca; da sede do município até a zona rural. (Blog do grupo ARGUIDÁ, acesso em outubro de 2014).

relação entre o corpo como elemento cultural e social, a ludicidade como princípio da busca pelo prazer e a memória lúdica como acervo vivo de experiências corporais vividas e aprendidas nas marcas registradas no corpo quilombola.

Entendemos a ludicidade como uma expressão da consciência diluída no corpo em busca de experiências prazerosas, e que a polissemia atribuída a palavra corpo na contemporaneidade revela esse como um demarcante importante nas relações humanas, sobretudo na compreensão das subjetividades. Já a memória lúdica nos traz a possibilidade de mergulhar no universo dessas relações, através de relatos, narrativas biográficas e lembranças de momentos alegres e festivos.

Vale ressaltar, que não pretendemos sugerir uma base epistemológica rígida entre os conceitos de corpo, ludicidade e memória lúdica, nem tampouco compreender a realidade à luz das teorias típicas livrescas. No entanto, pretendemos através deste trabalho, possibilitar pontos de vista ao leitor por meio do exercício de empatia do pesquisador em descrever e interpretar a realidade em sua volta a partir da aproximação das perspectivas dos membros da comunidade acerca das relações entre sua corporeidade e ludicidade expressas nos contextos sociais laborais, relacionais e comemorativos.

Após a década de 1990, uma série de pesquisas toma como objeto principal ou sujeitos, as comunidades tradicionais negras rurais, também denominadas em alguns estudos, de comunidades de quilombos ou quilombolas. Esta pesquisa segue esta tradição de estudos, sendo que o recorte fundamental que nos interessa trata da inter-relação entre a corporeidade e a ludicidade nas comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa. Os sítios deste estudo encontram-se nas proximidades do Rio Jiquiriçá, no município de Valença, Bahia, distante aproximadamente 128 km da capital Salvador. Sua população basicamente negra, provavelmente, foi formada pela miscigenação de descendentes de ex-escravos com nativos tupinambás que povoavam as margens do rio.

No cenário da contemporaneidade caracterizado pela dualidade entre a emergência de novas formas de se compreender o universo humano e pela coexistência de óticas pretéritas oriundas de culturas distintas, que resguardam traços de um passado próximo. O estudo no campo da memória lúdica em comunidades que trazem forte influência africana e indígena na sua concepção de corpo pode trazer muitos aspectos importantes no processo de construção de uma sociedade diversa, mais justa e que reaproxime o homem da natureza. Portanto, o

objeto de estudo deste trabalho, situa-se no campo da memória lúdica expressa na corporeidade comunitária.

De fato, um dos principais legados da Revolução Industrial foi o distanciamento entre o homem e a natureza, que implicou na redução da expressão da ludicidade nas sociedades industrializadas. O tempo livre das pessoas foi delimitado, demarcado ou mesmo quase extinto. As jornadas de trabalho, juntamente com o preenchimento do tempo vago das pessoas com atividades elaboradas, além de afastar o homem do ambiente natural, também o impediu de exercer plenamente o seu direito à ludicidade e em especial o direito ao ócio.

Por outro lado, as atividades de lazer passam a organizar o tempo livre das pessoas, conferindo a esse o caráter de uma mercadoria ou produto, atendendo as demandas mercadológicas do Capital. Então, o tempo livre usurpado passou a ser vendido à classe trabalhadora como atividades de lazer ou disfarçados de *hobbies*, sem respeitar as subjetividades, mercantilizando a relação entre o homem e a natureza.

A partir do século XIX e início do século XX, iniciou, portanto, a invasão demasiada do trabalho organizado, penetrando no campo da ludicidade, limitando as pessoas no que concebe a sua relação de prazer através da expressão da sua corporeidade. O universo do lúdico passa a ser restrito, especialmente na vida das pessoas que moram nos centros urbanos, que têm de pagar por momentos de prazer, ocupando o seu tempo livre com produtos da indústria de entretenimento, muitas vezes escondida sob o rótulo de indústria cultural, que aprisionam e direcionam a expressão lúdica humana num processo alienatório e perverso.

Por outro lado, numa comunidade tradicional, negra e rural, o universo lúdico está presente no cotidiano das pessoas de forma mais explícita. Nessas sociedades não industrializadas, o trabalho e o lazer estão concentrados na mesma área não dissociados. A jornada de trabalho em comunidades rurais autônomas, muitas vezes respeita o tempo individual, da mesma forma que também disponibiliza informalmente tempo para a realização de jogos, brincadeiras e folguedos na sua cadeia produtiva, bem como espaço relacional para a comunicação dos corpos, produzindo laços de afeto em momentos de ensino-aprendizagem. De certa forma, o universo lúdico nestes sítios permeia toda a vida comunitária, tornando-se um fator essencial para se compreender como se desenvolvem as relações humanas no campo da corporeidade e das expressões individuais e coletivas do lúdico.

O Pensamento Contemporâneo trouxe novas formas de se conceber e ler o mundo, mesmo a despeito da ideologia capitalista hegemônica, sem citar os traços do colonialismo eurocêntrico. Se de fato, a era da informação permite agilidade nos processos comunicacionais, em contrapartida, também fortalece as políticas neoliberais que tem assegurado à hegemonia do pensamento da classe dominante e de seus *modus operandis*. O modo de produção capitalista não somente aliena a classe trabalhadora, afastando o homem da sua natureza lúdica, bem como rejeita aspectos culturais de comunidades tradicionais, que apresentem formatos diferenciados de modos de viver baseados na construção de relações mais humanizadas entre o homem, a natureza, o corpo e a ludicidade, como direito a felicidade, reduzindo ou homogeneizando a expressão lúdica das manifestações culturais num produto conhecido como folclore. Apesar disso, muitos estudiosos têm buscado formas de reduzir a lacuna entre o homem, o meio natural e sua condição lúdica.

Nesse cenário, a escola tradicional tem funcionado como instituição de controle social e de propagação dos ideais e pensamentos da classe dominante, reafirmando aspectos arraigados na colonização como: o eurocentrismo, a estética do branqueamento, os dogmas judaico-cristãos e, sobretudo, o distanciamento do homem da sua natureza lúdica. A escolarização formal vem negando uma educação de corpo inteiro pautada na emancipação cultural dos filhos da classe trabalhadora e em especial rejeitando a cultura de grupos historicamente excluídos da sociedade. A memória lúdica constitui num instrumento pedagógico de extrema importância na construção das identidades dos sujeitos, bem como, na elaboração e reapropriação da cultura corporal baiana.

A educação formal brasileira ainda traz muito forte os traços da colonização europeia, como a reprodução do imaginário da cultura da classe dominante, sua ideologia e, sobretudo, os seus preconceitos. Dessa forma, muitos traços culturais dos grupos de origem africana e indígenas, sua cosmovisão foram, historicamente, deixados de lado especialmente no que se refere à representação da sua forma de ler o mundo, pensar, agir e construir conhecimento.

Não se basta adotar estratégias de uma educação pluricultural sem conhecer os nexos norteadores de processos não-formais de educação<sup>2</sup> das comunidades

---

<sup>2</sup> Entendemos por educação não-formal a partir da concepção da pesquisadora Maria da Glória Marcondes Gohn (2008, p. 7). como “ (...) processos educativos que ocorrem fora das escolas, em

tradicionais, por isso, quando se pensa em educação pluricultural é necessário ir além da transversalidade dos conteúdos para garantir formas de inclusão de variados *continua* civilizatórios, que fazem parte da construção histórica do povo brasileiro, para que toda a diversidade cultural possa vir a estar representada.

Os sujeitos desta pesquisa se configuram como uma arrumação familiar bastante peculiar e que foge aos padrões descritos pelos laços de consanguinidade. Eles habitam em sua grande maioria, nas comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa da porção valenciana do Vale do Jiquiriçá. Celebram a vida na manifestação cultural Arguidá, um cordão de samba, que resguarda uma peculiaridade intrigante por mesclar trabalho e ludicidade. Por este motivo, os chamamos de povo do Arguidá. Eles trabalham basicamente com o cultivo e o beneficiamento da mandioca e apresentam uma relação humanizada baseada na formação das alteridades, enxergando o outro como um comum ou igual. Esse jeito de se relacionar com o outro, consigo mesmo e com o mundo, permeado pelo universo da ludicidade evidenciada nas brincadeiras, festejos e folgedos reflete diretamente na construção da cultura corporal dessas pessoas. Dessa forma, a imagem que está na capa deste texto representa um dos desenhos feitos durante a pesquisa de campo num momento de celebração da vida e do corpo em movimento exalando a memória lúdica em alegria de viver e de estar naquele espaço e momento.

É importante atentar para os elementos civilizatórios, que seguem na contramão do desenvolvimento do modo de produção capitalista e da hegemonia do pensamento da classe dominante. Nessa perspectiva, o estudo da memória lúdica em comunidades tradicionais é fundamental para a compreensão dos processos da educação não-formal e sua influência na construção de diferentes formas de cidadanias, visando a garantir uma educação pluricultural que responda as reais necessidades destes sujeitos, bem como proporcionar o diálogo com novas formas de aprender que contribuam para a educação e emancipação dos grupos sociais historicamente excluídos.

A temática da memória lúdica tem sido um campo pouco explorado na Educação Física, apesar das diversas pesquisas no campo da Pedagogia que

---

processos organizativos da sociedade civil, ao redor de ações coletivas do chamado terceiro setor da sociedade, abrangendo movimentos sociais, ONGs e outras entidades sem fins lucrativos que atuam na área social (...)"

abordam a memória do brincante ou memória de brincadeiras e vivências lúdicas. Esse recorte no campo de estudo pode elucidar práticas e discursos que ajudem a romper com as amarras de um passado recente, onde esta disciplina esteve ligada aos ideais da classe dominante, que compreende o corpo e suas expressões sob uma ótica de alienação, adestramento e de adequação do mesmo a uma sociedade industrializada, ao mundo do trabalho e ao mercado de consumo. Conhecer como comunidades tradicionais desenvolvem suas expressões de corporeidade a partir de outras matrizes que fogem a ótica do pensamento hegemônico é necessário para a construção de um mundo mais justo, equânime e que respeite a diversidade cultural.

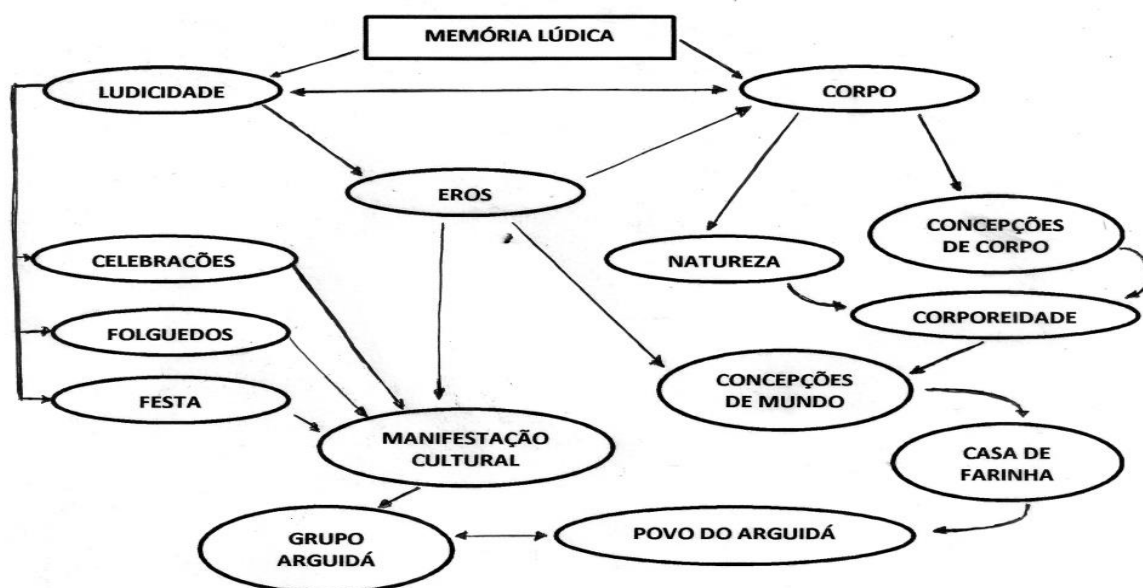
Através de métodos característicos da etnografia pretende-se escutar a voz desses sujeitos, na tentativa de produzir um trabalho onde o pesquisador possa fazer um real exercício de empatia, buscando navegar por outros mares, outras formas de se observar e enxergar a realidade, fugindo do pensamento etnocêntrico dominante. O estudo da memória lúdica numa comunidade negra rural com traços do período pós-abolição e que cultivam práticas corporais e manifestações culturais que diferem da lógica hegemônica pode trazer subsídios para reorientar a concepção da Educação Física, enquanto disciplina escolar no universo da cultura corporal, modificando as práticas político-pedagógicas, especialmente, na região do Baixo-Sul da Bahia onde as escolas ainda negam a existência desse universo de corporeidade e ludicidade que existe no seu entorno.

Dessa forma, uma vez delimitado o tema, e compreendendo o porquê de se estudá-lo através de métodos oriundos da etnografia, partimos para os questionamentos iniciais acerca do objeto deste estudo: qual o papel da memória lúdica nas expressões de corpo do povo do Arguidá?

Muitos elementos essenciais para a compreensão da corporeidade no universo das comunidades tradicionais são deixados de lado, a memória lúdica representa um ponto fundamental para se buscar entender as relações humanas nessas comunidades, o que pode representar uma nova concepção para a educação, que não negligencie o corpo e respeite as diferentes formas de ensino-aprendizagem típicas das sociedades formadas sob a ótica da convivência entre os comuns. Apesar da iniciativa de alguns professores em tentar reduzir o impacto dos reflexos negativos da colonização portuguesa, alicerçada na exploração da terra e dos seus habitantes, esbarram nas limitações curriculares das escolas formais.

Com o intuito de discutir a problemática desta pesquisa e facilitar o pensamento acerca do tema, sem fugir do objeto de estudo, foi criado seguinte diagrama no formato de um mapa conceitual aberto, sem verbos de ligação ou palavras conectivas pré-estabelecidas, buscando simplesmente demonstrar as relações entre os conceitos estruturantes:

Diagrama 01 – Síntese da pesquisa: mapa conceitual



As relações demonstradas, nos conceitos, corroboram com a sustentação do objetivo principal que consiste em: analisar de que forma os elementos da memória lúdica refletem nas expressões de corpo e de ludicidade do povo do Arguidá.

A memória lúdica foi ponto de partida para as observações e análises, mas também o ponto de convergência entre os nexos e as relações desenvolvidas nas categorias ou conceitos estudados. Ela, por sua vez norteou a compreensão da ludicidade como um elemento humano na constante busca pela felicidade ou pelo prazer de viver identificado com princípio de Eros. Entendendo que a consciência está diluída nas expressões do corpo humano, em seus movimentos internos e externos, visíveis e invisíveis. A ludicidade e o corpo determinam a concepção de mundo dos membros da comunidade estudada, onde sentimento de integração com a natureza propiciam a construção da identidade do Povo do Arguidá a partir das suas manifestações culturais bem como do labor nas casas de farinha.

As manifestações culturais comunitárias revelam traços de interseção entre corporeidade e ludicidade, mas também incorpora elementos ritualísticos revelados por meio da memória lúdica visível nas comemorações, celebrações, nos folguedos, mas, sobretudo, na casa de farinha como espaço privilegiado de ensino-aprendizagem que apesar das obrigações laboriosas promove integração e prazer revelado nos discursos individuais e coletivos. Uma contradição entre o trabalho e ludicidade que parece não existir nesse local.

Diante da riqueza do trabalho em campo surgiram outros questionamentos como desdobramentos da pergunta de partida, revelando novos aspectos a serem observados. Por isso, se torna imprescindível conhecer as relações entre corpo *versus* ludicidade evidenciadas nas relações laboriosas, o que leva para uma reflexão acerca da ludicidade no âmbito do trabalho rural nos contextos familiares<sup>3</sup>.

Dessa forma, o presente trabalho está organizado em seis capítulos, sendo o capítulo primeiro dedicado à metodologia e aos procedimentos de coleta, tratamento e análise estruturados a partir das contribuições dos pesquisadores Raymond Quivy e Luc Van Campenhoudt (2013), José Jorge de Carvalho (2001) e Vicente Molina Neto (2004). Esta seção se caracteriza por ser uma descrição dos caminhos percorridos para a construção de uma perspectiva etnográfica fundamentada na combinação de instrumentos de coleta, como rodas de conversa, diário de campo, narrativas biográficas e produção de imagem e som. A análise dos dados se deu no diálogo promovido pela retórica como método típico da etnografia usando as premissas de Martin W. Bauer e George Gaskel (2002), com um olhar oriundo do materialismo histórico dialético utilizando o ideário de Karl Marx (1818-1883), produzindo um texto argumentativo fundamentado em descrições. Apesar da tradição da formação do pesquisador, o trabalho de campo trouxe a necessidade de se analisar os dados levantados sob uma ótica retórica, permitindo olhares diversos para além do materialismo.

Respeitando a tradição de textos gerados a partir de experiências etnográficas, os dados levantados serão analisados ao longo dos próximos capítulos, de forma a ilustrar o texto, dando corpo e alma a teoria, mas também

---

<sup>3</sup> A comunidade do Tombador II e de Bernardo de Lapa são formadas basicamente por um único tronco familiar, e todos os moradores são identificados a partir de seus pais ou avós. O contexto familiar se confunde com o contexto comunitário e social, a noção de família é expansiva e não se prende a laços sanguíneos, mas é a forma como o povo do Arguidá se define como membros de uma mesma família identificando todos como parentes.

muitos discursos serão transcritos da mesma forma que imagens e fotografias serão demonstradas como ilustração da realidade, pois, diante de tantos dados coletados o autor preferiu deixar aos olhos e a interpretação do leitor.

O segundo capítulo se debruça sobre a concepção de ludicidade apoiada na obra de Johan Huizinga (2012) diante das contribuições de Hebert Marcuse (1975) sobre a noção de Eros como um princípio civilizatório. A compreensão da memória lúdica nasce do exercício de autoria desenvolvendo pontos de convergência entre os estudos dos autores: Jacques Le Goff (1996), Pierre Nora (1993), Maurice Halbwachs (2004) e Michael Pollack (1989) confrontados pelos dados da realidade coletados durante a imersão em campo.

O terceiro capítulo apresenta uma reflexão entre corpo e corporeidade sobre uma perspectiva fenomenológica, porém com autores que ao discutir a fenomenologia não abandonaram sua característica crítica e nem sua aproximação com as ideias marxistas. Também gostaria de demarcar que a fenomenologia não faz parte do campo de análise desta investigação que se debruça sobre o diálogo da retórica com a tradição da etnografia crítica. Neste espaço trataremos os eixos teóricos que estruturam a linha de pensamento sobre o corpo como *locus* onde se fundamenta a ludicidade a partir dos ensaios filosóficos de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), atualizados a luz de publicações recentes acerca do universo da corporeidade.

O quarto capítulo traz uma revisão bibliográfica sobre o tema do corpo negro e quilombola debatendo com autores como Frantz Fanon (2008), Muniz Sodré (1983), Alessandra Schmitt *et al* (2002), Nelson Olokofá Inocêncio (2006), Jaci Maria Ferraz de Menezes (2003) e Ivonildes Guedes de Mattos (2007). Nele dissertaremos sobre o corpo quilombola numa tentativa incipiente de se compreender o corpo negro rural, sobretudo, diante dos dados coletados durante esta pesquisa e explicitaremos o porquê do uso semântico da palavra preto ao invés de negro em algumas partes deste texto.

O quinto capítulo discute a educação de corpo inteiro como parte integrante de uma sociedade sobre princípios civilizatórios distintos estruturados em processos educacionais não-formais evidenciados na pedagogia da casa de farinha. A retórica contida nesta seção se fundamenta no diálogo teórico entre Mikhail Bakhtin (1895-1975), Marcel Mauss (2011), István Mészáros (2008) e Valter Bracht (1997 e 1999)

diante dos dados das anotações no diário de campo, das imagens, vídeos, entrevistas e rodas de conversa.

O sexto e último capítulo consiste numa produção amadora de um etno-documentário abordando a descrição histórica do Grupo Cultural Arguidá como agente afirmador da identidade lúdica comunitária, descrevendo e ilustrando a memória lúdica dos sujeitos. Este material encontra-se no formato em vídeo digital disponibilizado *online* numa página da internet cujo *link* está disponibilizado na seção do referente capítulo. Entrevistas, narrativas biográficas e a compilação de vídeos do acervo do grupo contribuem para a construção de uma experiência de imersão na cosmovisão do povo do Arguidá. Assim sendo, a teoria aparentemente estática se encontra com o universo do corpo em movimento numa celebração da vida, mesmo com braços cansados da enxada, o corpo marcado pela exclusão social e processos de racismo, a alegria brota num estandarte sustentado com muito orgulho, eis um cordão de batuque que rasga os caminhos da mata e na capoeira<sup>4</sup> se abre numa roda de samba cantando assim:

#### **Balança Povo (Grupo Arguidá)**

Balança povo o “Arguidá” já vem  
Quem vem na frente são duas “penêras”  
Tá muito quente tira o fogo fora  
É “manuá” não é “torradêra”.

---

<sup>4</sup> Capoeira no sentido de clareira no meio de uma mata, mata cortada ou derrubada para extração de lenha ou outros fins ou mato fino que cresceu onde fora derrubada mata virgem. Adaptado do Dicionário Michaelis *online* em Português (2014).

Imagem 01 - Cordão do Grupo Cultural Arguidá



Fonte: Fotografia do acervo do pesquisador feita na apresentação da comunidade da Derradeira em 06 de setembro de 2015

## CAPÍTULO I OS CAMINHOS PERCORRIDOS

*Ando devagar por que já tive pressa  
E levo esse sorriso por que já chorei demais  
Hoje me sinto mais forte, mais feliz quem sabe,  
Só levo a certeza de que muito pouco eu sei  
Nada sei.*

*Penso que cumprir a vida seja simplesmente  
Compreender a marcha e ir tocando em frente  
Como um velho boiadeiro levando a boiada  
Eu vou tocando dias pela longa estrada eu vou  
Estrada eu sou.*

*Todo mundo ama um dia todo mundo chora,  
Um dia a gente chega, no outro vai embora  
Cada um de nós compõe a sua história  
Cada ser em si carrega o dom de ser capaz  
E ser feliz.*

*Conhecer as manhas e as manhãs,  
O sabor das massas e das maçãs,  
É preciso amor pra poder pulsar,  
É preciso paz pra poder sorrir,  
É preciso a chuva para florir.*

*Fragmento adaptado da música  
Tocando em frente de Almir Sater*

Neste capítulo pretendemos demonstrar os caminhos que seguimos durante a pesquisa, abordando a construção metodológica e descrevendo os sujeitos, o local, bem como o objeto desta. Assim como na música que abre esta seção, acreditamos que a construção do método se assemelha a descrição de uma jornada revelando os caminhos percorridos, os atalhos, as dificuldades e, sobretudo as técnicas para se chegar a algum lugar, ou reflexão, entendendo que os dados da realidade se revelam mais durante a própria jornada do que no ponto de destino.

Então, dividimos didaticamente o primeiro capítulo em nove subtítulos ou eixos principais. No primeiro subtítulo chamado de: *A construção metodológica da pesquisa* nos debruçaremos sobre os meios e os métodos adotados no corpo deste trabalho discorrendo acerca da seleção dos instrumentos de coleta e de análise de dados. No segundo subtítulo: *etnografia*, explicaremos de forma sucinta o método que serviu de base para estruturação desta investigação. No terceiro subtítulo apresentaremos como serão utilizados os recursos de som e imagem a fim de ampliar a discussão para além das palavras escritas e faladas. No quarto subtítulo

apresentaremos, brevemente, a narrativa biográfica e sua importância para este estudo como divulgador e perpetuador da memória lúdica dos sujeitos pesquisados. No quinto subtítulo intitulado de: *Uma breve história da comunidade do Tombador II e de Bernardo de Lapa do Jiquiriçá* faremos uma descrição histórica das comunidades a partir de dados coletados em livros regionais, sobretudo a partir das narrativas dos próprios sujeitos, respeitando sua retórica e sua memória. No sexto subtítulo abordaremos a provável origem étnica do povo do Arguidá. No sétimo subtítulo descreveremos o meio ambiente e a paisagem geográfica a partir de registros fotográficos e das experiências anotadas no diário de campo. No oitavo subtítulo discutiremos qual o conceito: quilombo ou mocambo melhor se aplica aos sítios estudados. E por fim, no nono subtítulo descreveremos os sujeitos da pesquisa, o povo do Arguidá com base nas observações em loco.

### 1.1 A construção metodológica da pesquisa

O presente estudo se trata de uma pesquisa qualitativa com delineamentos sustentados em técnicas de coleta de dados típicas da etnografia clássica. Entendemos que uma etnografia se configura como um método de trabalho que pode compreender em si desenhos qualitativos e quantitativos devido a sua vocação intrínseca para efetuar a triangulação de diversas fontes. Nela buscamos incorporar elementos do universo das relações humanas e da linguagem, aqui entendida como a comunicação entre os corpos: o paradoxo típico do modelo de investigação que brota em situações antagônicas, ainda que complementares, mas muitas vezes tensas reveladas pelo contato do investigador com a realidade. Outro elemento de suma importância está na reflexividade que se estabelece na possibilidade da relativização da realidade sustentada no exercício de compreendê-la sob novos olhares ou pela tentativa de aproximação do olhar do outro.

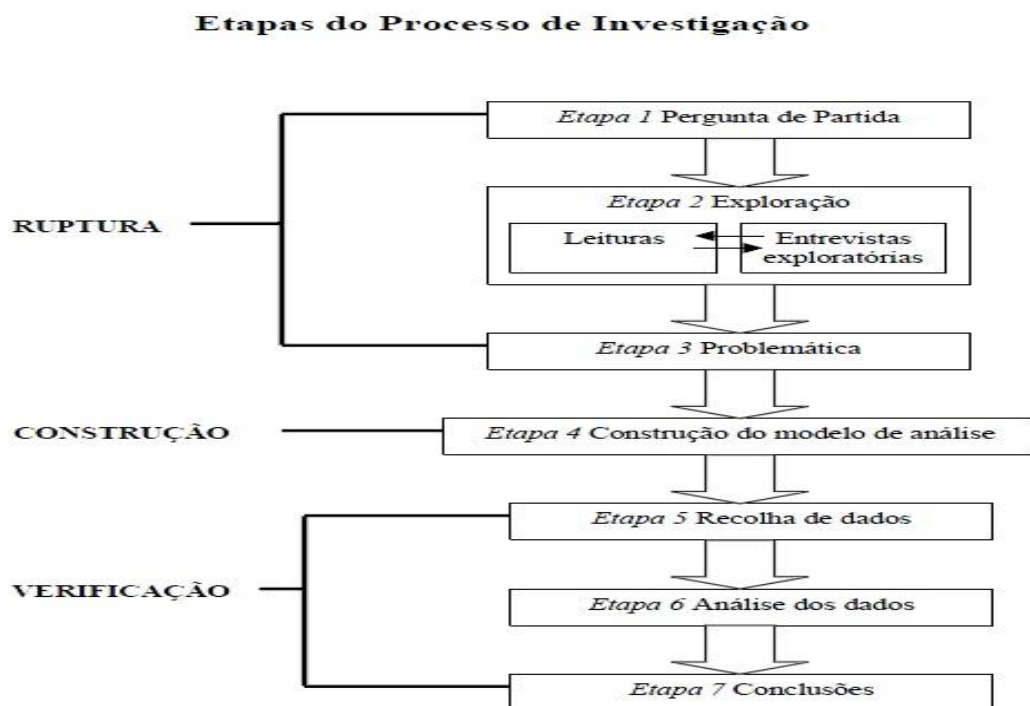
Num trabalho etnográfico encontramos uma ambiguidade que coexiste naturalmente, assim a simplicidade se mescla com a complexidade da mesma forma que a particularidade com a generalização. De acordo com Vicente Molina Neto (2004, p.113 e 114):

Por um lado, o investigador descreve a perspectiva êmica e, posteriormente, faz a reflexão e interpretação sobre o que percebe (o que vê, o que ouve, fala e sente), utilizando a perspectiva ética. Por outro lado, o

investigador fica comprometido como instrumento, objeto e sujeito da investigação, na medida em que progride sua imersão no campo.

Quivy e Campehoudt (2013) comparam a investigação em ciências sociais com um procedimento de um pesquisador de petróleo, pois segundo eles não é perfurando um poço ao acaso que se encontrará o que se procura, da mesma forma que um etnógrafo pode parecer denso nas suas descrições e análises sem realmente ter se aproximado da realidade dos sujeitos pesquisados. Para se proceder numa etnografia tal qual um engenheiro é necessário estabelecer um procedimento, para daí pensar de forma interdisciplinar a fim de elucidar ou revelar o real. Neste trabalho optamos por seguir alguns procedimentos para não somente organizar as ideias e conceitos, mas, sobretudo, visando facilitar ao leitor a sensação de imersão no contexto possibilitando a compreensão de cada etapa desta investigação.

Diagrama 2 – Etapas do processo de Investigação



Fonte: Quivy e Campehoudt (2013)

Na primeira etapa durante o processo de ruptura, buscamos desconstruir os preconceitos e as hipóteses mal formuladas diante da problemática por meio da pesquisa bibliográfica para verificação do tema e sua relevância social, sobretudo,

para o campo da Educação o que resultou numa pergunta de partida mais clara e objetiva: Qual o papel da memória lúdica nas expressões de corpo do povo do Arguidá?

Na segunda etapa partimos para a elaboração dialética entre as categorias que se revelavam em entrevistas exploratórias, nas visitas preliminares, com a pesquisa bibliográfica, buscando sustentar as reflexões em marcos teóricos, compondo, assim, um referencial aberto que permitiu ao pesquisador incorporar novas concepções a partir das realidades encontradas no campo. Na terceira etapa, organizamos as palavras-chaves no formato de um mapa conceitual que revelou a problemática decorrente da relação entre os conceitos-chaves encontrados nas leituras e os que emergiram da fase exploratória inicial. Nesse momento, a memória lúdica se delineou como o objeto desta investigação fornecendo subsídios para a compreensão dos elementos da tradição lúdica que atualiza as expressões de corporeidade do povo do Arguidá. Acreditamos que a ruptura numa etnografia é condição para sua aproximação da realidade dos sujeitos estudados. Segundo Raymond Quivy e Luc Van Campenhoudt (2013, p.26):

Em ciências sociais, a nossa bagagem supostamente teórica comporta numerosas armadilhas, dado que uma grande parte das nossas ideias se inspiram nas aparências imediatas ou em posições parciais. Frequentemente, não mais do que ilusões e preconceitos. Construir sobre tais premissas equivale a construir sobre areia. Daí a importância da ruptura, que consiste precisamente em romper com os preconceitos e as falsas evidências, que somente, nos dão a ilusão de compreendermos as coisas. A ruptura é, portanto, o primeiro acto constitutivo do procedimento científico.

Na quarta etapa: o processo de construção do modelo de análise partiu da elaboração do quadro do referencial num processo dinâmico sempre incorporando novos autores e teorias a partir dos dados da realidade. Para sustentar a retórica como um método de análise de dados, foi necessário fazer um amplo debate de ideias e de teorias. Contudo, a sensibilidade do pesquisador diante das realidades encontradas foi respeitada a partir do diálogo entre a tradição materialista do mesmo, com a retórica científica e sensível, que possibilitou ampliar nossos olhares e nos aproximar dos sujeitos. Apesar disso, as relações encontradas em campo muitas vezes não puderam ser explicadas a partir da luta de classes, por isso, muitos dados foram propositalmente tratados no campo argumentativo das ideias em consonância com a revisão de literatura presente neste texto.

A quinta etapa se define pela coleta dos dados durante a observação etnográfica, a qual o pesquisador realizou no período de três meses, proporcionando anotações sistemáticas em diário de campo, realização de registros fotográficos e em vídeo, bem como, entrevistas com informantes privilegiados, com o estabelecimento de critérios subjetivos e processuais de inclusão de informantes de acordo com a emergência de categorias de análise durante a fase de coleta. No período de 18 de janeiro a 22 de abril de 2015 foi realizada 453 horas de observação sistemática em campo e produzidas mais de 175 páginas de anotações em diário de campo, 29 desenhos feitos à mão mesclando técnicas de decalque com desenho livre de grafite em papel *canson* e caneta esferográfica de tinta preta em papel sulfite branco, poesias e poemas podem ser acessados na seção de apêndices deste trabalho. Também foram abordadas em entrevistas informais 50 pessoas, sendo 25 do gênero masculino e 25 do gênero feminino, deste total conseguimos registrar 19 entrevistas formais, sendo 04 em arquivo de áudio e 30 em vídeo, foram realizadas rodas de conversas que tiveram os seus conteúdos sistematizados em anotações escritas, pois ocorriam predominantemente de forma espontânea onde a gravação da mesma era permitida pelos participantes.

Do diálogo entre categorias éticas (as definidas pelo pesquisador) e categorias êmicas (as que emergem da experiência observadas dos informantes e em resposta às provocações da pesquisa), algumas pistas têm surgido e nos levam a pensar como os sujeitos se veem na sua materialidade física interagindo com espaços diferenciados e cotidianos de produção de si: o trabalho, o lúdico e sua memória. A coleta de dados observou os princípios éticos da pesquisa de campo, sendo guardadas as identidades e identificações dos interlocutores. Contudo, em algumas situações, alguns sujeitos exigiram a utilização dos seus nomes reais nos escritos, para isso assinaram documentos garantindo a utilização legal e divulgação neste trabalho de pesquisa.

A sexta etapa consistiu na análise das informações, que ocorreu à luz do universo da retórica, porém incorporando as teorias críticas em alguns momentos. O método de análise utilizado nasceu de um debate dialético entre a tradição histórica do pesquisador no materialismo histórico dialético diante da retórica descritiva enquanto método típico de análise das etnografias clássicas. Essas análises serão percebidas durante todo o corpo desta dissertação, pois julgamos necessário integrar a teoria com os dados práticos da realidade encontrada na pesquisa de

campo. Pois, segundo Raymond Quivy e Luc Van Campenhoudt (2013, p.28) “Uma proposição só tem direito ao estatuto científico na medida em que pode ser verificada pelos factos (*sic*)”.

E por fim a sétima etapa: a conclusão que está expressa nas considerações finais onde pretendemos de forma objetiva chegar a uma espécie de síntese diante da realidade descrita nos seis capítulos deste texto.

## 1.2 Etnografia

A etnografia é um termo típico da antropologia, mas também pode ser considerada como um método de trabalho que através da triangulação incorpora desenhos qualitativos e quantitativos ao mesmo tempo, garantindo uma possibilidade ampla de se descrever a realidade combinando múltiplos olhares e instrumentos. Etimologicamente pode ser entendida como o estudo das etnias, a partir de uma análise do modo de vida de um grupo de pessoas mediante a uma observação seguida por uma descrição densa dos comportamentos, crenças, valores, motivações etc. e como esses podem variar no tempo e no espaço. Então, podemos dizer que ela descreve as diferentes formas de vida dos seres humanos. Assim, o olhar do etnógrafo perpassa por uma imersão no grupo que se pretende estudar, a ponto da convivência “fletir” seu ponto de vista, impregnando-o com o olhar do outro nas suas reflexões. É importante salientar, que este olhar sempre estará delineado pela história de vida do mesmo e, portanto, não alheio à cultura hegemônica. Entendemos que desvendar aspectos culturais de um grupamento social demanda tempo de convivência e que mesmo ao fim de mais de noventa dias de imersão em campo, o pesquisador percebeu que muitos aspectos só poderiam ser analisados com mais afinco ao longo de um ano inteiro de observações, pois as mudanças naturais promovidas pelas estações e seu efeito sobre o clima e por consequência nas atividades laborais com a terra, como a alternância de culturas, a época específica de plantio etc. promovem, por sua vez, mudanças nas relações entre os corpos dos sujeitos.

Por isso, não pretendemos trazer aqui uma verdade dogmática fruto das nossas observações e análises, mas possibilidades distintas de se enxergar o mundo rural, ampliando o olhar incorporando novas perspectivas para além da egolatria colonialista imperialista. Assim, uma etnografia em grupos historicamente

marginalizados compromete a inscrição simbólica da classe dominante na sua raiz, por estabelecer uma ambivalência paradoxal na relação entre o pesquisador e os pesquisados. O olhar etnográfico deve promover o descentramento da realidade hegemônica e guardar em si possibilidades dialéticas na construção de análises sustentadas na alteridade. A importância do próprio investigador em reconhecer em si os elementos da sua história de vida, sobretudo, como esses interferem e moldam sua forma de ser e ler o mundo, é condição essencial para que este se liberte das armadilhas do seu ego para se arriscar em mergulhar no universo de outrem, de forma ética, a ponto de desconstruir preconceitos e atinar para processos civilizatórios contra-hegemônicos. Sobre o paradoxo eminente entre o etnocentrismo e a realidade dos sujeitos em uma etnografia, Jose Jorge de Carvalho (2001, p.128) explica que devemos atentar:

(...) que o texto do colonizador deve incorporar signos do universo do colonizado, o que transforma o seu discurso num texto heteróclito, com um grau incômodo de desarrumação que não é apenas estético, mas basicamente ético: não é capaz de exorcizar o impuro, o ilícito, o feio, o horroroso, o perigoso, que se instaurou no seu núcleo constitutivo, sob pena de enfraquecer-se simbolicamente e deixar de ser um bom modelo de texto eminente do colonizador como portador da pretensa moralidade universal.

Em verdade, se faz necessário, compreender os elementos do modo de produção capitalista e seus reflexos sobre os grupos humanos, mas também sobre o próprio pesquisador. A dialética deve, então, incorporar o paradoxo não como fruto de uma síntese insipiente, mas como uma perspectiva inovadora de se enxergar a realidade relativizando-a. Não se pode fazer uma apologia à verdade cartesiana, nem tampouco a ingenuidade de uma neutralidade axiológica, contudo, deve-se reconhecer o lugar do investigador como sujeito da investigação junto com as comunidades estudadas.

A etnografia vem encontrando, na atualidade, no âmbito da Educação, um terreno fértil para o seu desenvolvimento, sobretudo, porque o enfoque utilizado nas pesquisas educativas não tem respondido satisfatoriamente, diversos problemas das escolas brasileiras. No campo da Educação Física este método de trabalho tem sido usado no sentido de elucidar as questões de ensino-aprendizagem na atualidade contrapondo o pensamento pedagógico dominante nas escolas formais. (NETO, 2004).

Portanto, esta investigação se estrutura sobre os preceitos da etnografia clássica, mas também sustentando suas análises nas teorias da tradição crítica, por compreender a inte-relação entre o sujeito, o objeto de estudo e o investigador, e que todos esses estão inseridos em um mesmo contexto.

Diagrama 3 – Relação entre os sujeitos da pesquisa



Durante a realização desta investigação foram levantadas categorias de análise construídas a partir dos dados da realidade anotados e percebidos através das entrevistas exploratórias, entrevista com pauta semiestruturada, narrativas biográficas, observação etnográfica, anotações em diário de campo, registros fotográficos e videográficos.

A tabela a seguir ilustra os meios utilizados nesta pesquisa:

Quadro 1 – Modos e meios

Meio-modo	Informal	Formal
Texto Escrito	Entrevistas semiestruturadas, anotações e registros informais.	Livros, Artigos científicos, Documentos, Registros históricos, Poesias, Letras de músicas, Diário de campo, Transcrições das entrevistas e das rodas de conversa. Narrativas biográficas
Imagem	Desenhos e rabiscos dos registros diurnos.	Desenhos feitos a mão anexados ao diário de campo Fotografias, Quadros, Tabelas, Diagramas Imagem em movimento (vídeo)
Sons	Ruídos e sons onomatopeicos registrados livremente, Silêncio e pausas nas falas.	Gravações em áudio Músicas, Cantigas, Entrevistas orais e narrativas biográficas

Comumente vemos o termo retórico sendo empregado para designar ausência de criticidade. Esta atitude é frustrante para diversos estudiosos contemporâneos que investigam textos e entendem que a realidade é revelada em textos escritos, falados, sonoros, desenhados etc. Contra essa posição reducionista da retórica, entendemos que essa reflete uma cosmovisão sobre o poder persuasivo do discurso, sobretudo, permitindo uma análise do mesmo identificando os pontos de persuasão e subalternidade. Entendemos que a análise retórica combina com a etnografia por preceder o conhecimento do grupo falante, para identificar o que está por trás das suas falas, mas, sobretudo para quem e por que falam. Combinando as potencialidades da retórica com a tradição crítica oriunda do materialismo histórico dialético nos permitiu uma aproximação da realidade sob perspectivas distintas e variadas, gerando um texto no campo argumentativo e despretensioso.

Devido ao fato de a noção de verdade, em muitas outras disciplinas, ser considerada como sendo universal para todos os tempos e lugares, tais disciplinas não necessitam dar atenção a públicos específicos, a tempos específicos e a lugares específicos. A retórica não pode dispor desse recurso. Ao contrário, o que é considerado persuasivo, ou mesmo verdadeiro, em um sentido pragmático, deve-se à recepção do texto, ou do ato discursivo, pela audiência em questão. A retórica não reivindica verdades universais, e por isso mede seus sucessos e fracassos pela constatação de se ela foi dirigida, ou mesmo persuadiu, ao público visado, em seu tempo e espaços reais. Por conseguinte, o conhecimento do público é central para qualquer discurso retórico (BAUER e GASKELL, 2013, p.308).

Quadro 2 – *Geração e Análise dos dados levantados*

Princípio do delineamento	Geração dos dados	Análise dos dados
Etnografia	Pesquisa bibliográfica	Leitura, interpretação e síntese
	Pesquisa documental	Levantamento
	Pesquisa histórica	Levantamento
	Entrevistas semiestruturadas	Análise retórica
	Entrevista narrativa coletiva (roda de conversa)	Análise retórica e crítica
	Anotações e registros diurnos	Indexação
	Registros no diário de campo	Análise retórica, argumentativa e crítica
	Registros pictográficos	Ilustração
	Registros audiovisuais	Ilustração
	Observação sistemática	Codificação
	Registro de sons	Análise retórica

### 1.3 Recursos imagéticos, sonoros e combinados

A imagem sendo ela pura ou combinada com o som pode oferecer restrições quanto a sua capacidade autoanalítica, já que a realidade é tridimensional e os registros imagéticos são feitos geralmente em duas dimensões que não revelam a profundidade da experiência do olhar humano sobre o mundo. Contudo, ela é um registro poderoso das ações temporais e dos acontecimentos e fatos reais, concretos e materiais. A pesquisa social está tipicamente a serviço de complexas questões teóricas e abstratas, e por isso emprega informações visuais, pois a imagem e o som fazem parte da vida social (BAUER e GASKELL, 2013).

O registro visual traz uma linguagem com possibilidades polissêmicas para além do que pode ser elucidados nos dicionários das palavras escritas. Nem por isso, essa forma de registrar a realidade não está isenta de problemas, ou acima de manipulações, pois são representações ou traços de um complexo maior de ações de um passado próximo ou longínquo. (BAUER e GASKELL, 2013).

Os dados levantados oriundos da utilização dos recursos de som e imagem foram analisados a partir da triangulação de fontes: escritas, imagéticas e sonoras

como: a leitura reflexiva do diário de campo, os registros da observação em campo e as transcrições das entrevistas, mas também a análise de quadros e diagramas contendo as relações encontradas nas categorias identificadas, mas, sobretudo utilizados para reflexões que nortearam a estruturação do texto, mas também como elementos ilustrativos, pois em muitos momentos durante a imersão em campo as palavras não foram suficientes para descrever a experiência sinestésica e profunda que o pesquisador vivenciou.

De acordo com Bauer e Gaskell (2013, p.65):

A compreensão dos mundos da vida dos entrevistados e de grupos sociais especificados é a condição *sine qua non* da entrevista qualitativa. Tal compreensão poderá contribuir para um número de diferentes empenhos na pesquisa. Poderá ser um fim em si mesmo o fornecimento de uma descrição detalhada de um meio social específico; pode também ser empregada com uma base para construir um referencial para pesquisas futuras e fornecer dados para testar as expectativas e hipóteses desenvolvidas fora de uma perspectiva teórica específica.

Os recursos imagéticos, sonoros e audiovisuais usados nesta investigação partem de um debate dialético com as informações oriundas da etnografia com a base conceitual discutida ao longo desta dissertação. Ampliar os recursos para textos com outras formas de linguagem permite tanto ao investigador quanto ao leitor desenvolver olhares diferentes sobre a realidade. Visando proporcionar esta experiência sinestésica, foram feitos registros fotográficos e em vídeo realizados pelo próprio investigador, e pelos moradores da comunidade no exercício de produzir um ensaio etnofotográfico temático, mas também usamos alguns registros fotográficos de acervos pessoais e do grupo cultural Arguidá. O quadro a seguir ilustra os recursos utilizados nesta investigação

Quadro 3 – Geração dos dados e recursos audiovisuais utilizados

Geração dos dados	Recurso audiovisual
Entrevistas semiestruturadas	Arquivo de áudio digital
Narrativas biográficas	Arquivo de áudio digital
Registros de sons	Arquivo de áudio digital
Anotações e registros diurnos	Desenhos, mapas e quadros
Registros no diário de campo	Desenhos, mapas e quadros
Registros pictográficos	Fotografias digitais realizadas pelo investigador
	Fotografias do acervo do grupo Arguidá

	Fotografias de acervos pessoais
	Etnofotografias temáticas
Registros audiovisuais (vídeo)	Vídeos em formato digital realizados pelo investigador
	Etnovídeos em formato digital
	Produção do minidocumentário sobre o grupo Arguidá
Narrativa autobiográfica	Vídeo em formato digital

---

#### 1.4 Narrativas biográficas.

A oralidade é um fator essencial para ser observado neste modelo de investigação, especialmente, no que se refere as narrativas biográficas como um método de aproximação das histórias de vida dos sujeitos, podemos perceber sua visão de mundo, como se relacionavam com seus corpos, com a natureza e como expressavam sua ludicidade. As narrativas aparecem neste trabalho em algumas transcrições, mas muitas delas foram anotadas como tópicos no diário de campo, pois alguns sujeitos não permitiram a gravação. Contudo, no sexto capítulo deixamos algumas narrativas como parte da construção do etnodocumentário amador. Segundo Christine Delory-Momberger (2006, p.361):

A narrativa não entrega os 'fatos', mas as 'palavras': a vida recontada não é a vida. Essa constatação tão simples e, ao mesmo tempo, tão difícil de se compreender, tão forte é a ilusão do realismo da linguagem, merece ser constantemente lembrada. (...) O efeito-narrativa tem sido descrito, segundo a análise e os termos de Paul Ricoeur, como uma reconfiguração, uma síntese do heterogêneo, obedecendo a um movimento de discordância-concordância.

Dessa forma, entendemos uma narrativa como um enunciado comunicacional, onde o sujeito comunicante produz um discurso de acordo com os ouvintes, mas também de acordo com a sua vontade. Mesmo quando uma narrativa é feita de forma isolada envolvendo somente duas pessoas, sua reflexividade dependente da consciência social emergente no momento que é imperativa na determinação dos resultados alcançados. A narrativa biográfica destrói a utopia de uma racionalidade purista e totalitária no que tange ao controle dos objetos de estudo. Ao contrário ela permite uma vulnerabilidade momentânea, que pode vir a

garantir expressões distintas da realidade num constante exercício de aproximação dos sujeitos êmico e ético.

Os discursos não podem ser neutros porque vêm carregados de sentidos históricos, sociais, culturais e de subjetividades, porém revelam a vontade do interlocutor, existe, portanto, uma motivação para se dizer algo ou alguma coisa, revelar ou velar fatos e palavras. Por conseguinte, os discursos numa narrativa biográfica funcionam tais quais ações, gestos ou atitudes que produzem sentidos como uma epistemologia e uma fenomenologia evidenciadas no campo das intersubjetividades. Então, os objetos biográficos carregam em si uma densidade polissêmica que compõe as diferentes experiências dos sujeitos, suas expectativas, a natureza da relação estabelecida no ato comunicacional, bem como este organiza seu discurso no tempo e espaço específico.

(...) a narrativa como objeto de linguagem: ela se constitui no tempo e no espaço de uma enunciação e de uma interrelação singulares. Longe de ser fixada em uma forma única que lhe daria um passado objetiva e definitivamente fixo, a narrativa de vida é uma matéria instável, transitória, viva, que se recompõe sem cessar no presente do momento em que ela se anuncia. Presa ao presente de sua enunciação e, ao mesmo tempo, meio e fim de uma interação, a narrativa da vida não é, jamais, 'de uma vez por todas'. Ela se reconstrói a cada uma de suas enunciações e reconstrói, juntamente com ela, o sentido da história que anuncia. Essa história por definição não é jamais 'finita', submetida ao perpétuo não acabamento ou, o que dá no mesmo, circunscrita a um acabamento que está sempre adiante dela. (DELORY-MONBERGER, 2006, p.39).

Buscando desvendar o universo da memória lúdica em conversas coletivas e individuais, as narrativas apareciam quase sempre de forma espontânea, algumas vezes individual outras de forma coletiva. Respeitando o narrador como figura central da comunicação, percebemos que a maioria dos sujeitos não gostava de ser gravada, por isso as anotações no diário de campo foram essenciais para registrar esses dados orais.

(...) o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida (BENJAMIN, 1985, p. 221).

Portanto, as manifestações lúdicas comunitárias foram anotadas, desenhadas e algumas vezes gravadas em vídeo. Dessa mesma forma, as narrativas biográficas dos sujeitos pesquisados são mais evidenciadas no sexto capítulo desta dissertação, algumas aparecem como entrevistas narrativas individuais outras como entrevistas narrativas coletivas, registradas no formato de vídeo digital na linha do tempo do etnodocumentário produzido a partir das experiências oriundas da imersão em campo através de um esforço do pesquisador em produzir um ensaio etnográfico. Sobre as entrevistas narrativas coletivas Bauer e Gaskell (2013, p.91) comentam:

Comunidades, grupos sociais e subculturas contam histórias com palavras e sentidos que são específicos à sua experiência e ao seu modo de vida. O léxico do grupo social constitui sua perspectiva de mundo, e assume-se que as narrativas preservam perspectivas particulares de uma forma mais autêntica. Contar histórias é uma habilidade relativamente independente da educação e da competência linguística; embora a última seja desigualmente distribuída em cada população, a capacidade de contar história não o é, ou ao menos é em grau menor. Um acontecimento pode ser traduzido tanto em termos gerais como em termos indexados. Indexados significa que a referência é feita a acontecimentos concretos em um lugar e em um tempo.

Apesar da sua grande importância para o tempo presente, como registro imediato da realidade, as narrativas biográficas e outras técnicas de oralidade são fontes importantíssimas para a compreensão do passado, pois não se tem muitos documentos escritos sobre o povo do Arguidá, além disso, os registros em áudio foram fundamentais já que muitos moradores da região não eram alfabetizados.

### 1.5 Uma breve história das comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa do Jiquiriçá

As terras onde fica localizado o município de Valença na Bahia, bem como as comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa, pertenciam a Capitania de Ilhéus doada ao português Jorge de Figueiredo Correia em 26 de junho de 1534 através de uma carta-régia de doação assinada em Évora, - Portugal. Para ocupar a nova capitania, o donatário contratou o espanhol Francisco Romero para explorar as novas terras. A Capitania tinha aproximadamente 50 léguas de costa, que se iniciava na Ponta dos Garcez em direção ao Sul (OLIVEIRA, 2009).



Mapa 01 – Capitânicas Hereditárias Baianas. Fonte: Adaptação da versão do mapa atual da região do Google Maps.

Francisco Romero aportou ao norte da Capitania de Ilhéus, mais precisamente na ilha de Tinharé, que significa “terra que avança para o mar”, e atualmente pertence ao município de Cairú onde situa-se o famoso balneário Morro de São Paulo logo em frente ao atual município de Valença. Nomeou o principal rio da região de Tinharé, que logo depois passou a ser chamado de Rio Una, que significa “rio negro ou escuro” como já era conhecido entre os nativos tupinambás. O administrador, então, estabeleceu-se no Morro de São Paulo e depois decidiu mudar-se mais para o Sul, no lugar onde hoje é a cidade de São Jorge dos Ilhéus (OLIVEIRA, 2009, p.32 e 33).

Em 1557, os terrenos ao sul do Rio Jiquiriçá, limite entre as Capitânicas da Bahia e de Ilhéus, e que atualmente define a fronteira entre o município de Valença e Jaguaripe, foram doados em sesmarias, sendo uma para Sebastião de Pontes que ficou conhecida como terras do Una. Ele concentrou sua criação de gado bovino no local conhecido até os dias atuais como Ponta do Curral. Dominou a força uma aldeia de nativos Tupinambás que ficava à beira do rio, e criou o povoado de Una que se desenvolveu no meio de tanta riqueza natural: clima bom, solo fértil, diversidade de frutos, água a vontade e muitos peixes. Acredita-se que muitos Tupinambás da região fizeram parte da força armada deste sesmeiro (OLIVEIRA, 2009).

Devido a luta constante com os indígenas de origem linguística Macro-Jê conhecida como Tapuias, que não aceitavam a invasão ibérica em suas terras nativas, foram construídas no século XVIII diversas vilas e povoados com o intuito de reprimir a expansão destas etnias sobre a região do Una. Assim, em 1720, foi construído o povoado conhecido como Freguesia de Santo Antônio dos Prazeres localizado na margem direita do Rio Jiquiriçá. Região onde atualmente existem as ruínas da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres e a Ponte da Amizade que liga os dois municípios.

Imagem 02 – Ruína da Igreja de Nsa. Sra. dos Prazeres - Imagem 03 – Ponte da Amizade sobre o Rio Jiquiriçá



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo- Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Em volta da freguesia, como costume, os portugueses montaram um aldeamento Tupinambá, com o objetivo de garantir a defesa da região, já que esses eram inimigos naturais dos Tapuias. Algumas expedições para combater os Tapuias foram realizadas sem sucesso, pois esses indígenas nômades na mata eram imbatíveis. Somente a partir de 1750, os padres italianos catequizaram um nativo de uma tribo Guerém, também de núcleo linguístico *macro-jê*, e o batizaram de Adão, com o intuito de se aproximar das tribos Tapuias locais. Daí, então se iniciou um processo de cristianização de diversos nativos Tapuias, cerca de quase 400 nativos abraçaram a fé cristã (OLIVEIRA, 2009).

Não se tem registros históricos sobre a formação étnica das comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa, mas sua predominância negra nos leva a crer que a região poderia ter sido uma espécie de quilombo, ou melhor, uma terra de preto, um mocambo<sup>5</sup>, pois nos relatos orais descobrimos que seus antepassados não eram fugitivos, pois sempre mantiveram relações com o município de Valença vendendo seus produtos, sobretudo a farinha que produziam.

Apesar disso, acreditamos que as comunidades negras do Jiquiriçá começaram a se formar partir do século XVIII, com o encontro entre negros fugidos dos engenhos e fazendas da região costeira de Valença, que buscavam se esconder na mata atlântica, porém, sobretudo, por escravos que tiveram sua fuga facilitada ou certa liberdade vigiada. Nesse momento histórico manter um escravo era mais

<sup>5</sup> Usamos a palavra mocambo por concordarmos que a região mesmo sem registro legal como quilombola, o termo de origem banta que significa terra de pretos está em consonância com os debates mais atuais brasileiros sobre recortes raciais que adotam a cor preta ou a denominação de preto como um processo de autoafirmação de acordo com o texto de Schimitt; Turatti & Carvalho (2002, p. 1-6).

dispendioso, sua pretensa fuga inaugurava um sistema de subalternidade e subserviência com seus ex senhores e afins. Sem dúvida encontraram aldeias tupinambás e se instalaram na parte alta do relevo, onde de cima podiam avistar as terras do Una, atual cidade de Valença e os engenhos a beira mar na região da ponta do Curral. Em relato o ex-líder da associação de pequenos produtores rurais da região nos revela sua ideia sobre a provável origem da comunidade:

A história da comunidade, certo, do Jiquiriçá, especificamente na região chamada Tombador II, ela advém na época que hoje ainda existe lá, dona Damiana, que mora na comunidade que é um dos remanescentes de seus pais, de seus avós que eram donos daquelas terras ali, é uma quantidade grande na época e concentrando muito ali nessa região do Tombador II, ah, na época ela conta que seus pais, certo, quando eles saíram da condição de escravos e se refugiou na região ali, né, que eles começaram a explorar a região, inclusive, né, com a característica quilombola, então eles terminaram ficando lá. Essas terras, né, foram passadas, né para dos seus avós para os seus pais e hoje foram divididos, alguns anos atrás para dona Damiana e os irmãos e hoje que existe lá, são os filhos, os netos, os bisnetos de Dona Damiana e outros que chegaram ao meu exemplo (Entrevista gravada em 29/05/2014).

Em conversa informal com dona Damiana, a matriarca da região, e a pessoa mais velha ainda viva, quando indagada sobre a origem da comunidade responde unicamente afirmando: “Família, é tudo família. Passou de pai pra filho e assim foi!” (Gravado em 12/09/2014).

Assim compreendemos que a demarcação de espaço não era tão importante para os sujeitos desta pesquisa, o povo e suas relações determinavam a demarcação de um espaço aparentemente abstrato, porém claramente concreto para os moradores das comunidades que participam da mesma família, o povo do Arguidá, vivia tanto no Tombador II como em Bernardo de Lapa. Apesar de alguns terem se mudado para a zona urbana num bairro conhecido como um quilombo urbano chamado de Jacaré<sup>6</sup>.

As terras que pertencem a essa família incluem as duas comunidades, e antes pertenciam a falecida dona Maria Delvira Serenília mais conhecida como dona Serena a mãe de dona Damiana. O nome Tombador II advém da exploração das

---

<sup>6</sup> O bairro do Jacaré fica situado na entrada da zona urbana do município de Valença, as margens da rodovia BA 001 que atravessa a cidade e historicamente ocupado por uma população basicamente negra. Seu nome provavelmente tem relação com os charcos e córregos que margeiam todo o bairro, com vegetação de manguezal, costumava sofrer alagamentos e até os dias atuais muitas casas estão sobre espécies de palafitas enquanto outras ficam abaixo do nível da rua. (Informações coletadas com seu João Ariosvaldo, morador do bairro e líder do Grupo Cultural Arguidá em 2015).

madeiras nativas da região, tanto para fazer móveis como também os famosos barcos saveiros dos estaleiros tradicionais do município de Valença. As árvores eram cortadas e tombadas morro abaixo. Os tombadores eram os morros que mais tinham essas árvores para extração de madeira. Na região existe o Tombador I e logo depois outro relevo chamado de Tombador II.

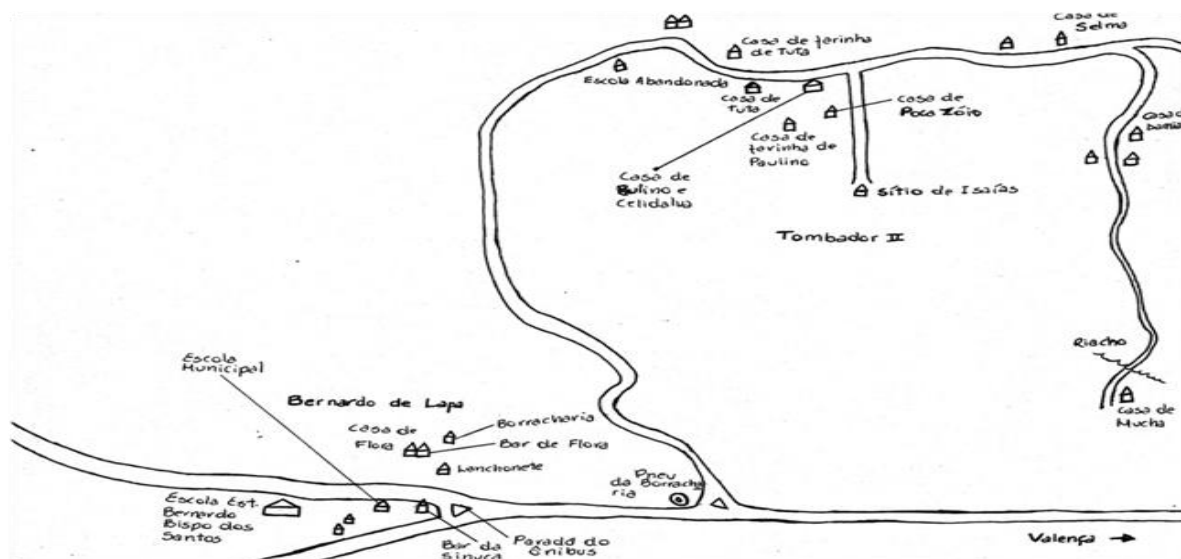
Gravura 1 – O Tombador II do Jiquiriçá.



Fonte: Diário de campo

A comunidade de Bernardo de Lapa apesar de ser mais desenvolvida, devido a existência de um pequeno comércio local, é mais recente e nasceu da doação de terras por parte de dona Damiana a sua filha mais velha dona Flora. Seu esposo o finado Bernardo Bispo dos Santos, conhecido como Bernardo de Lapa, pela sua devoção a Bom Jesus da Lapa, emprestou o nome à comunidade que se formou a partir de seus descendentes. Ele teve muitos filhos e muitas mulheres e nunca se separou da sua primeira esposa. Uma de suas filhas contou-me sorrindo que ele deixara muitas sementes! Todos em Bernardo de Lapa têm alguma ligação consanguínea com ele. De fato, ele é uma figura muito respeitada e benquista, em dados momentos conversando com as pessoas cheguei a pensar que ele estivesse ainda vivo, mas compreendi que ele está vivo no seu legado e nos corações dos moradores do Vale de Jiquiriçá.

Gravura 2 - Mapa das Comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa do Jiquiriçá

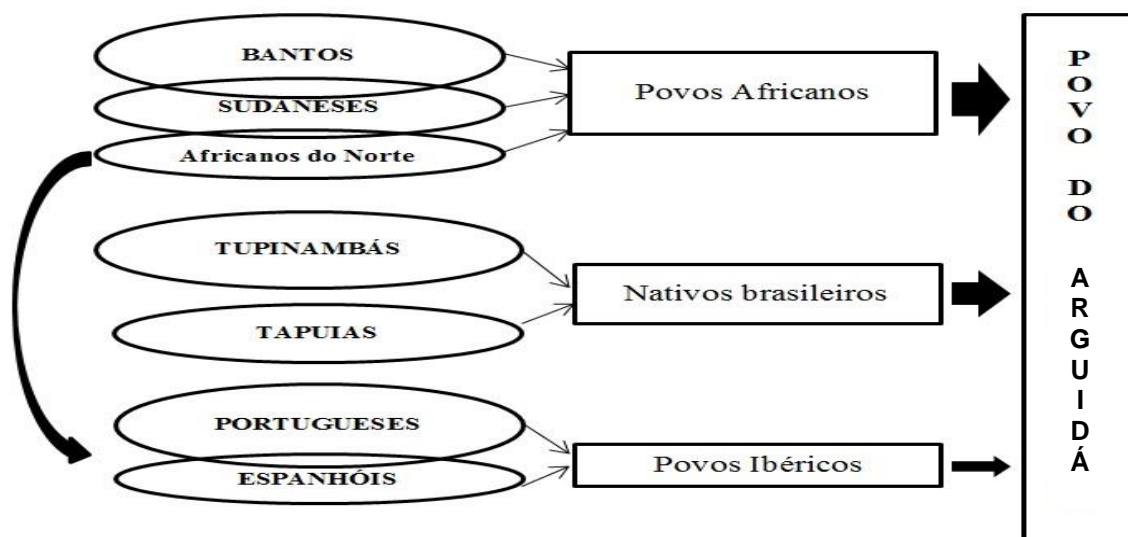


Fonte: Diário de campo.

### 1.6 Origem étnica do povo do Arguidá

Buscamos identificar a origem étnica do povo do Arguidá em diversos documentos históricos, na Prefeitura de Valença, Câmara de Vereadores, arquivo público municipal e na Diocese local, porém sem sucesso. Devido à ausência de documentos escritos, resolvemos nos debruçar sobre a memória dos sujeitos estudados, mas também identificamos algumas características registradas em fotografias e sustentadas por trabalhos de historiadores sobre a região do Baixo-Sul nas obras do professor Alfredo Mata em seu livro: *História da Bahia* (2013) e do pesquisador local Edgard Otacílio da Silva Oliveira em sua obra: *Valença dos primórdios à Contemporaneidade* (2009). Acreditando numa possível miscigenação expressa nos diversos tons de negritude, que encontramos nos habitantes da região podemos inferir sobre uma construção étnica em três graus: o primeiro e maior está representado pelos africanos que foram trazidos para o Brasil, sobretudo para a Capitania da Bahia e depois direcionados a Capitania de Ilhéus, onde hoje se situa o atual município de Valença. O segundo está representado pela miscigenação entre os povos negros com nativos brasileiros em especial os povos tupinambás. O terceiro e talvez menor está na miscigenação com povos europeus, sobretudo, originados da península ibérica.

Diagrama 4 – Formação étnica do Povo do Arguidá



Fonte: Acervo do pesquisador realizado durante a fase exploratória desta investigação.

A comunidade se identifica sempre sobre o aspecto da família, afirmando em seus discursos a importância dos laços na formação do sentimento comunitário, mas revelam também que a noção de família para eles está além dos laços consanguíneos, pois a convivência também desenvolve esses laços. Percebemos que as casas mais antigas da região foram construídas usando uma técnica banta, casas de taipa, feitas com barro amassado da terra moldado em varas de paus arrumados como uma gaiola. Há quem diga que esse tipo de construção também tem influência dos indígenas brasileiros, porém o formato não seria retangular ou quadrado como uma gaiola.

Eis que chega um grupo banto. Algumas famílias. Ou toda uma linhagem. Limpa o terreno. Corta as árvores para fazer casas. Arma-lhes as paredes como uma gaiola de varas e preenche os vazios com barro socado. Compõe-lhes o teto se sapé. E, nessa nova aldeota, instala-se. Abre, ali perto, por derruba e queimadas, as suas roças. Faz os cercados para os animais domésticos (...). Vai pescar no rio, no riacho, no lago, na lagoa. Com anzóis e arpões de ferro. Com armadilhas, redes e puçás (SILVA, 2011, p. 226).

As duas fotografias revelam o tipo de construção e moradia feita de sapé, mais conhecida na Bahia como casa de taipa. A primeira é uma casa que fica na estrada do Jiquiriçá ainda na Região do Tombador II, e a segunda é o ponto para se

pegar o transporte coletivo em frente ao Colégio Estadual Bernardo Bispo dos Santos.

Imagem 04 – Casa de sapé



Fonte: Registro realizado nas visitas exploratórias em 2014.

Imagem 05 – Ponto de ônibus de gaiola de varas



Fonte: Registro realizado nas visitas exploratórias em 2014.

Para o povo do Arguidá a referência familiar, sua relação com a posse de terra e o respeito aos mais velhos, entendendo esses como os primeiros ocupantes ou donos da terra, revelam características típicas do povo angolano. A necessidade de manter a família unida como condição de concentração de riqueza, bem como de incorporar novos membros. Assim, a família como poder de união das pessoas deve se perpetuar na terra pela criação de novos laços, através do matrimônio cruzado e da união entre os membros familiares com forasteiros (SILVA, 2011).

Eles costumam se casarem entre si, os discursos dos sujeitos revelam que a maioria dos moradores da região do Jiquiriçá acaba tendo a mesma origem consanguínea, conforme a conversa informal anotada em diário de campo realizada com uma mulher na escola Bernardo Bispo dos Santos em março de 2015: “Aqui professor é tudo uma coisa só, é tudo família. O Jiquiriçá todo é quase uma família só, se for olhar no passado é tudo parente ou quase isso!”.

Na região da Capitania de Ilhéus, onde atualmente está situada o Vale do Jiquiriçá no município de Valença de acordo com dados históricos levantados na pesquisa realizada pelo historiador local Edgard Otacílio da Silva Oliveira há muitos séculos guerreavam entre si dois grupos de nativos brasileiros: o primeiro era do tronco linguístico *tupi* conhecido como tupinambás, e outro do tronco *macro-jê*

denominados de Aimorés, mais conhecidos como Tapuias ou botocudos<sup>7</sup> que geralmente surgiam vindos do sertão baiano para a costa. Os Tupinambás apresentavam uma organização social e econômica complexa, viviam da caça, da pesca e da agricultura, cultivavam a pimenta, batata-doce, frutos, feijão, tabaco e especialmente a mandioca da qual produziam farinha e o beiju. Talvez aí esteja a maior herança tupinambá deixada para o povo do Arguidá, pois, o beneficiamento da mandioca até os dias atuais é sua principal fonte de renda e sobrevivência (OLIVEIRA, 2009).

A organização política dos Tupinambás envolvia um conjunto de funções em que se verificava uma estreita articulação entre os aspectos políticos e religiosos mediante o exercício de fortes lideranças. O chefe de cada tribo era chamado de morubixaba e o líder religioso, pajé, que curava os doentes e mantinham contato com os espíritos e divindades (OLIVEIRA, 2009, p.23).

Moravam em aldeias que eram protegidas por uma cerca, dormiam em redes. Eram prioritariamente sedentários, mas quando as terras não eram mais produtivas procuravam outras terras, assim como, os povos bantos africanos. “Usavam a gamela, a talha, o pote e a moringa de barro” (OLIVEIRA, 2009, p.22).

A religiosidade era um elemento extremamente importante, pois explicavam a realidade através de fenômenos místicos. Apesar disso, praticavam uma espécie de monoteísmo e acreditavam no deus *Tupã*, que se manifestava através do trovão, mas incorporavam outros deuses analogicamente como os santos católicos. Talvez seja, por isso, que muitos deles facilmente aderiram ao catolicismo difundido pelos colonizadores (OLIVEIRA, 2009).

Enterravam seus mortos mais importantes em *igaçabas*, espécie de urna funeral no formato de um vaso de barro. Segundo o historiador valenciano, Edgard Otacílio da Silva Oliveira (2009) muitas *igaçabas* já foram encontradas nos bairros do Alto do Amparo e no Campinho em Valença, mas muitas também são encontradas por toda região do Jiquiriçá.

Os nativos brasileiros não tinham noção de nação ou de governo geral, pois não apresentavam em sua organização social nenhuma característica que se assemelhasse ao que chamamos de “estado” na atualidade. Por isso, não perceberam de imediato que a chegada dos europeus representava um processo de colonização ou mesmo como uma invasão estrangeira. Preocupavam-se,

---

<sup>7</sup> Eram conhecidos como botocudos devido aos acessórios de madeira que usavam na face que eram chamados de botoques.

basicamente, com o hoje e o agora das suas tribos e não com questões políticas e nem com as disputas entre os povos europeus (MATTA, 2013).

Sobre a origem europeia do povo do Arguidá em particular os povos ibéricos, sobretudo, os portugueses precisamos entender que a Península Ibérica é uma esquina histórica milenar que revela trocas entre a Europa e África. “Gibraltar é estreito muito curto, o que significou que ao longo de milhares de anos, a emigração e troca de população constante, a ponto de o não poder se afirmar que a população ibérica seja de fato europeia” (MATOSO apud MATTA, 2013, p.20).

Os moçárabes, cristãos da península ibérica islamizada, os mulçumanos mesmo, ainda comuns até o século XVII, e os judeus, sempre tão presentes em Portugal e Espanha, seriam a base dos cristãos-novos, este grande contingente de imigrantes que vinha da Europa para se instalar no Brasil, buscando refúgio do ataque da inquisição, ávida por recurso comercial. (MATTA, 2013, p.36).

Percebemos as influências europeias em diversos aspectos do povo do Arguidá, desde evidências nos diversos tons de negritude expressos nos fenótipos de tons variados de peles até a hegemonia religiosa das tradições cristãs, mas também outros elementos como a língua, a forma de criar os animais, que também existiam em outras culturas, mas, sobretudo no modelo de sociedade apoiada sobre a exploração da força de trabalho como elemento civilizatório (MATTA, 2013).

### 1.7 Quilombo ou Mocambo?

Compreendemos que a maioria dos agrupamentos negros do Jiquiriçá tem origens diversas, e a denominação de quilombo como guerreiros isolados muitas vezes não se aplica em comunidades que, historicamente, mantinham contatos com as cidades e vilas vizinhas. Outro equívoco é o uso da palavra quilombo para determinar um território, já que em sua origem banto revela os laços que unem os guerreiros e não a terra que se fixam. Uma denominação que nos parece mais adequada é definir os territórios como de remanescentes de quilombo como terras de preto, ou território negro, ou mesmo a palavra *Mocambo*, pois quando enfatizamos a questão da terra e do território enfatizamos a sua condição de coletividades camponesa, definida pelo compartilhamento de um território para a produção de sentidos e modos de existir. Sobre a necessidade de se discutir o

conceito de quilombo na atualidade os autores Alessandra Schimitt, Maria Cecília Turatti e Maria Celina de Carvalho (2002, p. 3 e 4) afirmam:

A promulgação da constituição e a necessidade de regulamentação do Artigo 68 provocaram discussões de cunho técnico e acadêmico que levaram a esta revisão dos conceitos clássicos que dominavam a historiografia sobre a escravidão, instaurando a relativização e adequação dos critérios para se conceituar quilombo, de modo que a maioria dos grupos que hoje, efetivamente, reivindicam a titulação de suas terras, pudesse ser contemplada por esta categoria, uma vez demonstrada, por meio de estudos científicos, a existência de uma identidade social e étnica por eles compartilhada, bem como a antiguidade da ocupação de suas terras e, ainda, suas práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar.

Pretendemos aqui definir a partir de uma cosmovisão a noção de remanescente de quilombola enfatizando, sobretudo, o aspecto da identidade e o território. Atualmente, vários segmentos negros em diferentes regiões e contextos se apropriam do termo para designar um legado ou uma herança cultural, que desperta o sentimento de ser e de pertencer a um lugar ou a um grupo específico. É importante, que essa identificação ocorra naturalmente através de um processo de autoidentificação e não de rotulação externa. Nessa ótica também adotaremos a referência de preto, muitas vezes, em lugar da palavra negro não somente como a cor da pele, mas também como processo de construção da identidade afro-brasileira a partir da luta de grupos como o Movimento Negro Unificado que discutem políticas étnico-raciais que aceita o termo como uma forma de luta e reconhecimento da etnia a partir dos diversos tons da pele preta (SCHIMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

O que deve ser observado numa comunidade é o seu sentimento de pertença sob a forma de expressão da sua identidade étnica e da territorialidade, construídas a partir da relação com outras comunidades de terras de pretos já existentes. Os dois conceitos são fundamentais, pois sustentam o conflito acerca dos interesses de comunidades urbanas e as comunidades negras rurais sobre um mesmo espaço físico e social, que muitas vezes revelam a submissão e a dependência dos grupos negros em relação à sociedade inclusiva (SCHIMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

Por isso, não devemos pensar num *mocambo*, sob a ótica das leis existentes, mas a partir da relação com a terra revelada na dinâmica: território e parentesco. Nessa perspectiva, diversos trabalhos sobre o campesinato contribuem para esse debate, introduzindo novas formas de se compreender o acesso e a posse da terra,

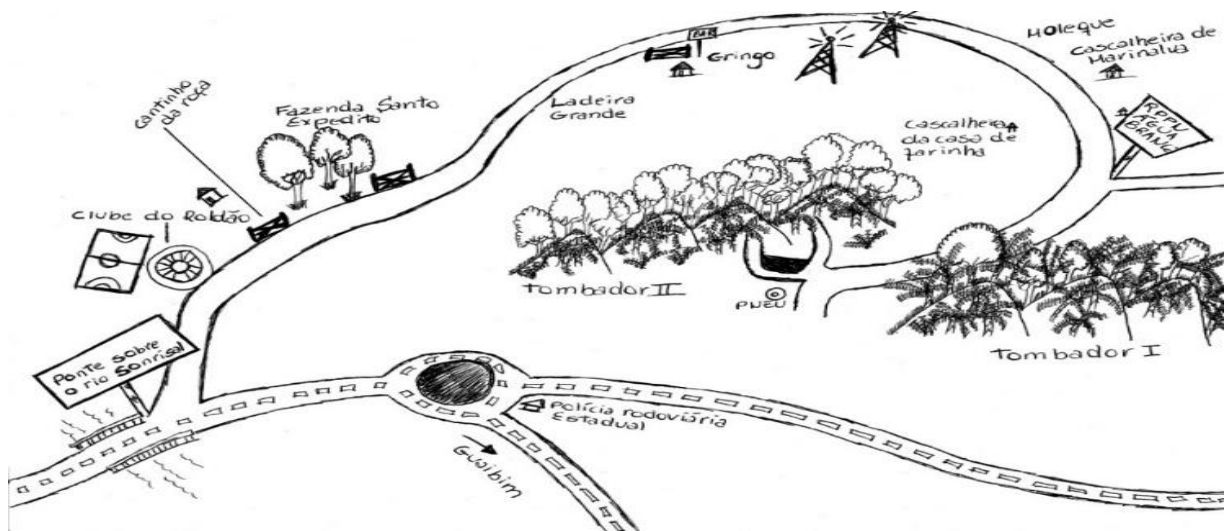
garantido por via hereditária, que alguém tem o direito a ser dono, não por ser um indivíduo, mas porque é filho e herdeiro. Assim, parentesco e território, são condições indispensáveis para se entender a identidade de uma comunidade negra rural, na medida em que os sujeitos estejam estruturalmente agrupados em núcleos familiares que se relacionam como uma coletividade. É necessário desmistificar o aspecto de luta dessas comunidades, sobretudo, da necessidade desses em lutar pelos seus direitos para garantirem esse título, pois as suas necessidades enquanto agrupamentos humanos passam por questões de políticas públicas que garantam a dignidade dos seus membros e sua forma de existir (SCHIMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

### 1.8 Um olhar de dentro da paisagem

A Comunidade de Bernardo de Lapa fica aproximadamente 17 quilômetros da BA 001 e de lá para o Tombador II são mais 8 km. A estrada principal de acesso às localidades é chamada de Estrada do Jiquiriçá, que começa na entrada da ponte do Rio Sonrisal, o qual recebe esse apelido devido aos poderes de sua água fria curar ressaca e bebedeira fazendo uma alusão ao famoso medicamento antiácido do mesmo nome também usado para esses fins.

A estrada não é pavimentada, nem tampouco sinalizada, além disso é bastante acidentada devido ao relevo da região. Nas suas margens sem acostamento encontramos algumas propriedades rurais, que se mesclam com a Mata Atlântica revelando uma linda paisagem.

#### Gravura 3 - Caminhos para o Tombador II



Fonte: Diário de campo.

Imagem 06 – Estrada do Jiquiriçá



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Imagem 07 – Vista para o Vale do Jiquiriçá



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo

Para se chegar ao Tombador II e a Bernardo de Lapa, geralmente, os moradores usam de transporte público feito em caminhões, amplamente, conhecidos no Nordeste do Brasil como “paus-de-arara”, os quais têm suas carrocerias adaptadas com bancos improvisados de tábuas de madeira e uma lona para proteger os passageiros. Existe uma linha de ônibus que sai de Valença às 5:00 da manhã e às 13:00 diariamente. Os horários são restritos predominando no início da manhã bem cedo, para levar os trabalhadores e estudantes para a zona urbana. Veja a seguir duas fotos de dois caminhões que fazem o transporte na região:

Imagem 08 – Transporte público I



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Imagem 09 – Transporte público II



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Há muita reserva d’água, muitos rios, riachos, cachoeiras e nascentes. Um dos pontos mais conhecidos do Jiquiriçá nas proximidades da zona urbana de Valença é a cachoeira da Água Branca que faz parte dos roteiros do turismo

ecológico do Baixo-Sul. A região é cortada por diversos rios, destacamos uma das principais nascentes do Rio Patipe, que fornece grande parte da água tratada para a zona urbana de Valença, e o Rio Jiquiriçá a cerca de três quilômetros das comunidades estudadas. Grande parte da região é enquadrada com Reserva Particular de Proteção a Nascentes- RPPN. Apesar disso, a comunidade não goza de nenhum benefício, não tem água tratada e nem esgoto. A água utilizada vem de poços ou é coletada diretamente em nascentes, ou minadouros d'água. A água suja é devolvida a terra e os resíduos sanitários para fossas sépticas artesanais. As casas têm energia elétrica e segundo os moradores, demonstrando ironia nas falas, apesar das cartas não chegarem com facilidade aos endereços, as contas de luz nunca deixam de chegar.

O clima é fresco, podendo fazer calor de dia com temperaturas por volta dos 34°C e a noite é marcada por quedas de temperatura chegando a mínima por volta dos 15°C durante o inverno. Chove muito, mas também o sol castiga os trabalhadores nas roças de mandioca. A região tem um solo muito fértil do tipo de massapê e é rica em árvores nativas como: Jiquiriçá, sucupira, ipê roxo, jaqueiras e dendê que se misturam com as plantações de mandioca para a produção de farinha.

Imagem 10 – Pé de cacau



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Imagem 11 – Cachos de dendê colhidos



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

O dendê é a riqueza do povo do Arguidá, pois, cada quilograma cru é vendido em média por vinte e cinco centavos de real. Parece pouco, até descobrirmos que um cacho pesa em média de vinte até sessenta quilogramas. Apesar disso, os mais jovens não se interessam em aprender a tirar o dendê (como se referem a colheita

desde fruto). Dizem os mais jovens que dá muito trabalho, pois as copas das palmeiras são muito altas, e ao cortar o cacho ele cai e rola vale a baixo, quando não espalha seus gomos mata a dentro. Dona Damiana numa de suas falas disse: “\_ O dendê é ouro, e vai acabar, porque ninguém qué cortá. Dá muitcho trabalho. Daqui uns dia, dendê vai valê ouro, porque aquele de supermercado não vale nada, só sabe o que é dendê quem já comeu dendê de pilão”(Fragmento do Diário de Campo).

O quadro a seguir apresenta uma caracterização melhor dos produtos agrícolas mais comuns da comunidade e seus devidos fins: beneficiamento, uso próprio e comercialização. Vale lembrar, que o coco e o dendê não são cultivados e sim nativos da região, assim como, a manga e a jaca. Da jaqueira atualmente também são extraídas madeira para construção de embarcações e móveis, mas esse trabalho é feito por pessoas de fora das comunidades.

Quadro 4 – Produtos cultivados

Produtos	Fins
Mandioca	Fabricação de farinha e outros derivados para comercialização e uso próprio
Dendê	Comercialização e fabricação do azeite de pilão para uso próprio
Cacau	Comercialização das amêndoas secas
Coco	Comercialização do fruto verde
Urucum	Comercialização do extrato em pó
Hortaliças	Comercialização e uso próprio
Banana	Comercialização e uso próprio
Cajá	Comercialização da polpa congelada para suco e outros
Cupuaçu	Comercialização da polpa congelada para suco e outros
Jaca	Uso próprio
Manga	Uso próprio
Mamão	Uso próprio
Tubérculos	Uso próprio

Na região do Tombador II existem, aproximadamente, 28 casas todas pertencentes ao mesmo núcleo familiar que eles definem a partir da matriarca Dona Damiana, como proprietária de todos os terrenos que foram passados para seus filhos e netos. As casas ficam distantes umas das outras, às vezes uns 3 a 4 quilômetros ligadas pela estrada de barro ou pelos caminhos no mato. A maioria

delas rebocadas na frente e com tijolos de argila aparentes nas laterais e nos fundos. Algumas são de taipa ou sapê, porém todas pintadas com tons de rosa, verde, azul ou amarelo. (Fragmento do Diário de Campo).

Imagem 12 – Casa verde



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Imagem 13 – Varandinha da casa azul e amarela



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Na frente das casas quase sempre há uma varandinha com algumas cadeiras, bancos ou um sofá convidativo para se sentar após o almoço e ver a paisagem, enquanto se leva um “dedo de proza<sup>8</sup>” com os moradores ou passantes. Todas sem lajes e com meias paredes, a sala logo na entrada e uma cozinha ao fundo sempre muito limpa e arrumada. Nas salas arrumadas com esmero, encontramos uma TV numa estante ou *rack*, um rádio ou aparelho de som ao lado. Tudo bastante colorido revelando uma decoração alegre com flores, velas e imagens de santos católicos, quadros nas paredes de imagens de santos ou mesmo uma “folhinha católica<sup>9</sup>”. A maioria das imagens de Nossa Senhora Da Conceição, Nossa Senhora Aparecida ou de Santa Luzia. Cortinas de tecidos coloridos fazem às vezes de portas entre os cômodos (Fragmento do Diário de Campo).

Nas casas a estética do caos e da sobreposição dá uma impressão de falta de organização a quem chega de coração fechado. Não é bagunça como já vi algumas pessoas falando, é um senso estético distinto, outra linguagem que provavelmente herdaram de seus antepassados. Contudo, essa atitude reflete um comportamento de tranquilidade, de um estado de espírito pacífico, sem criar fontes de preocupações, eles simplesmente não querem controlar o mundo em sua volta, nem tudo tem que estar em ordem, assim, as coisas, os móveis, as plantas, as

<sup>8</sup> Expressão popular que significa conversar, dialogar despreziosamente.

<sup>9</sup> Nome popular dado a calendários anuais que trazem imagens de santos católicos.

crianças podem simplesmente estar. Eles entendem e aplicam a máxima de que a vida se torna mais tranquila quando nos libertamos dos vícios de querer controlar o mundo em nossa volta, como se fossemos responsáveis por todos e por tudo. É uma falsa utopia acreditar que podemos controlar as coisas e os fatos. Assim, a decoração denota uma perspectiva plural de incorporação da diversidade e da alegria no cotidiano (Fragmento do Diário de Campo).

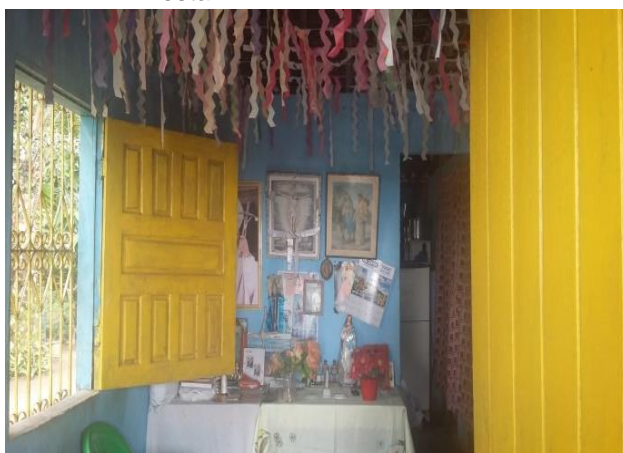
Dessa forma, percebi que sofás tradicionais de estofamento e tecido nas varandas podem molhar, podem até estragar mais rápido, podem até não estar de acordo com as revistas de decoração, mas são ótimos para receber amigos, para cochilar após o almoço e apoiar a cabeça em seus braços. É um jeito confortável de abrir a sua casa para o mundo, para a rua e dizer a todos na passagem que ali naquele local você será bem recebido (Fragmento do Diário de Campo).

A ótica do caos é um juízo típico de quem está fora desse jeito de viver característico do Jiquiriçá. Os objetos de trabalho podem estar junto aos enfeites na sala ao lado de algum móvel. Se vão ser usados, por que escondê-los? Eles ficam aparentemente jogados ao léu, mas na verdade estão logo à mão. O caos nas comunidades estudadas assume um sentido de organização, a sobreposição é uma estética não de acumulação, mas sobretudo, de convivência entre os diferentes, pois tudo pode combinar se tem um propósito. No diário registrei que no Vale do Jiquiriçá os opostos não se atraem e nem se repelem, simplesmente convivem.

Imagem 14 – Panelas na parede



Imagem 15- Estética da sobreposição numa sala de estar



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo. Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

A maioria das casas tem uma cozinha arrumada dentro e outra fora aos fundos, onde realmente cozinham num fogão de lenha improvisado ou construído de alvenaria. No quintal criam galinhas, porcos de raças grandes e pequenas e seus

bichinhos de estimação como pássaros locais presos em gaiolas, cachorros e gatos. Os terrenos das casas são grandes como pequenas fazendas ou roças como eles chamam, onde criam alguns cavalos, bois e vacas.

Imagem 16 – Cozinha dos fundos.



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Imagem 17 – Frente de casa.



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

A casa de farinha geralmente é comunitária, mas alguns moradores construíram a sua própria casa de farinha. Todas, atualmente, apresentam máquinas que ajudam na torra e no processamento da mandioca.

Imagem 18 – Casa de farinha familiar



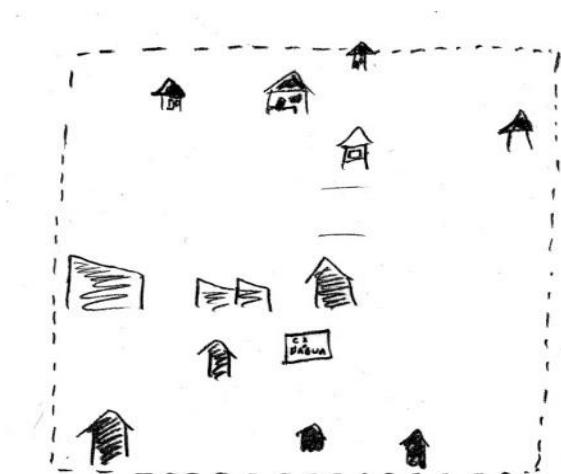
Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Imagem 19 – Forno à lenha com torradeira inox elétrica



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Gravura 4 – Praça de Bernardo de Lapa



Fonte: Diário de Campo.

Em Bernardo de Lapa existem vinte residências, três bares, uma oficina mecânica, uma lanchonete e um ponto de acarajé que funciona aos finais de semana. Além disso, há duas escolas municipais, uma com três salas onde funcionam série do fundamental II e outra escola com uma sala somente de fundamental I. Recentemente foi inaugurado o Colégio Estadual Bernardo Bispo dos Santos de ensino médio que leva o nome da comunidade, onde

estudam mais de 73 jovens e adultos. Nas fotografias seguintes podemos ver as duas escolas municipais situadas ao lado do Colégio Estadual Bernardo Bispo dos Santos inaugurado em 17 de setembro de 2014.

Imagem 20 - Escolas municipais do Jiquiriçá.



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Imagem 21 – Colégio Estadual Bernardo Bispo dos Santos



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Nas imagens a seguir podemos visualizar o posto de saúde da região do Jiquiriçá que só recebe a visita do médico uma vez por mês. E a sede do grupo Arguidá. Onde observamos o desleixo das políticas públicas locais tanto no campo da Saúde como na Cultura desta população negra.

Imagem 22 – Posto de saúde.



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

Imagem 23 – Sede Atual do Grupo Cultural Arguidá.



Fonte: Registro realizado durante a pesquisa de campo.

### 1.9 Descrição dos sujeitos da pesquisa: o povo do Arguidá

Os moradores do Tombador II e de Bernardo de Lapa são basicamente todos da mesma família, descendentes dos avós de dona Damiana que eram filhos de escravos segundo ela mesma. Na foto a seguir à direita vemos Dona Damiana a esquerda com um lenço branco na cabeça e seus descendentes que participavam da primeira formação do Grupo Cultural Arguidá. Determinar o número de habitantes é uma tarefa difícil, pois, muitos se mudaram para a zona urbana, e novos membros vão chegando as famílias devido às uniões matrimoniais.

Imagem 24 – Grupo Arguidá na inauguração do Colégio



Fonte: <<http://www.educacao.ba.gov.br/midias/fotos/inauguracao-do-colegio-estadual-bernardo-bispo-dos-santos?tipo=next&page=1>>.

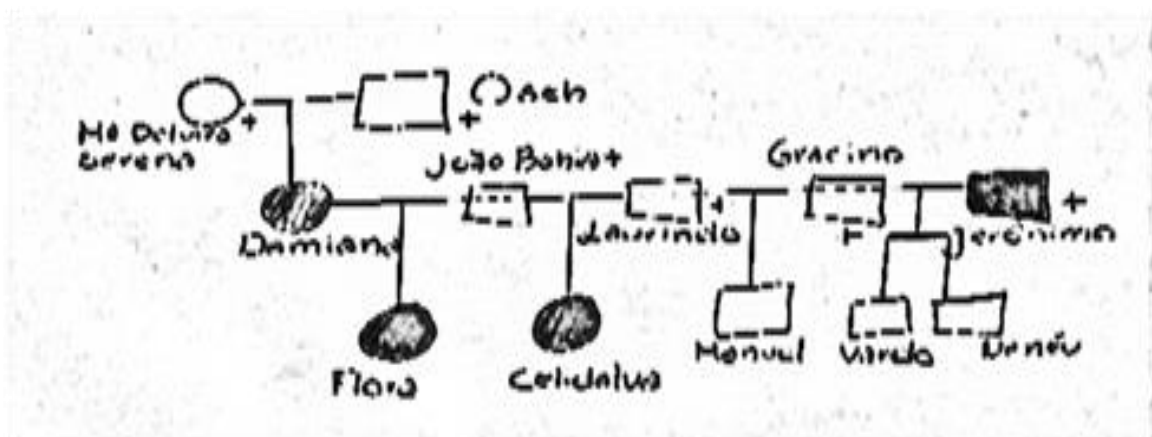
Imagem 25 – O povo do Arguidá



Fonte: Acervo pessoal do professor Isaías Alves.

Atualmente existem cerca 150 pessoas descendentes de dona Damiana, considerando a população flutuante, que vive fora da comunidade, mas participam ativamente do que chamamos do povo do Arguidá, ou seja, estão ou estiveram imbricados direta e indiretamente ao grupo cultural. Na associação de pequenos produtores rurais tem inscritos somente 10 moradores, mas no livro de ata das reuniões mensais já chegou a ter 60 assinaturas diferentes. No momento em média 30 pessoas participam ativamente do grupo cultural Arguidá, porém todos de alguma forma ligados a mesma família e a matriarca citada anteriormente. Quando perguntei sobre o número de moradores eles me responderam diversas vezes com a expressão “meio mundo de gente” para determinar a quantidade de moradores, o que dificulta a noção numérica do contingente dos sujeitos. Numa tentativa de compreender o povo do Arguidá através de laços consanguíneos esbocei diversas árvores genealógicas durante a pesquisa de campo e me deparei com diversas limitações, pois, a noção que eles apresentam de família é estendida incorporando arrumações distintas como a poliandria, filhos de criação, uniões concomitantes dentre outras. Então a árvore genealógica não funcionou como modelo gráfico para representar a realidade do povo do Arguidá.

Gravura 5 – Esboço de árvore genealógica.



Fonte: Diário de Campo

Todos os moradores são de pele preta, alguns tons mais claros, outros mais escuros. Alguns deles têm uma cor brilhante e com aspecto sedoso de pêssago ou um veludo muito fino. No diário de campo fiz uma ressalva a esta cor que tentei definir pelo desenho a seguir.

Gravura 6 – Preto arco-íris.



Fonte: Diário de Campo.

No Jiquiriçá encontramos uma gente preta, mas que no fundo a pele não é preta como nas tintas e nas canetas. É um tom escuro ao mesmo tempo com reflexos vermelhos bem fortes e arroxeados com tons de anil. É como se a pele revelasse uma áurea luminosa que não encontro nem na minha pele e nem em nenhuma paleta

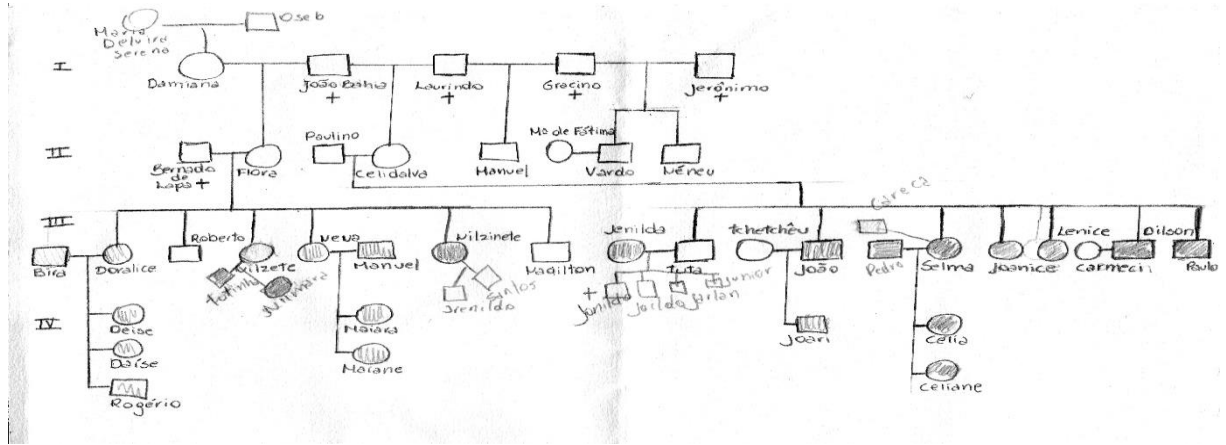
de cores que conheço. É um preto luminoso, irradiante, que brilha naturalmente, é uma pele aveludada, por isso chamamos de preto arco-íris (Fragmento do Diário de Campo).

A maioria das pessoas é formada por trabalhadores rurais, porém alguns homens desempenham outras funções como dirigir os caminhões de transporte, fazem serviços de caseiro em sítios e fazendas de forasteiros e poucos trabalham nas escolas da região como porteiros ou em funções de serviços gerais. Os homens e as mulheres, no geral, trabalham na terra, plantando e colhendo mandioca. Já o corte de dendê é uma atividade exclusivamente masculina. As mulheres colhem e preparam o extrato de urucum, descascam as mandiocas e a preparam para moer, ainda assim têm de dar conta das tarefas domésticas como limpar a casa, cuidar das crianças e preparar as refeições. Algumas pessoas andam com o facão pendurado na cintura, o que parece uma prática bastante corriqueira e necessária tanto para abrir espaço nos caminhos cobertos de vegetação ou para se defenderem de animais peçonhentos como cobras.

Aparentemente, todos são católicos e frequentam a missa uma vez por mês realizada no prédio da associação de produtores onde funciona uma escola municipal na comunidade de Bernardo de Lapa. Apesar da tradição católica, em algumas casas vemos imagens de São Cosme e São Damião ornadas com velas coloridas e pratinhos com balas. Em outras casas vi muitas espadas de ogum plantadas no quintal ou na frente da casa. De fato, existe uma atmosfera de tradições religiosas africanas que durante a etnografia ficou ainda mais evidente

como crenças e culto a *orixás* e *inquices*<sup>10</sup>, tanto nas atividades de rezadeiras e benzedoras, como nos remédios fitoterápicos tradicionais, garrafadas e simpatias.

Gravura 7 – Árvore genealógica do povo do Arguidá



Fonte: Diário de Campo.

O povo do Arguidá é bastante receptivo e ao mesmo tempo desconfiado. Eles revelaram que amam a região que moram, e não se adaptam a vida na zona urbana. Muitos só saem do vale para estudar ou trabalhar por falta de oportunidades, mas sonham um dia em voltar. Durante a pesquisa obedecemos às indicações éticas para resguardar as identidades dos sujeitos, porém alguns exigiram que seus nomes reais fossem utilizados e para isso assinaram devidamente um documento cedendo os direitos de imagem e voz, sobretudo solicitando a inclusão de seus nomes quando necessário. Uma cópia do referido documento encontra-se entre os anexos desse texto.

<sup>10</sup> *Inquice* termo que significa sagrado no “idioma *quimbundo*” aqui usado como nome das entidades que representam forças da natureza cultuadas nos candomblés de nação congo e angola. Algumas pessoas explicam que se assemelham aos orixás das tradições *nagôs*, porém resguardam alguma diferença em fundamentos religiosos distintos por ter uma referência de antepassados, parentesco e pertencimento. (PREVITALLI, 2015).

## CAPÍTULO II O LÚDICO E A MEMÓRIA COMO PRINCÍPIOS CIVILIZATÓRIOS

*Amar o perdido  
deixa confundido  
este coração.*

*Nada pode o olvido  
contra o sem sentido  
apelo do Não.*

*As coisas tangíveis  
tornam-se insensíveis  
à palma da mão*

*Mas as coisas findas  
muito mais que lindas,  
essas ficarão.*

*Memória  
Carlos Drummond de Andrade*

No primeiro subtítulo deste capítulo mergulharemos no campo da ludicidade através da retórica de Johan Huizinga (2012) buscando compreender o universo do *homo ludens*, ou como o autor preferiu chamar de *sub specie ludi*<sup>11</sup>, uma alternativa ao *homo faber* típico das discussões modernas sobre o homem. Usando suas contribuições no campo do jogo como uma expressão genuína da ludicidade humana, entendemos esse a partir do princípio de Eros citado pelo mesmo autor e amplamente debatido por Hebert Marcuse (1975) como um princípio civilizatório, portanto, um jeito de viver e de conceber o mundo em sua volta. Usaremos as contribuições de Karl Marx (2013) acerca do mundo do trabalho e ócio. Contraponto ao debate político os demarcantes: “jogo como elemento da vida humana” e “ludicidade” serão discutidos como uma forma de construção social e das subjetividades estreitando o diálogo entre Mikhail Bakhtin (2010a) e suas contribuições no campo da cultura popular com outros autores e seus estudos no campo do tempo livre, lazer e ludicidade como: Jofre Dumazedier (2000), Roger Calois (1990), Victor Andrade de Melo (2010) e Cipriano Lukcesi (2002 e 2014).

No segundo subtítulo visamos elucidar alguns conceitos no campo dos estudos da memória sob a ótica de Le Goff (1996), abordando especialmente seus ensaios acerca da memória social e étnica. Ao fim, pretendemos delinear o conceito

---

<sup>11</sup> Termo utilizado por Johan Huizinga (1872-1945) para definir uma subespécie do *homo sapiens* que além da condição do pensamento abstrato ele é consciente da sua expressão lúdica e exerce a sua ludicidade na sua vida cotidiana. Não é um hedonista comum, mas sim alguém que vive a vida com alegria e prazer resistindo a alienação do trabalho e da cultura hegemônica.

de memória lúdica usando a memória corporal e a consciência diluída pelo corpo como elementos de conservação da experiência lúdica experimentada, vivida ou vivenciada a partir das contribuições de Pierre Nora (1993) sobre os lugares da memória, Maurice Halbachs (2004) no campo da memória coletiva e Michael Pollack (1989) da memória subterrânea.

## 2.1 A ludicidade humana compreendida através do princípio de Eros.

O jogo é um dos elementos mais antigos das sociedades humanas, sendo assim, preexistente à cultura, pois sua expressão, mesmo que menos elaborada, é encontrada entre os animais. Dessa forma, podemos afirmar que o lúdico é uma expressão da vida animal sob a Terra, por isso pode-se dizer que a civilização humana não acrescentou nenhuma característica essencial à ideia geral de jogo, pois os animais como os homens também buscam o prazer através deste (HUIZINGA, 2012).

No jogo existe alguma coisa 'em jogo' que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa. Não se explica nada chamando "instinto" ao princípio ativo que constitui a essência do jogo; chamar-lhe "espírito" ou vontade" seria dizer demasiado. Seja qual for a maneira como o considerem, o simples fato de o jogo encerrar um sentido implica a presença de um elemento não material em sua própria essência (HUIZINGA, 2012, p.4).

Ao inaugurar a ideia de que os instintos básicos são a essência do jogo, percebe-se que alguns dos seus elementos fugirão a lógica, ou a razão da ciência, pois a realidade do jogo ultrapassa a esfera da vida humana, por isso, não pode ser explicada ou estudada a partir de elementos puramente racionais. A tentativa de se racionalizar o ato de jogar, ou a expressão lúdica, desemboca em um fatalismo limitante da própria dimensão do que é ser humano. Por conseguinte, a existência do jogo não está imbricada a qualquer grau determinado de civilização, ou a qualquer concepção do universo, ou mesmo explicação política, pois o jogo precede todos esses argumentos (HUIZINGA, 2012).

O jogo é jogado, recebe influências da cultura, mas também a influencia, determinando-a. Contudo, apesar disso, ele possui uma realidade autônoma e às vezes foge ao controle das regras sociais, morais, bem como das ciências e dos

jogadores em si. Huizinga (2012) utiliza um termo em holandês *aardigheid*, que não tem tradução direta para o português, mas podemos entendê-lo como natureza e essência ao mesmo tempo para expressar que a autonomia do jogo o confere uma dinâmica viva a despeito da realidade que o cerca, pois ele modula, converge e cria realidades paralelas de acordo com a sua própria vontade.

O povo do Arguidá vive como se estivesse jogando em todo momento. Talvez a metáfora de “jogo de cintura”, ou “gingado baiano” sirvam para explicitar melhor como essas pessoas conseguem driblar as adversidades da dura realidade de uma comunidade rural esquecida pelos poderes públicos locais e mesmo assim, vivem celebrando a vida não somente em festas, mas numa alegria cotidiana expressa em sorrisos largos, pelo simples fato de estarem vivos e poderem desfrutar das riquezas naturais do Vale de Jiquiriçá. Dessa forma, percebemos que o jogo compreendido como cultura do lúdico, ou mesmo como busca pelo prazer de viver é uma constante nas comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa do Jiquiriçá.

Durante diversos momentos vivenciados na pesquisa de campo, nos deparamos com realidades, sobre as quais não encontramos palavras ou uma lógica racional capaz de explicar ou descrever o sentimento que estava ali presente. O jogo da vida, ou seja, o *modus vivendis* do povo do Arguidá demonstra aspectos que não podem ser explicados à luz de uma ciência racionalista. Desse modo, aspectos da sua linguagem corriqueira nos revelaram termos polissêmicos para determinar grandezas numéricas, trazendo uma relatividade para noções cartesianas de tempo e espaço. Eles brincam com estas variáveis físicas, abandonando o sistema métrico em função de um sistema linguístico totalmente relativo e fluido. Por exemplo: a expressão “logo ali”, pode denotar uma distância pequena como 100 m ou mesmo uma distância de até 12 km.

A existência do jogo, portanto, é uma confirmação permanente da natureza “supralógica” da condição humana. Se os animais conseguem se expressar ludicamente, brincando, é porque são mais do que simples seres mecânicos sujeitos ao devir. Por outro lado, se nós humanos nos expressamos ludicamente, “brincamos e jogamos, é porque somos mais do que simples seres racionais, pois o jogo é irracional” (HUIZINGA, 2012, p.6).

Huizinga (2012) afirma que por toda a parte da vida e na natureza encontramos o jogo, como uma qualidade da ação bem determinada e distinta da

vida comum. Didaticamente encontramos uma divisão sobre o jogo em Kishimoto (2007) que não encerra o sentido amplo da palavra, mas facilita a compreensão do universo da ludicidade humana. Assim, a pesquisadora divide o jogo em três níveis de diferenciação, são eles: o jogo como resultado de um sistema linguístico que funciona dentro de um contexto social humano ou não; o jogo como um sistema de regras, ou seja, a tentativa da delimitação da expressão lúdica e por fim sua expressão material o jogo como um objeto.

Nas comunidades estudadas, observamos que o jogo inclui situações de manipulação lúdica da linguagem um jeito muito particular de organizar as palavras, de deixar propositalmente duplos sentidos, ou de não expor com objetividade suas ideias. A clareza depende completamente da capacidade do ouvinte de interpretar o que foi dito. Não há, portanto, nenhuma responsabilidade em ser compreendido, pois o dever de compreender está naquele que ouve.

Em momentos de trabalho pudemos, igualmente, observar piadas e as frases de efeito com duplo sentido. Certo dia durante o plantio da mandioca um senhor ironicamente insinuou que a sua “mandioca” era a única que tinha semente, fazendo uma alusão a seu falo. Esse tipo brincadeira de cunho sexual é bastante corriqueiro, onde os sentidos ficam subtendidos, porém completamente inteligíveis. Outra expressão lúdica da linguagem está na forma como definem quantidades, volumes e distâncias. A expressão “meio mundo de gente”, por exemplo, pode determinar muitas pessoas a partir de 10 pessoas e até multidões. Durante o trabalho de campo quando perguntava quantas pessoas habitavam na comunidade, quantas pessoas moravam em suas casas, quantos estavam na casa de farinha ou quantos membros participavam do Grupo Arguidá, eles respondiam sempre da mesma forma: meio mundo de gente. Enquanto estava interessado por algarismos arábicos, contudo a resposta era sempre a mesma: “\_Se você quiser conte você mesmo! Pra mim meio mundo de gente já diz tudo!” As grandezas matemáticas e físicas pouco lhes importam porque no seu sistema linguístico elas não representam sua realidade e nem o seu jeito de ver o mundo. Por isso, para entender suas falas é necessário conviver com eles. Compreendi, então, que tanto faz uma festa com 10 ou 100 convidados presentes, o que importa é a experiência e a alegria vivenciada naquele momento e isso nenhum sistema de medida pode aferir ou constatar.

O jogo também pode manipular imagens, criando uma realidade virtual, porém real, no sentido de existir na experiência de quem a vive, chamada

comumente de imaginação; ou seja, a criação de imagens reais numa 'experiência vivida', iremos compreender sua relevância na construção do eu e da sociedade. Para se entender a expressão lúdica no universo do jogo não se pode focar os olhares no sentido de captar o valor e o significado dessas imagens e dessa 'imaginação', pois cairíamos no mistério da subjetividade humana e na presunção em desvendar o enigma da vida. O que é possível se fazer diante do jogo é observá-lo no que tange a sua ação, procurando assim compreendê-lo como fator cultural da vida (HUIZINGA, 2012).

O jogo social bem representado ao longo da nossa história revela que as grandes atividades arquetípicas da sociedade humana são, desde o início, inteiramente marcadas por ele. No caso da linguagem através da comunicação o homem pode se expressar, mentir, falar a verdade, enganar, mandar e ensinar. (HUIZINGA, 2012).

É a linguagem que lhe permite distinguir as coisas, defini-las e constatá-las, em resumo, designá-las e com essa designação elevá-las ao domínio do espírito. Na criação da fala e da linguagem, brincando com essa maravilhosa faculdade de designar, é como se o espírito estivesse constantemente saltando entre a matéria e as coisas pensadas. Por detrás de toda expressão abstrata se oculta uma metáfora, e toda metáfora é jogo de palavras. Assim, ao dar expressão à vida, o homem cria um outro mundo, um mundo poético, ao lado da natureza (p.7).

Outro elemento da nossa sociedade, que revela o universo do jogo como parte integrante da nossa própria cultura, é o mito. Este último nada mais é do que uma representação fruto das transformações sociais alimentado pela imaginação do mundo exterior, ou fora do alcance, que em um processo mais elaborado e complexo de jogo de palavras e a criação de personagens arquetípicas tenta de certa forma explicar o mundo. Através do mito, o homem primitivo procura explicar os fenômenos da natureza a partir de um fundamento divino (IDEM, 2012).

Em todas as caprichosas invenções da mitologia, há um espírito fantasista que joga no extremo limite entre a brincadeira e a seriedade. Se, finalmente, observarmos o fenômeno do culto, verificaremos que as sociedades primitivas celebram seus ritos sagrados, seus sacrifícios, consagrações e mistérios, destinados a assegurarem a tranquilidade do mundo, dentro de um espírito de puro jogo, tomando-se aqui o verdadeiro sentido da palavra. As grandes forças instintivas da vida civilizada como: o direito e a ordem, o comércio e o lucro, a indústria e a arte, a poesia, a sabedoria e a ciência são originadas tanto no mito e como no culto. Pois,

todas elas têm suas raízes no sentido de jogo como elemento da linguagem humana. (HUIZINGA, 2012).

A mítica entre o povo do Arguidá está presente no dia-a-dia das comunidades. Contudo, demanda-se tempo para que eles comecem a revelar suas crenças e credices. Encontrei diversas histórias, como a do homem que comia cobras venosas retirando a cabeça. Dizem que certa vez a cabeça cortada de uma cobra que ele colocara num saco plástico, depois de muito tempo ainda estava viva e assim o mordeu na barriga, passando suas presas através do plástico o matando com o seu veneno. Outra história bastante curiosa dizia que antigamente os cearenses passavam num carro preto ao anoitecer para caçar as crianças para se deliciarem com sua carne num banquete canibal. Percebe-se aqui o sentido social desse mito de controlar os filhos para que eles não ficassem expostos aos perigos da noite, especialmente numa região de Mata Atlântica densa com muitos animais perigosos especialmente as suçuaranas<sup>12</sup>.

Além do mito típico dos casos contados, encontrei alguns de natureza religiosa como as cobras que produzem mais veneno durante o período da quaresma e que se alguém matar uma cobra na Sexta-feira Santa e dispuser o seu corpo sobre o fogo, o animal revela seus pés que foram cortados por Deus. Há também uma crença que quando as águas do Rio Jiquiriçá estão espumando que os espíritos das águas estão alertando para possíveis óbitos por afogamento. O tempo aqui não é somente uma variável, mas uma espécie de entidade que abrange não somente a cronologia, mas também as condições climáticas locais. Ele é compreendido como uma força da natureza, que tudo resolve como o *inquice* Tempo típico das culturas bantos do Congo e Angola. Existe nas comunidades, portanto, uma mítica sincrética que envolve elementos católicos, de tradições indígenas e de religiões de matrizes africanas. Numa tentativa de se compreender a variável tempo durante a pesquisa de campo escrevi esta singela poesia no diário de campo:

#### **O tempo no Jiquiriçá 27/01/2015 por Marcus Ávila**

Inquice que veio de África  
E aqui se instalou  
Entre montanhas e rios  
Abraçou essa terra única

---

<sup>12</sup> Espécie de felino selvagem conhecido como onça-parda ou puma, nome científico *puma concolor*. Na Bahia aparece em regiões do serrado e Mata Atlântica. DICIONÁRIO MICHAELIS ONLINE EM PORTUGUÊS, 2015)

Glória ao tempo de Angola  
Que no sangue desse povo feliz  
Brotou entre as palmeiras de dendê  
E na plantação de mandioca fincou sua raiz

Tempo que não pode ser visto  
Tempo que só pode ser sentido  
Que gira e brinca com as horas  
Por todo povo preto muito benquisto

Tempo que prolonga alegrias  
Tempo que faz sarar  
Que destrói todo o mal  
E que segue o leito do rio até o mar.

O jogo não pode ser compreendido como a dicotomia entre a sabedoria e loucura, a verdade e a falsidade, ou o bem e o mal. Por ser uma atividade não material, não desempenha uma função moral, sendo impossível aplicar-lhe as noções de vício e virtude. Mas podemos compreendê-lo a partir da vivacidade e da graça. Nessa perspectiva estética do jogo a beleza do corpo humano em movimento atinge seu apogeu em formas mais complexas. Ao ato de jogar pode ser acrescentado: noções de ritmo, harmonia, bem como percepções estéticas humanas. Contudo a subjetividade e a polissemia do conceito de belo determinam realidades bem distintas que unem o jogo e a beleza. O que é belo para um pode ser grotesco para outro, mas a beleza sempre existirá na dialética das forças, no jogo de ideias e na própria materialidade contida nos jogos (HUIZINGA, 2012).

O jogo, como expressão do lúdico, sempre é uma atividade voluntária. Mesmo numa situação de domínio o sujeito que dá as ordens tem duas opções, ou deixa o jogo falar por si, organizando as regras de acordo com a realidade, ou por uma atitude impositiva só consegue promover uma imitação forçada da ludicidade, o que não será mais prazeroso para os jogadores e assim o jogo perde sua força, pois a ludicidade é jogada fora pelo jogador-ditador, ou controlador. Portanto, o jogo para se manter lúdico é necessário abarcar três características fundamentais: a primeira refere-se ao fato de ser livre, de ser ele próprio uma expressão de liberdade; a segunda o afirma como uma evasão da vida real para uma esfera temporária de atividade com orientação própria; a terceira concerne ao isolamento, a limitação, apesar do jogo possuir um caminho e um sentido próprio, ele carrega o peso da temporalidade (HUIZINGA, 2012).

Percebemos essas três características de forma bastante enfática nas formas de se relacionar do povo do Arguidá: quanto à liberdade, apesar de conviverem num país capitalista, apresentam traços fortes de negação da cultura de consumo, vivendo a despeito das regras mercadológicas, vestem-se como querem, trabalham com o que querem e não cedem a estética corporal midiática vigente. Esse fato pode ser interpretado como uma evasão da vida real, que também se encontra presente nas suas crenças, folguedos e festejos. Entretanto, a dimensão festiva é abraçada como a dinâmica principal da vida real. Por outro lado, o isolamento é uma característica pouco perceptível entre os sujeitos estudados, pois a temporalidade da sua perspectiva lúdica de viver parece infindável mesmo diante das situações mais austeras. Em algumas situações percebemos que o jogo termina quando estão no centro urbano da cidade, longe da sua comunidade e das pessoas do seu convívio, mas também nos momentos de dor física ou diante da perda de um ente querido. Contudo, logo após esses momentos, ou mesmo no dia seguinte, a alegria de viver regressa juntamente com seus sorrisos largos. Tudo isso nos leva a compreender que o povo do Arguidá tem um jeito lúdico de viver, ou que seu princípio vital está na busca de ser feliz no momento presente e a todo tempo. O texto a seguir corresponde a um fragmento do diário de campo escrito no formato de prosa, revela percepções da ludicidade no cotidiano do povo do Arguidá.

**Fragmento do poema Estranhamento gratificante - 25/01/2015 por Marcus Ávila**

Parece-me que o povo do Jiquiriçá vive as suas vidas celebrando a cada instante, não em festas com músicas históricas e volumes ensurdecedores, mas com o silêncio promovido pelo desligamento dos botões dos aparelhos eletro-eletrônicos, pela pausa entre as palavras faladas, sobretudo festejando a vida numa atitude singela e ao mesmo tempo nobre de estar feliz no aqui e agora.

Hoje ainda pela manhã, estava em estado de êxtase diante da tamanha beleza da região. Muita vegetação intocada, mata atlântica nativa, frutas que lembram a infância de todo baiano: jaca mole, jaca dura, jaca ouro, jambo, manga espada, manga rosa, manga papo-de-rola, caju, cacau, carambola e cajarana.

(...)

Chegando aqui logo aprendi a valorizar uma boa prosa na porta de casa, um papo despretensioso, sem roteiros pré-estabelecidos, aparentemente sem objetivo e sem destino, sobretudo sem se preocupar com aspectos linguísticos e até mesmo com a semântica. O sentido não é algo raciocinado, porém sentido e internalizado. Na verdade, não é falar por falar, mas dizer coisas boas, engraçadas, passar informações, saudando o outro com sua experiência e trocando palavras como um abraço de saudação. Não há como descrever a prosa na porta de casa de casa no Jiquiriçá.

Aqui em cima a vida é celebrada a todo instante, no silêncio, nas cores, no Sol que doura as folhas dos dendzeiros, no aroma das frutas frescas, mas sobretudo, na simplicidade cotidiana. Aqui tudo se descomplica e a vida flui como o Rio Jiquiriçá, apesar de tanto relevo e obstáculos no seu percurso, segue seu destino ao encontro do mar. A vida aqui segue seu rumo independente das intempéries, o povo do Arguidá valoriza o hoje, deixando as mágoas do passado para trás, e sem sofrer de ansiedade futura, ela flui para o mar da abundância, não me refiro a acúmulo de bens materiais, mas de tesouros do coração típicos daqueles que praticam o bem no seu dia a dia (DIÁRIO DE CAMPO, 2015).

Segundo Huizinga (2012), a função do jogo, então, pode ser definida sob dois aspectos fundamentais: a luta por alguma coisa ou a representação da mesma. Essas duas funções podem também por vezes confundir-se, de tal modo que o jogo passe a representar uma luta, ou, então, se torne uma luta para melhor representar algo. Essa perspectiva de jogo como luta ou representação nos remonta aos conceitos clássicos da expressão da ludicidade humana defendidos por Roger Callois (1990): *Agon*, a luta por conseguir um alcançar um objetivo; *Mimicry* que consiste na imitação da vida ou da natureza; *Alea* que representa a necessidade de se correr risco e *Ilnx* que remonta à necessidade de se ter vertigem, de sentir medo, de desafiar o perigo. Conforme o autor os seres humanos experimentam a ludicidade destas quatro formas, a primeira lutando como nos esportes e nas competições; a segunda se envolvendo em atividades artísticas que imitam a natureza como a música, a dança, o teatro etc.; a terceira envolvendo-se em atividades de azar, buscando vencer as forças lógicas que determinam o jogo, apostando em cassinos, na loteria, no jogo do bicho etc.; e por último a quarta, provocando o sentimento de medo ou alterando o estado de consciência arriscando-se em brinquedos radicais de parques de diversões etc. ou através do uso de substâncias psicoativas como álcool e drogas em geral.

Dessa forma, percebemos que a bebida alcoólica tem um papel fundamental na vida do povo do Arguidá. Quase todas as casas visitadas nas comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa, funcionam aos domingos como bares improvisados, servindo, sobretudo, cerveja e cachaça. Atentando para a quantidade de botecos na região, identificamos que a bebida alcoólica é, sem dúvida, um elemento de ludicidade entre os moradores. Especialmente aos domingos, o consumo de álcool denota a busca por relaxamento e prazer, com o objetivo de se preparar para o duro trabalho com a terra nos dias seguintes. Apesar da fatura etílica, não presenciamos conflitos decorrentes do seu consumo tampouco brigas,

desavenças, mesmo quando as comemorações varam a noite. O fragmento de uma entrevista com seu Paulino demonstra a relação lúdica construída pelo uso de bebidas alcoólicas.

Seu Paulino: (...) Mas quando eu chego na beira dos meus amigos como eu tava ali Márcio, Gildo, Rubinho, Dominga que nem tava aí, aí eu cheguei tomei uma latinha de ceveja, aí eu já fico, já tô feliz por dentro porque eles chegaram, aí eu tomo uma cervejinha, porque eu não tomo cerveja demais, aí eu bebo uma cervejinha, duas. Que nem cê viu aí ontem. Tomemos aquelas duas cervejinhas, comemos uma carnezinha, assemos, e aí pronto, fiquei feliz. Por isso, que eu fiquei feliz. Porque eu me sinto bem eu tomando uma cervejinha, aí eu fico logo (...), as minhas dores passa e tudo eu num sei por que, num sei se é felicidades dos meus amigos ou por... Pra mim é os dois, é a felicidade dos meus amigos e também a cerveja contém um alcoolzinho também, também. O povo diz que o corpo da gente não pode ficar sem álcool.

Portanto, o jogo é um elemento natural e cultural, vide os jogos sociais, que consistem na atividade ordenada de um grupo ou de dois grupos opostos. Porém, o homem quando em grupos pode conferir ao jogo um caráter fundamentalmente antiético, pois cada grupo de jogadores vai defender sua ludicidade, seus objetivos, de uma forma animalésca, diante da outra equipe, e vice-versa. Todavia, as danças, os cortejos, e os espetáculos podem ser inteiramente destituídos desse caráter antiético, em alguns casos quando a intenção está exclusivamente na experiência estética. Antiético não é necessariamente sinônimo de combativo ou agonístico, a antiética se dá no momento que exclui o outro, quando o jogador simplesmente se preocupa com o seu próprio prazer e com a sua experiência lúdica (HUIZINGA, 2012).

A dança faz parte da vida do povo do Arguidá, além dos ritmos da moda, o samba de roda está muito presente entre eles especialmente nas festas. Contudo, sua expressão máxima é encontrada no grupo Arguidá que é um cordão de samba, onde as cantigas de trabalho e as ladainhas, que contam a história e a vida do povo da região, recebem arranjos típicos do samba do recôncavo baiano. Além disso, as apresentações do grupo passam por uma encenação do antigo ritual de buscar o Alguidar para a casa de farinha, no final quando o Alguidar chega ao seu destino abre-se uma roda de samba onde a expressão lúdica subjetiva reina no gingado do povo no balanço das saias rodadas e das bombachas dos homens. Durante o samba de roda parecem estar em estado de transe e o que vale naquele momento é o seu prazer.

Imagem 26 – Festa da Derradeira



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Analisando o jogo como um elemento da vida cotidiana, levanta-se o questionamento acerca dos processos de alienação decorrentes das fragmentações impostas pela cultura hegemônica ao universo lúdico tanto no âmbito social como no subjetivo. Segundo Paulo de Salles Oliveira (1997) o lúdico no interior do movimento contraditório que trava a vida cotidiana, pode tanto produzir práticas e imagens reiteradoras das relações de alienação, quanto pode construir criativamente rotas de fuga das imposições do Capital. Dessa maneira, a expressão lúdica do povo do Arguidá caracteriza-se por um elemento de resistência à cultura hegemônica, não como uma rota de fuga, para estes sujeitos, porque simplesmente é assim que vivem.

Até a Revolução Industrial nas sociedades ocidentais as pessoas se divertiam a mercê da sua própria vontade. O termo brincar era comumente utilizado para definir a expressão do lúdico. A ludicidade era expressa naturalmente como um elemento cultural de ligação e de socialização entre as pessoas consigo mesmas, com outras pessoas e com o mundo exterior. Durante toda a Idade Média, o jogo e a cultura estavam imbricados, determinando a forma de viver das pessoas. Encontramos diversas evidências que provam a importância do jogo na cultura medieval nas afirmações de (BAKHTIN, 2010a) sobre os elementos lúdicos sociais:

Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao

Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas. Isso criava uma espécie de dualidade do mundo e cremos que, sem levá-la em consideração, não se poderia compreender nem a consciência cultural da Idade Média nem a civilização renascentista. (p.4).

Usando as palavras do autor supracitado, o grotesco no campo de ação da cultura popular, como expressão da subjetividade humana e da sua necessidade de se expressar ludicamente, não é ensinado em ambientes formais e sim no âmbito das festas e das celebrações da vida, especialmente durante o carnaval, onde a ordem católica e feudal séria podia ser rompida através de uma forma cômica e renovadora. Assim grosserias, injúrias, blasfêmias, estavam impregnadas pela visão carnavalesca do mundo, dirigidos não somente uns aos outros, mas também às divindades, contudo, elas transcendiam o caráter puramente degradativo e adquiriam sentido regenerador e renovador da vida, pela celebração do lúdico (BAKHTIN, 2010a).

Essas características da cultura popular na Idade Média e no Renascimento, que vão delinear o universo das expressões lúdicas no circuito das manifestações culturais populares também na contemporaneidade. Percebemos, então, o quanto desses traços lúdicos de sociedades pré-industriais estão presentes no jeito de viver e de celebrar a vida do povo do Arguidá.

Para Bakhtin (1895-1975) a relação entre o sagrado e o profano é permeada pelo princípio da vida material e corporal e encerra por determinar o fenômeno estético sob o rótulo de grotesco como uma quebra na lógica vigente em busca da sua autoexpressão. “O traço marcante do realismo grotesco é o rebaixamento, isto é, a transferência ao plano material e corporal, o da terra e do corpo na sua indissolúvel unidade, de tudo que é elevado, espiritual, ideal e abstrato” (BAKHTIN, 2010a, p.17).

Para melhor explicar suas ideias o autor usou como exemplo o ato de comer e beber. Assim, as representações à mesa, ou durante este ato além de incorporar aspectos do corpo grotesco sugere que este é aberto, inacabado, quando em processo de interação com o mundo. Pois, no ato de ‘comer’ se manifestam formas, gestos e expressões do corpo para além de suas fronteiras sociais (...) (BAKHTIN, 2010a).

Ele engole, devora, despedaça o mundo, fá-lo entrar dentro de si, enriquece-se e cresce às suas custas. O encontro do homem com o mundo que se opera na grande boca aberta que mói, corta e mastiga é um dos assuntos mais antigos e mais marcantes do pensamento humano. O homem degusta o mundo, sente o gosto do mundo, o introduz no seu corpo, faz dele uma parte de si. (p.245 e 246).

Sobre a importância e singularidade do ato de comer, numa roda de conversa uma senhora da comunidade de Bernardo de Lapa me disse assim: “\_Meu filho, eu tenho pena de quem não é baiano! Somente um baiano de verdade quando está diante de um prato de moqueca fumaçando ele treme nas bases. Não por gulodice, mas porque naquele momento, ele e a moqueca se torna uma coisa só!”.

Com a imposição do trabalho em especial nos grandes centros urbanos, como um desdobramento da Revolução Industrial e a ascensão da classe burguesa, o tempo livre das pessoas passa a ser limitado ou reduzido em detrimento às obrigações, o que interfere de forma contundente sobre a expressão do lúdico. Assim, o tempo-livre do trabalhador que foi usurpado pelo Capital em ascensão é vendido de volta, como uma mercadoria denominada de atividade de lazer (MELO, 2010).

Se o advento da burguesia trouxe a destruição dos privilégios nobiliárquicos e a abolição do regime corporativo, é porque o trabalho livre era necessário à produção capitalista. A necessidade de instituir a liberdade do trabalho determinou a emancipação do trabalhador da dependência feudal e da hierarquia corporativa. (...) O trabalhador livre, podendo de direito dispor da sua pessoa viu-se obrigado de fato a dispor dela para viver, não tendo outra coisa que vender. Desde então foi condenado ao papel de assalariado durante toda a sua vida (MARX, 2013, p.17).

Nas sociedades contemporâneas a ludicidade humana, principalmente nos centros urbanos está diretamente relacionada às atividades de lazer. Jofre Dumazedier (2000, p.34) afirma que:

Lazer é um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja divertir-se, recrear-se e entreter-se, ou ainda para desenvolver sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou sua livre capacidade criadora após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais.

O lazer, portanto, opõe-se a qualquer tipo ou natureza de obrigações humanas como: o trabalho profissional; o trabalho suplementar ou trabalho de

complementação, nesse último se incluem os trabalhos domésticos, as atividades ritualísticas ou ligadas ao cerimonial religioso, qualquer ação resultante de uma obrigação familiar, social ou espiritual. O lazer se configura como uma atividade humana que se exerce no tempo à margem de toda e qualquer obrigação social (DUMAZEDIER, 2000).

A ideia de tempo livre, muito difundida na cultura estado-unidense é totalmente relativizada, pois, o que seria tempo livre na sociedade contemporânea? Um tempo fabricado? Respondendo esses questionamentos, Jofre Dumazedier (2000) concebe os seguintes tempos no espaço: tempo liberado que representa o que resta após o cumprimento das obrigações profissionais; tempo livre o que resta após todo o tipo de obrigações; tempo inocupado refere-se àqueles que não têm ocupações profissionais. Diante a dificuldade da subjetividade no campo da expressão da nossa própria ludicidade em atividades de lazer, a falta de tempo constante e os processos de alienação da necessidade do trabalho para a existência na sociedade vigente faz o surgimento do que o autor denominou de semilazer, como uma atividade mista onde o lazer se mistura a uma obrigação institucional. (Contudo, precisamos atentar para essa expressão se não é mais uma forma do trabalho invadir o nosso campo lúdico em processos de alienação. O fato de gostarmos do nosso trabalho, não o transforma em uma expressão da nossa libido ou ludicidade. Quando isso acontece pode se configurar em uma relação de fuga). [grifo nosso].

Nessa ótica foi bastante difícil compreender como o povo do Arguidá, muitas vezes, confunde trabalho com lazer ou diversão. Nas comunidades estudadas não existe um período de férias nem feriados, o trabalho permeia toda a vida rural. Apesar disso, muitos só trabalham com aquilo que gosta. Por exemplo, quando os órgãos governamentais que oferecem apoio ao produtor rural se propõem ensinar novas formas de plantio da mandioca ou mesmo implantar outra cultura, são praticamente ignorados, pois os produtores das comunidades estudadas parecem não estar dispostos à mudança dos seus hábitos laborais.

Apesar do trabalho duro, durante toda a semana, aos domingos existe um momento de tempo-livre. Em muitas entrevistas e nas rodas de conversa alguns revelaram que se divertiam trabalhando o que seria impossível segundo minha base teórica. Com o tempo pude compreender que o trabalho mais exaustivo como arar a terra com enxadas, nunca representava diversão, todavia o trabalho nas casas de

farinha por possibilitar uma maior interação entre as pessoas sempre foi relatado, unanimemente, como um momento de lazer, de diversão e prazer.

Então o lazer, sobretudo, deve ser considerado a partir do binômio atitude e tempo. Como atitude ele deve ser caracterizado pelo tipo de relação existente entre o sujeito e a experiência vivida, não somente a satisfação determinará o real lazer, mas o pleno exercício da sua subjetividade, mesmo no âmbito coletivo no que tange a sua expressão lúdica ou libidinosa. Já o aspecto tempo considera as atividades desenvolvidas livre do trabalho, no tempo desobrigado, no tempo livre real não somente das obrigações profissionais, mas também das obrigações familiares, sociais e religiosas (MARCELINO, 2012).

Nessa ótica, o real momento de lazer do povo do Arguidá ocorreria nas reuniões espontâneas aos domingos nas portas das casas uns dos outros bebendo cerveja ou cachaça, mas, sobretudo, nas festas e comemorações dos aniversários. Contudo, o lúdico está para além do lazer na vida dessas pessoas, pois exercem plenamente o seu direito a ser feliz e de brincar diariamente. Portanto, o conceito de lazer torna-se limitado para explicar os fenômenos da expressão lúdica numa comunidade negra rural.

Segundo Marcuse (1975, p.166 e 167) a humanidade na sua busca pela sua expressão lúdica, deve antes solucionar um grande problema político no que tange a libertação do homem das suas condições existenciais inumanas. A experiência estética pode representar uma solução plausível para este problema, pois o impulso lúdico é o veículo para a emancipação humana. Entendemos, então, que o impulso na busca pelo prazer não tem por alvo jogar com alguma coisa, mas está no próprio jogo da vida “para além de carências e compulsões externas a manifestação de uma existência sem medo nem ansiedade e, assim, a manifestação da própria liberdade”.

Nessa concepção o homem só é livre quando não está sujeito a coações, externas e internas, físicas e morais quando não é reprimido nem pelas leis, nem por suas necessidades. O autor entende que a coação é a própria realidade impressa nas sociedades regidas pelo Capital, é a própria hegemonia da ideologia da classe dominante expressa pela cultura hegemônica. Assim, em *stricto sensu* “a liberdade é a emancipação de uma realidade estabelecida: o homem está livre quando a realidade perde a sua seriedade e quando a sua necessidade se ilumina”. Numa perspectiva de emancipação da existência humana o jogo e o prazer devem substituir o esforço mecânico imposto pelo trabalho, assim o homem estará livre

para se exhibir em vez de permanecer vergado às suas necessidades (MARCUSE, 1975).

O jogo está inteiramente sujeito ao princípio de prazer; o prazer está no próprio movimento, na medida em que este ativa as zonas erotogênicas. A característica fundamental do jogo é ser gratificador em si mesmo, sem servir a qualquer outro propósito senão o da gratificação dos instintos. Os impulsos que determinam a atividade lúcida são pré-genitais: o jogo exprime um auto-erotismo sem objeto e gratifica aqueles instintos componentes que já estão dirigidos para o mundo objetivo. O trabalho, por outra parte, serve a fins estranhos a si próprio nomeadamente os fins de auto-preservação. Trabalhar é o esforço ativo do ego... para obter do mundo externo tudo o que seja preciso para a autopreservação (p.186).

O trabalho imposto como condição civilizatória não condiz com o princípio de Eros no que se refere à busca da saciedade das necessidades libidinosas no campo da corporeidade. Podemos afirmar que o povo do Arguidá apesar de estarem regidos pelo mundo do trabalho, conseguem formas de driblar alguns aspectos da cultura hegemônica e por isso são mais livres e logo mais felizes. Eles carregam em si o princípio de Eros, na ampliação da sua libido e na busca do prazer de estar vivo.

A introdução do termo Eros nos últimos escritos de Freud foi certamente motivada por razões diferentes; Eros, como instinto de vida, significa um instinto biológico mais amplo, em lugar de um âmbito mais vasto de sexualidade. Contudo, talvez não seja acidental o fato de Freud não distinguir rigidamente entre Eros e sexualidade, e o seu emprego do termo Eros (...) implica uma ampliação do próprio significado de sexualidade. Mesmo sem a referência explícita de Freud a Platão, a mudança de ênfase é clara: Eros significa uma ampliação quantitativa e qualitativa de sexualidade. E o conceito ampliado parece exigir um conceito correspondentemente modificado de sublimação. As modificações de sexualidade não são idênticas às modificações de Eros. Para Freud, o conceito de sublimação refere-se ao destino da sexualidade sob um princípio de realidade repressivo. Assim, a sublimação significa uma alteração na finalidade e objeto do instinto, em vista do qual os nossos valores sociais entraram em jogo (MARCUSE, 1975, p. 180).

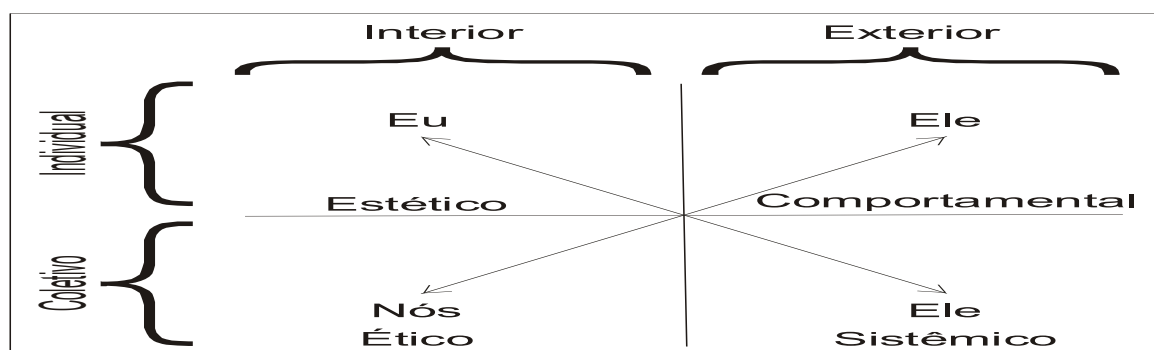
Cipriano Luckesi (2014, p.2) explica que “o brincar como expressão da ludicidade humana é esse agir criativo no espaço potencial de todas as possibilidades, que são infinitas, e a sua conseqüente expressão objetiva, que traz ao cotidiano criativamente uma dessas possibilidades”. A brincadeira é uma atividade com regras que pode ser tanto coletiva quanto individual, apesar disso ela permite maior liberdade de ação do brincante sobre as regras. Percebemos, então

que a brincadeira denota uma ação, fruto de um movimento corporal, mas nunca se refere a expressão pura do pensamento ou da consciência humana.

Portanto, a expressão lúdica ou da libido não pode ser restringida à brincadeira, pois a noção do princípio de Eros vai além dela. Comumente, muitos pesquisadores no campo da cultura entende a expressão lúdica através do ato de brincar, nessa perspectiva a brincadeira pode nos revelar uma ação cinestésica prazerosa, entretanto, limitante no sentido de velar a pura ação da consciência e do pensamento. A abstração, a divagação e o estado criativo intelectual podem representar uma ação do princípio de Eros que o universo da brincadeira não contemplaria. A despeito disso, o povo do Arguidá se refere a festas como brincadeiras, para eles a brincadeira é um momento de ludicidade organizado, mas sem regras fixas. No entanto, sua ludicidade pode ser observada em tudo que fazem, ou seja, no seu jeito de viver e de conceber o mundo.

Luckesi (2002, p.2) discorre sobre a relação entre a expressão da ludicidade através de estados de consciência, a partir de experiências corporais inteiras e plenas. Para ele, a atividade lúdica necessita dessa totalidade, pois ela se opera na subjetividade e por isso sua tamanha importância em nosso próprio processo de desenvolvimento enquanto pessoas. “Brincar, jogar, agir ludicamente, exige uma entrega total do ser humano, corpo e mente, ao mesmo tempo. A atividade lúdica não admite divisão; e, as próprias atividades lúdicas, por si mesmas, nos conduzem para esse estado de consciência”. A partir deste momento, entendemos que a atividade ou expressão lúdica vai além da brincadeira por incorporar os diversos estados da consciência humana. Assim, por exemplo, o ócio criativo não se configura como uma brincadeira, mas se constitui em uma ação lúdica legítima.

Diagrama 5 – Estados da consciência por Ken Wilber



Fonte: Luckesi (2002).

Luckesi (2002) usa um quadro proposto por Ken Wilber<sup>13</sup> para demonstrar os estados de consciência do ser humano. Assim, de acordo com esse quadro, o ser humano realiza suas experiências em quatro dimensões; contudo, uma delas possa predominar num determinado momento de suas vidas.

Assim, o autor se ocupa em explicar como esses estados de consciência se processam na vida humana e sua relação com a ludicidade, entendida aqui como busca pelo prazer, ou como prazer de viver. A dimensão interior individual é aquela onde o ser humano vivencia sua experiência lúdica no campo interno, espiritual e estético. Já a dimensão interior coletiva é aquela onde o ser humano vivencia sua experiência lúdica em comunidade. Nela encontramos os valores sociais e a necessidade de conviver com o outro, “a vivência da cultura e dos valores comuns, que dirigem a vida”. A dimensão individual externa é expressa, objetivamente em nossa experiência individual interna, através das manifestações do nosso corpo, ou seja, na nossa corporeidade. (O autor concebe este campo a partir de uma conotação limitada de corporeidade, pois não admite que expressão corporal se dá também no contato com o outro e no que o outro compreende de mim, e do meu corpo) [Grifo nosso]. Já a dimensão coletiva externa da expressão lúdica se encontra “nas relações sistêmicas que constituem nossa vida, através das relações

<sup>13</sup> Ken Wilber, nascido em 31 de Janeiro de 1949, na cidade de Oklahoma nos Estados Unidos é um famoso pensador e criador da Psicologia Integral, e de forma mais geral do Movimento Integral. Sua obra concentra-se basicamente na integração de todas as áreas do conhecimento (ciência, arte, filosofia, espiritualidade). A preocupação em unir ciência e religião apoia-se em sua própria experiência e na de diversos místicos de algumas das grandes tradições de sabedoria, tanto ocidentais quanto orientais; aliado à sua releitura transpessoal da psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961).

‘interobjetivas’. Esse campo é estudado pela sociologia, pela história social, pela política, pelas abordagens sistêmicas em geral” (LUCKESI, 2002, p.2 e 3).

Por isso, para se entender um pouco mais sobre o Vale do Jiquiriçá e o povo do Arguidá, deve-se primeiro admitir que não há contradições na forma como a realidade se apresenta, mas existe uma complexa rede de elementos paradoxais em tudo que se vê, se sente, ouve ou degusta. A vida lá é ao mesmo tempo complexa e simples, singela e complicada. Uma vida de rotina dura de trabalhadores rurais que contrasta com uma irradiante alegria de viver.

O povo do Arguidá celebra a vida todo instante, no silêncio, nas cores, no Sol que doura as folhas dos dendezeiros, no aroma das frutas frescas, mas, sobretudo, na simplicidade cotidiana no que se refere a solucionar problemas. A vida segue seu rumo independente das intempéries, eles valorizam o hoje, deixando as mágoas do passado para trás, e sem sofrer de ansiedade futura.

A celebração da vida nas comemorações encerra uma ritualística circunscrita num espaço-tempo sob a forma de festa, festejos brincadeiras como o povo do Arguidá definem esses momentos de máxima expressão do lúdico e da sua memória lúdica, ou seja, com um espírito de alegria e até de liberdade de expressão, pois diante do sagrado tudo se pode quando é permitido por entidades superiores. Percebe-se claramente que neste processo a temporalidade é um fator demarcante ou mesmo limitante para a expressão do lúdico, uma vez terminada a festa ou ritual.

O ritual é um *dromenon*, isto é, uma coisa que é feita, uma ação. A matéria desta ação é um drama, isto é, uma vez mais, um ato, uma ação representada num palco. Esta ação pode revestir a forma de um espetáculo ou de uma competição. O rito, ou "ato ritual", representa um acontecimento cósmico, um evento dentro do processo natural. Contudo, a palavra "representa" não exprime o sentido exato da ação, pelo menos na conotação mais vaga que atualmente predomina; porque aqui "representação" é realmente identificação, a repetição mística ou a representação do acontecimento. O ritual produz um efeito que, mais do que figurativamente mostrado, é realmente reproduzido na ação. Portanto, a função do rito está longe de ser simplesmente imitativa, leva a uma verdadeira participação no próprio ato sagrado. É um fator *helping the action out*<sup>14</sup> (HUIZINGA, 2012, p.18).

---

<sup>14</sup> Termo utilizado por Sigmund Freud (1856-1939) para determinar que o sujeito está a mercê de seus desejos e fantasias inconscientes revivendo estas no presente com uma sensação de proximidade que é intensificada através de sua recusa em reconhecer a fonte deles e seu caráter repetitivo. (Dicionário Crítico de Análise Junguiana, disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/dicjung/verbetes/atuacao.htm>> Acesso em setembro de 2014).

Portanto o culto é uma forma de espetáculo, uma representação dramática, sustentada pela figuração imaginária de uma realidade desejada. Durante o período festivo ou sagrado, o grupo social celebra os acontecimentos principais da vida, da natureza, conferindo conotação sagrada em tudo que está no mundo ao seu redor, como: “a mudança das estações, o surgimento e o declínio dos astros, o crescimento e o amadurecimento das colheitas, a vida e a morte dos homens e dos animais” (HUIZINGA, 2012, p.19).

Nas comunidades presenciamos muitas festas, algumas religiosas, outras não. Porém, uma festa de aniversário em particular, foi bastante rica em demonstrar como a ludicidade do povo do Arguidá está diluída em seu corpo e se revela através da sua memória no tempo presente. Além disso, esta brincadeira, como eles se referiam as festas de aniversário, representou um rito de passagem de um jovem que havia se mudado para a zona urbana em busca de trabalho. Aos dezesseis anos, ele estava assumindo financeiramente seu primeiro aniversário que resolveu comemorar junto aos seus familiares na casa dos seus avós no Tombador II. Este momento representou sua passagem para uma vida adulta completa, pois já podia arcar plenamente com as suas despesas. Os jovens começam a trabalhar muito cedo nessas comunidades e quando conquistam sua independência financeira total comemoram celebrando seus aniversários em grandes festas nas suas comunidades de origem.

Durante as festas, o samba sempre esteve presente. Formavam rodas de samba espontâneas ao som mecânico dos carros de alguns convidados. Na roda de samba, os corpos se exercitam, gastam calorias, se comunicam, dizem com a doçura através da ginga gostosa tudo aquilo que as palavras não são suficientes para definir. Naquele espaço as desavenças são resolvidas, brigas e intrigas são dirimidas e todo o mal se dissipa num toque despretenso das mãos nas cadeiras ou mesmo das bundas que se encostam ao girar no passo do miudinho. Estabeleceu-se, então, um diálogo de corpos como na umbigada, no jongo e na capoeira. Os corpos treinam a musculatura na enxada e nos trabalhos com a terra e desenvolvem a aptidão cardiorrespiratória e relaxam no samba. É um treinamento completo, aparentemente gratuito, emancipado e livre de regras de mercado. Sem falar os ganhos reais de ludicidade expressa na convivência e na alegria de viver do povo do Arguidá.

Gravura 8 – Mulher curvilínea sambando.



Fonte: Diário de campo

tudo, esse povo se reinventa numa roda de samba superando qualquer problema, sobretudo buscando a felicidade no aqui e agora. Sem dúvida são felizes e sabem muito bem como sê-lo. Pois, é nas “cadeiras” das baianas e dos baianos que se reacende a ludicidade perdida. Este gingado precisa ser resgatado nas aulas de educação física, pois na roda de samba o corpo explode em emoção, sensualidade e eloquência característica natas do povo baiano que vem se perdendo diante do cenário mundial da cultura *pop*. Pensando em termos reducionistas, o gasto calórico num dia de festa e dança, somam mais de 150 minutos de atividade aeróbia, ultrapassando a recomendação semanal da Organização Mundial de Saúde (OMS). A roda de samba é um jeito tradicional e ao mesmo tempo livre de entrar em forma, de manter a saúde cardiorrespiratória e de se divertir reforçando e construindo laços entre as pessoas.

A partir da compreensão do lúdico como uma manifestação do princípio civilizatório de Eros nas comunidades tradicionais, se faz necessário pensar numa sociedade lúdica, ou pelo menos noutros formatos civilizatórios não repreensivos da libido humana. Uma civilização amadurecida, construída sobre os pilares sociais da equidade e que caminhe na direção do desenvolvimento de forças mentais livres do princípio da realidade imposta pelo mundo do trabalho. O fragmento de uma entrevista gravada com seu Paulino ilustra a perspectiva lúdica do povo o Arguidá:

Paulino: (...) Eu acho que sim, nós é mais feliz. Porque eu vivo mais feliz de que alguém que fica em Valença que mora em Valença.

Pesquisador: E você atribui assim, essa sua felicidade a que? Por que, que a gente...

Paulino: É porque aqui eu crio minhas galinhas, eu não vou comprar uma galinha pra comer, não vou comprar uma meleincia, não vou comprar uma laranja, não vou comprar uma banana, não compro nada. Que nem você ver que aí tem um cacau, tudo que quem qué chupá, você tira uma cana... Então em Valença, pra morar em Valença só quem tem muito dinheiro, porque aí manhece o dia quer chupar uma laranja, aí tem que comprar, quer eh! Num tem adonde prantá nada, só um quintalzinho, num tem onde prantá e aqui a gente pranta à vontade, colhe, vende, dá. Entendeu?

## 2.2 Da memória à memória lúdica

A memória se define a partir de um conjunto de funções que permitem aos seres humanos atualizarem suas impressões ou informações passadas. Sua propriedade primordial consiste em conservar informações pretéritas, ou armazenar aquilo que é considerado como passado. As ciências, historicamente, vêm se ocupando do seu estudo, tanto na área das biológicas, como nas ciências humanas (LE GOFF, 1996).

Contudo, alguns elementos do estudo da memória tendem a se prender aos aspectos da 'forma concreta' ou 'forma metafórica' respectivamente, o que revelam ao mesmo tempo os traços, bem como, os problemas da memória histórica e da memória social. As abordagens ora se prendem demais ao discurso cientificista em torno da neurologia, querendo explicar os desdobramentos da memória através de uma ciência exata e limitada, ora ao discurso metafórico e complexo proposto pelas ciências sociais. O ponto de convergência e de intersecção dessas abordagens consiste na noção de aprendizagem na fase de aquisição da memória. Essa temática parece interessar ambas as abordagens e a vários pesquisadores (IDEM, 1996).

O processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios e os processos de releitura podem fazer intervir centros nervosos muito complexos e uma grande parte do córtex, mas existe um certo número de centros cerebrais especializados na fixação do percurso mnésico (CHANGEUX, *apud* LE GOFF, 1996, p.424).

Então a partir dessa concepção, podemos compreender a memória em sentido amplo, distinguindo assim, inicialmente, três tipos de memória: a memória específica, que define a fixação dos comportamentos de espécies entre os animais; a memória étnica que assegura a reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas e por fim a memória artificial que na época o autor representou através do

advento da eletrônica, como num fichário ou num mecanismo de armazenamento eletrônico, que pode nos levar ao instinto ou à reflexão, terminando em reprodução de atos mecânicos encadeados (GOURHAN apud LE GOFF, 1996).

Interessa-nos saber que dessas três memórias se desdobram novas outras. No entanto, para se compreender essas manifestações como um elemento presente em todas as sociedades humanas, é importante atentarmos para as ligações entre as diferentes formas de memória e como estas podem apresentar características materiais e reais. Os seres humanos, em qualquer sociedade, detêm uma grande quantidade de informações gravadas no seu DNA (patrimônio genético), que constitui a sua memória em longo prazo e, temporariamente, na memória ativa (GOODY apud LE GOFF, 1996).

Por isso, Le Goff (1996) defende o estudo das sociedades humanas a partir da sua memória social, pois essa relativiza os problemas do tempo e da história, compreendendo os fatos como elementos dinâmicos e dialéticos, segundo o autor a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento. Portanto, o estudo da História perpassa pela valorização das diferenças entre sociedades essencialmente orais e as que dominaram a escrita, bem como, também deve se debruçar sobre os períodos ou fases de transição da oralidade para a escrita.

Esta memória coletiva das sociedades "selvagens" interessa-se mais particularmente pelos conhecimentos práticos, técnicos, de saber profissional. Para a aprendizagem dessa "memória técnica", como nota Leroi-Gourhan, "a estruturação social dos ofícios tem um papel importante, quer se trate dos metalúrgicos da África ou dos da Ásia, quer das nossas corporações até o século XVII. A aprendizagem e a conservação dos segredos dos ofícios joga-se em cada uma das células sociais da etnia" (IDEM, p.428 e 429).

Em sociedades ágrafas, há especialistas chamados de homens-memória, responsáveis por guardar a memória e transmiti-la. Esses guardiões de códigos são verdadeiros genealogistas e historiadores ao mesmo tempo. De fato, em muitas 'sociedades tradicionais' no Brasil, mesmo que iniciada às letras apresentam características desses antigos homens-memória, tanto na figura dos *griôs*, de sacerdotes de regiões de matriz africana, bem como na figura dos mais velhos que guardam a história do seu povo e se incubem de transmiti-la oralmente. Essas pessoas funcionam como depositário vivo da história objetiva e ideológica do seu povo funcionando como a memória viva do seu respectivo agrupamento social (LE GOFF, 1996).

Nas comunidades estudadas os anciões fazem o papel de depositário vivo da memória e entre o povo do Arguidá destaca-se a figura de dona Damiana e algumas das suas filhas como dona Flora e dona Celidalva. Numa entrevista a primeira narra brevemente sobre a origem do grupo Arguidá e sua relação com o trabalho na casa de farinha.

Damiana: (...) o Arguidá é o meu criatório, desde eu pequena que eu luto com a casa de farinha e com o Arguidá. Dizer, que o Arguidá monual, eu comecei eu fazendo farinha, prantando a mandioca. Venó! Prantano, eu mesma arrancano. Meus filhos foi crescendo. Eu mesma fui fazendo a farinha mais os meninos e nisso eu criei meus filhos. Venó! Criei meus filhos e tô criando meus neto, bisneto e tataraneto é com Arguidá. E o Arguidá foi principiado em samba. De samba nós formemo a camiada. E a caminhada nós todo mundo tamo lutando de botá ele pra frente (...) (Fragmento da entrevista com dona Damiana, fundadora do Grupo Cultural Arguidá).

Apesar da reprodução mnemônica palavra por palavra não ocorrer nessa forma de construção da memória, o mais importante é significado e não os signos. Dessa forma, essas sociedades utilizam formatos variados para guardar e transmitir a sua história. Assim, elas utilizam práticas de memorização que incorporam possibilidades criativas como a música, a dança e a representação, o que encerra por atribuir a memória, certa liberdade no que tange a morfologia simbólica, porém preservando a ideia raiz. Em sociedades sem a escrita a memória coletiva se ordena em torno de três grandes interesses: “a idade coletiva do grupo que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem, o prestígio das famílias dominantes que se exprime pelas genealogias, e o saber técnico que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa” (LE GOFF, 1996, p.431).

(...) é necessário sublinhar que, contrariamente ao que em geral se crê, a memória transmitida pela aprendizagem nas sociedades sem escrita não é uma memória "palavra por palavra". Goody provou-o estudando o mito do Bagre recolhido entre os Lo Daga do norte do Gana. Observou as numerosas variantes nas diversas versões do mito, mesmo nos fragmentos mais estereotipados. Os homens-memória, na ocorrência narradores, não desempenham o mesmo papel que os mestres-escolas (e a escola não aparece senão com a escrita). Não se desenvolve em torno deles uma aprendizagem mecânica automática (IDEM, p.429).

O surgimento da escrita desencadeou uma profunda transformação da memória coletiva. A escrita proporcionou um duplo progresso à memória coletiva, no que tange ao desenvolvimento de duas formas de memória: a primeira forma se encontra nas comemorações, a celebração através de um monumento comemorativo de um evento memorável; a segunda é a memória registrada em documentos escritos (LE GOFF, 1996).

Com a transição da oralidade para a escrita, a memória coletiva e mais particularmente a memória artificial é profundamente transformada, não somente por incorporar novos elementos, ideias e conceitos, mas, sobretudo, pelo aumento na capacidade de se guardar informações. Apesar disso, a escrita está caracterizada por um processo mnemotécnico, permitindo a memorização palavra por palavra, essa forma de memorizar além de guardar dados e fatos, se ocupa muito mais em resguardar a pureza nos signos do que nos sentidos produzidos. Assim sendo, a memória coletiva pode ser restringida em dados e fatos armazenados por meio da memória eletrônica, o que permite que a memória social popular ou antes folclórica nos escape ao entendimento em um sentido lato, pois a autenticidade do signo sufoca dos sentidos e significados atualizados típicos da tradição puramente oral. No entanto, não se pode negar a importância da imprensa escrita no que se refere ao alargamento da memória coletiva, bem como na divulgação dos saberes (LE GOFF, 1996).

A memória que temos hoje nas sociedades ocidentais é oriunda da difusão do cristianismo como religião e ideologia dominante, devido à conquista da Igreja no domínio intelectual durante a Idade Média. Na educação a escrita está sobre a influência de dogmas religiosos, por exemplo, na escola o aluno deve registrar na sua memória de cor os textos sagrados.

A memória coletiva sofreu grandes transformações com a constituição das ciências sociais, como: na sociologia que introduziu a concepção de temporalidade à memória, no campo da psicologia social que trouxe contribuições para se compreender o comportamento humano e por fim a antropologia que acrescentou a noção de etno-historicidade (LE GOFF, 1996).

A evolução das sociedades na segunda metade do século XX clarifica a importância do papel que a memória coletiva desempenha. Exorbitando a história como ciência e como culto público, ao mesmo tempo a montante enquanto reservatório (móvel) da história, rico em arquivos e em documentos/monumentos, e a aval, eco sonoro (e vivo) do trabalho histórico, a memória coletiva faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando todas pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção (LE GOFF, 1996, p.475).

A partir da noção de *homo sapiens*, “a constituição de um aparato da memória social domina todos os problemas da evolução humana”. Então, a memória, se torna um elemento essencial da construção das identidades, no âmbito individual, e no

âmbito coletivo, ela determina contextos e traços que ligam as pessoas e que caracterizam os agrupamentos humanos. Nesse ínterim, a memória coletiva não é apenas uma conquista, por se constituir em um instrumento e um objeto de poder. “São as sociedades cuja memória social é, sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória” (LE GOFF, 1996, p.475).

A memória se constitui num dos principais pilares das sociedades humanas. Daí a importância da história como um elemento que, por sua vez, a alimenta, procurando salvar o passado para servir ao presente e, sobretudo, ao futuro. A memória tanto contribui para a construção da cultura como também é influenciada pela mesma, nessa perspectiva, podemos afirmar que a ideologia hegemônica influencia definitivamente na construção da memória coletiva. Por isso, é necessário que a memória coletiva sirva para a emancipação e não para a servidão ou alienação dos homens (LE GOFF, 1996).

Segundo Le Goff (1996), é uma espécie de dever dos profissionais científicos da memória, antropólogos, historiadores, jornalistas, sociólogos, lutar pela democratização da memória social numa perspectiva de emancipação incorporando elementos contra hegemônicos rejeitando uma única ótica, ou mesmo uma verdade dogmática elitista oriunda da classe dominante. É necessário dar voz ao homem comum e respeitar sua genealogia e sua forma de ver, interpretar e guardar o mundo em si. Revelando que as cristalizações das tradições formais não podem determinar a consciência coletiva em todas as sociedades. Por conseguinte, é importante atinarmos para os conhecimentos e informações de fontes não-formais ou cristalizadas em detrimento de um conhecimento privatizado e monopolizado por grupos precisos em defesa de interesses constituídos historicamente.

Pierre Nora (1993) traz a concepção de lugares da memória para explicar como esta não é uma ação estática e unidirecional da consciência humana. Ele afirma que para essa existir pressupõe-se a intenção anterior a ela o que ele chamou de vontade de memória. Para ele a memória está expressa e gravada no corpo, porque esse resguarda sentidos materiais, simbólicos e funcionais.

Os lugares de memória pertencem a dois domínios, que a tornam interessante, mas também complexa: simples e ambíguos, naturais e artificiais, imediatamente oferecidos a mais sensível experiência e, ao

mesmo tempo, sobressaindo da mais abstrata elaboração. São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, para uma chamada concentrada da lembrança. Os três aspectos coexistem sempre (IDEM, p.21 e 22).

Maurice Halbwachs (1877-1945) concebe a memória humana a partir de dois pontos estruturantes e interdependentes: a memória individual, que por sua vez, se circunscreve na memória coletiva, ou seja, para o autor a sociedade em que vivemos determina a forma como concebemos e guardamos o mundo em nós mesmos. Segundo o autor a origem da maioria dos nossos pensamentos, ideias, paixões, sentimentos e atitudes é inspirada na memória coletiva do grupo no qual estamos imersos. Apesar disso, ele reconhece a existência de um estado subjetivo na memória. “Haveria então, na base de toda lembrança, o chamado a um estado de consciência puramente individual que - para distingui-lo das percepções onde entram elementos do pensamento social - admitiremos que se chame intuição sensível” (IDEM, 2004, p.41).

A memória individual é construída a partir das referências próprias do grupo social, sendo assim um ponto de vista circunscrito na memória coletiva. Contudo, o lugar que o sujeito ocupa neste grupo, bem como, suas relações internas e externas determina nuances ímpares na construção da sua memória. Não se pode negar é que mesmo no âmbito subjetivo da memória haverá certo delineamento a partir da vivência em grupo. A lembrança é uma imagem engajada a partir das imagens recriadas por outros. Portanto, as lembranças pessoais podem ser construídas ou simuladas como consequência da representação do passado doravante a perspectiva de outrem. “(...) a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, , além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada” (HALBWACHS, 2004, p. 75).

Então, as memórias estão imbricadas entre si e essa interdependência pode ocorrer em diferentes níveis, pois existe uma relação entre elas em todos os âmbitos: individual, coletiva e histórica. Assim, percepções subjetivas também

podem interferir na memória coletiva e na histórica. Os quadros coletivos da memória não se prendem a estruturas de tempo espaço, datas e nomes, eles suscitam correntes de pensamentos oriundos do passado e da memória de um grupo, porém com aspectos subjetivos das pessoas que vivenciaram e que comunicaram os registros do acontecido. Ocorre frequentemente, que a história passa a ser contada sob a ótica de grupos hegemônicos trazendo consigo o pensamento das classes dominantes de cada época e rejeitando, por sua vez, a perspectiva de grupos subalternos ou com posição social desfavorecida.

Entretanto, o conceito de memória subterrânea desenvolvido por Michael Pollak (1989) vem explicar fenômenos de uma memória de pessoas ou grupos à margem dos registros da memória oficial. A memória subterrânea consiste no registro transmitido oralmente por culturas minoritárias ou marginalizadas, que são perpetuadas e atualizadas entre os membros destes grupos. Este trabalho de transmissão da memória às gerações futuras consiste num processo informal de ensino-aprendizagem, geralmente realizado pelas pessoas mais velhas dos grupos durante situações comuns do dia-a-dia nas comunidades. Este trabalho instintivo é fundamental para a criação de uma cosmovisão distinta e complexa de mundo.

Como uma alternativa a memória coletiva hegemônica e, apoiado na memória social e na etno-historicidade, a memória lúdica surge da compreensão do universo da ludicidade como uma busca pelo prazer através da corporeidade, como expressão da consciência diluída no corpo. Somente assim, conseguimos desenvolver nexos em nossas análises sobre universo lúdico nas comunidades tradicionais estudadas.

Por meio da memória lúdica foi possível observar relações internas, a intersubjetividade expressa através da corporeidade dos sujeitos estudados. As subjetividades entre o povo do Arguidá dão lugar a um senso comunitário mediante as escolhas individuais que moldam a história do grupo e de seus membros, entrelaçando o presente com o passado gerando uma rede de traços culturais preservados e adquiridos. Esse diálogo entre a tradição com a sua atualização diante da cultura hegemônica promove a preservação de traços culturais e a recriação de novos formatos, porém, tanto o passado, como o tempo presente, atuam como legado tradicional, sem desconsiderar, no entanto, a condição da comunidade em criar e recriar (SANTOS, 2010).

Apesar disso, não se pode pensar no lúdico numa comunidade negra rural sem nos reportarmos ao continente africano, bem como deixar de fora o contexto com a miscigenação com os nativos locais. Para se estudar estas comunidades foi necessário compreender que o elemento lúdico é fruto de uma cultura herdada e ao mesmo tempo produzida, contextualizando a história de vida dos seus moradores numa troca dialética entre a subjetividade e o meio ambiente o que se inscreve definitivamente na memória coletiva do grupo, emergindo da memória subterrânea sob o rótulo de memória lúdica.

A memória lúdica para o povo do Arguidá é determinante no seu jeito de ser e de viver, mas em dados momentos percebe-se com clareza que existe uma memória compartilhada e acionada nos momentos de celebração, nas rodas de conversa, sobretudo nas festas, festejos e na casa de farinha. Tanto as populações negras, como rurais fazem parte dos grupos historicamente excluídos no Brasil, assim a história do povo do Arguidá e suas particularidades não é conhecida tampouco estudada nas escolas.

O fragmento da entrevista a seguir com seu João Ariosvaldo, atual líder do Grupo Cultural Arguidá revela aspectos de como a memória é construída a partir da convivência com os mais velhos e sua relação com a celebração da vida. A seguir uma fotografia do grupo cultural, ao qual o senhor João se refere na entrevista em plena atividade numa apresentação em outra comunidade rural, conhecida como derradeira que fica fora do Vale de Jiquiriçá, juntamente com letras de algumas músicas do acervo pessoal do grupo ajudam a ilustrar a memória emerge desse dos corpos que se relacionam e se movimentam.

João: Eh... O que me representa do grupo Arguidá, nosso grupo folclórico, é aquela questão que na época que ele foi fundado o grupo Arguidá foi através do Bernardo Lapa, Damiana e de outros e outros que papai do céu já mandou chamar. É aquela questão, eu não me recordo bem, lembro assim, mas não tenho aquela recordação de como era o grupo Arguidá. Quando eu vim conhecer o grupo Arguidá foi 15 anos depois de tudo isso, que através de Isaías e dona Damiana, a gente conseguiu resgatar esse grupo novamente. Aí que eu vim fazer parte do grupo Arguidá e pra mim foi uma coisa muito interessante, entendeu? Pra mim foi muito interessante, eu me adaptei muito bem com os passos do Arguidá, nos cantos do Arguidá, nos toques dos instrumentos. Entendeu? E pra mim é muito significativo. E em relação a o que ele hoje apresenta pra mim, ele apresenta uma cultura, um desenvolvimento, um conhecimento, né? De localidades e até de estado, enfim, e eu acho também que ele representa na comunidade uma maneira de diversão, entendeu?

Imagem 27 – Estandarte na Festa da Derradeira



. Fonte Acervo pessoal do pesquisador

### **Marcha, Marcha (Grupo Arguidá)<sup>15</sup>**

Que o dia é pequeno  
Temos muito que andar

Oh marcha, marcha, marcha, marcha o Arguidá  
Oh marcha, marcha, marcha, marcha o Arguidá

Que o dia é pequeno  
Temos muito que andar

Oh amassa a massa, amassa a massa no Arguidá  
Oh amassa a massa, amassa a massa no Arguidá

### **Semente da mandioca (Grupo Arguidá)<sup>16</sup>**

Da semente da minha mandioca,  
Por aqui ninguém tem dela,  
o rei cai, a correia quebra na boca do ralo  
ninguém rela

Eu vou ralar, eu vou ralar, eu vou ralar,  
A minha mandiooca

Na terra mais de três dias eu morro de trabalhar  
Parado no catolé com o tacho do arguidá

É isso que os homens quer

<sup>15</sup> Música que integra o acervo do Grupo Cultural Arguidá.

<sup>16</sup> Música que integra o acervo do Grupo Cultural Arguidá. Para mais músicas vide a seção de anexos ao fim.

Eu vou ralar, eu vou ralar, eu vou ralar,  
A minha mandioca.

Percebe-se na terceira estrofe da segunda canção uma denúncia das explorações sofridas pelos corpos negros subalternizados em relações de trabalho onde a mais-valia é compreendida como uma condição dos patrões em relação aos trabalhadores rurais nas roças de mandioca, sobretudo durante o processo de produção da farinha. Quando cantam que na terra mais de três dias morrem de trabalhar, revelam a exaustão que chegam para produzir a farinha, desde a colheita, raspagem e moagem da mandioca, para no terceiro dia então começarem a torrar. O trecho nos mostra, que no fundo quem quer que eles morram de trabalhar são os homens, uma referência velada aos patrões ou compradores e comerciantes de farinha, aqueles que mais lucram com seu trabalho sem sequer se envolverem com a produção. O tempo da escravidão passou, mas a relação de trabalho nas comunidades estudadas apresenta fortemente caráter de sobre-exploração da mão de obra dos trabalhadores rurais. Por exemplo: a produção de farinha que leva no mínimo oito meses entre o plantio e colheita, a maior parte do dinheiro com a comercialização do produto fica na mão de atravessadores que revendem a farinha ensacada nos boxes da feira da zona urbana de Valença. O povo preto do Arguidá vende o kg da farinha entre oitenta centavos e um real e os comerciantes entre dois e três reais o kg.

### CAPÍTULO III AS EXPRESSÕES DE CORPORALIDADES SUBJETIVAS E COLETIVAS

*É verdade, como diz Marx, que a história não anda com a cabeça, mas também é verdade que ela não pensa com os pés. Ou, antes, nós não devemos ocupar-nos nem com sua "cabeça", nem de seus "pés", mas de seu corpo.*

*Maurice Merleau-Ponty*

Abrimos este capítulo com um fragmento de um poema de Maurice Merleau-Ponty fazendo uma analogia entre a história e a concepção de corpo inteiro para a aproximação da verdade, anunciando a argumentação no âmbito da corporeidade que discutiremos a seguir. Assim, esta seção foi subdividida em três subtítulos. No primeiro subtítulo partimos de uma abordagem epistemológica no universo da palavra corpo como uma construção histórica e cultural do seu sentido para além das definições nos dicionários da Língua Portuguesa e da dicotomia corpo e alma ou corpo e mente. Didaticamente, tratamos da Antiguidade Clássica sob a perspectiva greco-romana de corpo, usando as contribuições de Joaquim Brasil Fontes (2006), Denizse Bernuzzi de Sant'Anna (2006) e Ana Márcia Silva (2006). Abordamos a Idade Média, o dualismo entre corpo e alma e a construção de um corpo judaico-cristão doravante os estudos sobre o corpo medieval de Mikhail Bakhtin (1895-1975), mas também usando passagens Bíblicas, bem como as discussões atuais sobre o corpo preenchido de Livia Alessandra Fialho da Costa (2008).

Por fim, demos um salto histórico para a discussão do corpo na contemporaneidade num diálogo retórico entre Bryan S. Turner (2014), Nízia Vilaça e Fred Góes (2014) e Michel de Certeau (2014). No segundo subtítulo fundamentamos uma concepção ampliada de corpo com base nos ensaios filosóficos de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Por fim, discutimos o conceito de corporeidade como expressão do corpo em movimento, desvelando assim alguns conceitos fundamentais da Educação Física no âmbito do movimento humano com base nos estudos de: Heloisa Turini Bruhns (1994), Carmen Lúcia Soares (2006), Jean-Yves Leloup (2014), Pierre Weil e Roland Tompacow (2010) e Lino Castellani Filho (1998).

### 3.1 Uma breve história do corpo

A palavra corpo, etimologicamente, tem a sua origem no lexema latino *corpus* que é antônimo de *anima* que denota alma, consciência ou espírito. Sua tradução para o português literalmente significa o corpo em oposição à alma. Esse sentido dicotômico também é encontrado em sua raiz indo-europeia *kwerp* que significa forma ou aparência. O sentido material de corpo também é encontrado com frequência nas escrituras sagradas hebraicas no livro Torá, como também em passagens bíblicas a exemplo nos livros: Êxodo 30:32 e em Gênesis 9:4, onde aparece a palavra hebraica בשר */bshr/*, traduzida como carne. A relação entre corpo e cadáver, corpo e carne é bastante evidente em diversas línguas modernas<sup>17</sup> (FONTES, 2006).

No inglês, por exemplo, a palavra que designa cadáver ou corpo morto: *corpse* tem a sua origem no termo latino cognato *corpus*. Em francês a expressão “*levée du corps* literalmente quer dizer, levantamento do corpo”- mas significa o ato de se encomendar ou preparar o defunto. Não obstante, na Língua Portuguesa é muito comum usar a oração: “O corpo está sendo velado no necrotério” atribuindo a palavra corpo o sentido de cadáver (FONTES, 2006, p.1).

O semantismo da matéria impregnado na palavra corpo nos revela a predominância do sentido de objeto inanimado ou de cadáver atribuído ao mesmo no decorrer da história humana. Encontramos essa dualidade entre corpo e alma, matéria e espírito também na perspectiva aristotélica que atribui o calor produzido pelo corpo vivo com a imagem de um fogo vital, a noção de alma como uma espécie de metáfora desse calor vital, segundo o próprio, o elemento mais importante na vida humana. Já o corpo seria aquele objeto material que durante a vida tende a perder o calor, vai morrendo, esfriando, relacionando o frio com a morte (SANT’ANNA, 2006).

O corpo dos seres é assim constituído por um calor, um fogo vital: segundo Aristóteles, através do calor, do ‘cozinhar’, tem-se a vida, o ato. O frio ao contrário, significa perda do poder vital. Um esperma frio, por exemplo,

---

<sup>17</sup> As informações foram adaptadas, pois são oriundas da interpretação de fontes diversas como: Dicionário Michaelis *online* em português disponível em <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=corpo>>, da *wikipedia* enciclopédia livre disponível em <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Corpo>>, do site de etimologia Origem da Palavra disponível em <<http://origemdapalavra.com.br/site/?s=corpo>>, tradutor google em hebraico disponível em <<https://translate.google.com/?hl=pt-PT>>.

perdeu a capacidade de fecundar. (...) em toda a geração da vida, o calor é um elemento de universal importância. (SANT'ANNA, 2006, p.10 e 11).

Se por um lado o corpo se refere a um invólucro ou *habitat*, logo, quando ele estiver animado, ou seja, preenchido pela alma ou pelo espírito, muda de *status*, de ser inanimado para o *status* de ser humano ou de um ser vivo. De acordo com essa lógica o corpo só existiria como tal quando estivesse inanimado ou sem alma.

No entanto, corriqueiramente a palavra corpo é atribuída a seres humanos vivos, porém, na maioria das vezes para designar um ato ou uma ação dissociada do pensamento: o gesto ou o movimento do corpo mecânico como uma máquina. Seria o fazer por fazer ou mesmo uma reação involuntária, sem a reflexão ou orientação direta da alma (mente) ou do espírito.

Seguindo essa linha de pensamento, a alma ou o espírito seria o princípio inteligente, a morada da razão humana, aquela que transforma o corpo objeto num ser humano, entretanto, essa perspectiva ainda não é suficiente para explicar todas as possibilidades de expressão do corpo, sendo elas uma manifestação da corporeidade como fruto ou não de uma reflexão.

Essa dicotomia entre corpo e alma, corpo animado e inanimado alimentou durante muito tempo o imaginário das pessoas. A ideia de corpo dissociado da alma, ou corpo dissociado da mente está presente ao longo de toda a história da humanidade. Por consequência, ela tem alimentado outras dicotomias profundas e atuais como: a dissociação do trabalho intelectual e do trabalho manual, existência e essência, empirismo e idealismo, natureza e cultura.

Zenão (490 a.C. – 430 a.C.) pregava a existência dos corpos como objetos que podem somente agir ou sofrer ação. Em sua concepção até mesmo Deus era uma constituição material. Para ele a alma era universal, racional representada materialmente pelo fogo. A alma e o corpo estão inseridos num universo tão material, dominado pela racionalidade, a vida e os movimentos da alma são representados por ciclos sempre idênticos, negando ao homem qualquer possibilidade de criatividade ou mudança, havendo apenas a repetição e a passividade. Essa teoria ficou mais conhecida como materialismo ou corporeísmo estoico (SILVA, 2006).

A mitologia grega determina a existência humana vinculada à Natureza, entendendo o homem como parte dela, da mesma forma como todos os outros

seres naturais. A natureza na Grécia Clássica era responsável por gerar o ser humano de dentro de si mesmo. Nessa lógica, o homem estaria perfeitamente integrado à ordem da natureza e completamente submetido aos desígnios divinos (SILVA, 2006).

Podemos encontrar aspectos relevantes na visão hipocrática de corpo, quando se trata da sua relação com o meio ambiente, ou com o Universo, mas, sobretudo, quando se utiliza a natureza para explicar as expressões corporais, como também o funcionamento dos sistemas orgânicos a partir de elementos naturais. Para ele o corpo era compreendido a partir de um sistema físico que ele chamou de qualidades primordiais, que são: o frio, o quente, o seco e o úmido, as quais deveriam se organizar numa rede de combinações extremamente complexa. Esse procedimento ficou conhecido como a teoria dos humores que retoma a ideia de isonomia, atribuída ao médico Alcmeon (560 a.C.- 500 a.C.) (SANT'ANNA, 2006).

Segundo Hipócrates (460 a.C.- 361 a.C.) o corpo era constituído por humores e tendia ao equilíbrio, homeostase. Para ele, a doença não era natural, pois era fruto de um desequilíbrio com a natureza e que poderia ser curado por ela. “Em suma, a natureza afirmava-se como sendo capaz de encontrar, por ela mesma, as vias e os meios” (SANT'ANNA, 2006, p 7).

A perspectiva de que o corpo poderia encontrar na natureza o bálsamo para cura de todas as enfermidades e a noção preliminar de autocura que também é encontrada em algumas sociedades primitivas ou em algumas religiões ocidentais apresenta ainda de forma insipiente o conceito de corpo como um todo, revelando suas múltiplas possibilidades. Para Hipócrates (460 a.C.–371 a.C.) a função do médico ao cuidar de um corpo enfermo não era de promover a cura, mas a de ajudar a natureza a curar (IDEM, 2006).

A visão hipocrática tem grandes contribuições para a compreensão de corpo, no que tange a sua aproximação com a natureza e o meio ambiente; contudo, esta perspectiva se demonstra limitada na compreensão material de ambos. Sua teoria cosmológica se baseia no meio ambiente e não numa perspectiva ampliada de cosmo metafísico, não se percebe com clareza a relação entre corpo e a alma em seus escritos. Suas teorias insistem na materialidade do corpo e do cosmo, sendo o primeiro estudado prioritariamente a partir das sensações de diferentes temperaturas. A concepção que entende a expressão do corpo através do calor e frio, fogo e água, alimentou a medicina e a filosofia do passado caracterizando a

vida física e imaterial dos corpos. Essa doutrina, mesmo séculos após Hipócrates, continua a ocupar um lugar de destaque no pensamento da humanidade (SANT'ANNA, 2006).

Platão (428 a.C.-348 a.C.) na Grécia Antiga afirmava a existência de três almas animando o corpo, uma imortal com movimentos perfeitos como o céu, e duas almas mortais dotadas de movimentos imperfeitos.

(...) Platão vai sublinhar a existência de uma alma imortal, ou melhor de três almas. Somente uma delas, aquela que se aloja na inteligência, usufrui da imortalidade: ela possui um movimento circular, considerado perfeito, tal qual aquele do céu e dos astros. Segundo esta concepção, ao contrário da alma imortal o corpo e as outras duas almas, que são mortais – uma alojada no ventre e outra no coração- não possuem o movimento circular, regular e eterno da alma imortal, que é também o movimento dos astros e do céu. As duas almas mortais possuem seis movimentos finitos e imperfeitos (SANT'ANNA, 2006, p.9).

Platão (428 a.C.-348 a.C.) não só traz a discussão sobre a alma humana, como sua superioridade ao corpo, o que alimentou bastante a teoria da dicotomia entre corpo e alma e corpo e mente, porém não abandona a relação do corpo com o cosmo. Para ele uma alma além de poder animar mais de corpo, também pode existir sem um corpo. É a supremacia da mente sobre o corpo físico. Ele, portanto, afirma uma superioridade da alma imortal em relação ao corpo mortal ou temporal. Mas apesar de conceber uma alma ele também explica o funcionamento do corpo pela integração dos quatro elementos naturais, o fogo, o ar, a água e a terra. Ou seja, a assimilação entre o cosmo e a vida humana se modifica, porém não é rompida (SANT'ANNA, 2006).

Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) inaugura uma nova perspectiva sobre a alma, denominando-a de primeiro dinâmico, segundo o próprio, um elemento fundamental na existência humana. Para ele a alma é quem confere a forma do corpo, o moldando. Além disso, desenvolve o pensamento de que a alma está ligada diretamente ao corpo, da mesma forma que a primeira não pode existir sem o segundo. Para o pensador grego, uma alma não pode animar qualquer corpo. Assim, pela primeira vez temos a integração entre corpo e mente não mais como elementos dissociados, apesar de ainda distintos, nessa perspectiva o corpo não se opõe a alma (SANT'ANNA, 2006).

O médico e filósofo Galeno de Pérgamo (129 d.C.-217 d.C.), grande anatomista romano, admite a existência de um corpo dividido em partes que

funcionam mantendo uma relação harmoniosa graças ao Criador. Ele concebe, então, a garantia de uma entidade divina onisciente que estaria no controle de tudo, inclusive dos corpos humanos, compreendendo o corpo como uma espécie de máquina a serviço da vontade e providência divina. Nesse momento, o corpo humano é entendido a partir da vontade divina, assim, sua perspectiva mecanicista de corpo, atravessa os tempos, e durante a toda a Idade Média, especialmente no Ocidente, a ideia de uma providência divina controlando o corpo do homem passou a ser compreendida em termos cristãos (SANT'ANNA, 2006).

Acredita-se que a partir das formulações de Galeno (129 d.C.-217 d.C.) a alma ganhou um aspecto divinizado, pois é dotada de imortalidade, é uma criação genuína de Deus, um sopro divino que habita o corpo, a alma vem de Deus e o corpo, agora entendido como impuro, vem do barro, do pó da terra. “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente. (Gênesis 2:7)”. Então, o corpo passa a ser a barreira que impede o homem de conquistar uma vida serena de contemplação, pois este homem agora para se inserir no meio social, nas cidades emergentes é necessário ganhar o pão com o suor do seu rosto, ou seja, a partir do sofrimento imposto pelo trabalho o homem consegue se manter vivo. “Comerás o teu pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de que foste tirado; porque és pó, e pó te hás de tornar. (Gênesis 3:19)” (BÍBLIA SAGRADA, 1995).

Não podemos compreender o corpo na Idade Média sem nos reportarmos a essas duas passagens bíblicas, apesar da forte e recente influência da Igreja Católica durante esse período, o corpo medieval não representa uma ruptura com os modelos da Antiguidade Clássica. O conceito de corpo caminha fluido pelos tempos incorporando continuidades, nuances, registros de sensibilidades oriundas de épocas e culturas diferentes.

A representação do corpo como uma máquina mecânica cuja expressão se dá ao nível do movimento humano aparente, baseado na física newtoniana, é uma ideia clássica presente em várias obras de René Descartes (1596-1650), bem como sua empreitada para explicar as paixões da alma de um ponto de vista científico. A filosofia de Descartes, vamos aqui chamar assim, desenvolve uma concepção de corpo que exclui qualquer noção de essência, de alma, restringindo-o estritamente a sua materialidade orgânica. Assim sendo, o corpo cartesiano predomina durante longo tempo na história e deixa fortes marcas, até os dias atuais (SILVA, 2006).

Durante a Idade Média percebemos a predominância do sentido de corpo como objeto inanimado, sujeito às aspirações da alma de acordo com a vontade divina. Por outro lado, da mesma forma que o corpo está submisso às aspirações divinas, também está sujeito ao investimento de demônios. A dualidade entre o bem e o mal parece invadir os corpos e as suas expressões durante o período medieval. Agora o corpo além de animado pela alma divina pode ser tomado ou influenciado por entidades demoníacas, fato que repercute na contemporaneidade em especial no movimento religioso conhecido como neopentecostalismo<sup>18</sup> o que confirma a importância de estudos sobre o corpo em amplos aspectos da vida humana.

O corpo na Igreja Universal não é apenas o receptáculo do demônio, como é evidenciado nos cultos entusiastas da Sexta-feira da Libertação. Nas narrativas ou testemunhos públicos dos fiéis, o corpo é igualmente lembrado a todo momento: os convertidos relatam verdadeiras trajetórias de perseguição a doenças incuráveis, que mobilizavam o indivíduo, quando não toda a família, em prol da cura. Estas experiências corporais, que os convertidos descrevem sob o rótulo de 'sofrimento', tem um papel significativo dentro da trajetória de conversão. (...) A emoção e a experiência corporal constituem, assim, o eixo sobre o qual são baseados numerosos rituais da igreja (COSTA, 2008, p. 129).

Durante a Idade Média também se reafirma a subserviência da mulher, nesse período, as mulheres eram consideradas seres passivos por natureza, submetidas, exclusivamente, ao desejo da fecundidade. Os gregos antigos tinham uma construção social baseada na virilidade, na qual se concebia a mulher como um ser inferior com o mesmo *status* de um escravo. Dessa forma, a passividade feminina era um estatuto e a mulher deveria se manter sob a proteção ou domínio masculino para ser reconhecida nessa sociedade, ainda que como um ser inferior. Paralelamente, a imagem bíblica de Eva, difundida especialmente durante a Idade Média, como aquela que tenta Adão e que devido ao pecado original deve-se submeter a ele, só vem reafirmar o estigma da inferioridade feminina já existente em sociedades pretéritas (SANT'ANNA, 2006).

O Senhor Deus disse à mulher: Porque fizeste isso? A serpente enganou-me, - respondeu ela - e eu comi. Então o Senhor Deus disse à serpente:

---

<sup>18</sup> Movimento religioso apoiado no pentecostalismo que se baseia na crença da manifestação do Espírito Santo aos fiéis. O chamado neopentecostalismo tem conquistado um número representativo de fiéis, bem como ganhado espaço na mídia e na academia, sobretudo referente a uma produção em torno da Igreja Universal do Reino de Deus, principal representante deste movimento no Brasil desde 1977. (COSTA, 2008).

\_Porque fizeste isso, serás maldita entre todos os animais e feras dos campos; andarás de rastos sobre o teu ventre e comerás o pó todos os dias de tua vida. Porei ódio entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta te ferirá a cabeça, e tu ferirás o calcanhar. Disse também à mulher: Multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu domínio. (Gênesis 3:13-16) (BÍBLIA SAGRADA, 1995).

Na tradição oral em comunidades europeias não-cristãs o mito de *Lilith*<sup>19</sup> como a primeira mulher, aquela que foi criada do pó da terra juntamente com Adão e que não aceitou a submeter-se a ele, é bastante difundido e presente no imaginário popular. No entanto, os livros bíblicos não mencionam esse fato, supervalorizando o arquétipo feminino de Eva como a mulher subalterna que nasce de uma costela do seu senhor. Se de fato o cristianismo admitiu definitivamente a existência de uma alma, ele também inaugurou o sofrimento pela dor como uma condição *sine qua non* para a existência do corpo, bem como, reafirmou uma visão sexista e machista que confere ao corpo das mulheres o dom da passividade e submissão.

O dogma cristão do sexo exclusivamente destinado à procriação consiste em um elemento chave para se compreender os véus que foram jogados sobre o corpo, impedindo sua expressão mais pura em busca de prazer, bem como, de exercer sua liberdade em contato com os elementos da natureza. Reafirma-se, portanto, definitivamente os mecanismos de controle sobre o corpo, mas, também os de controle sobre a mente e sobre a alma. No campo do controle mental ou da alma se fortalece os mecanismos de alienação do ser humano. No campo do controle do corpo se estabelece o pudor cristão suprimindo a libido (a ludicidade). É o início da luta corporal e espiritual contra a “impureza”.

Para ilustrar esse processo basta observarmos a mudança no sentido de ereção masculina durante a Idade Média. Se antes para o grego do período clássico ela era símbolo de verdadeira atividade, virilidade e motivo de orgulho, para Santo Agostinho<sup>20</sup> (354 d.C. – 430 d.C.), que influenciou definitivamente o pensamento

---

<sup>19</sup> O mito de *Lilith* não é explicitamente apresentado nas escrituras Judaico-Cristãs, porém está presente na tradição oral e no imaginário popular, sua história vem sendo estudada em textos da antiguidade, principalmente da Torá assírio-babilônica e hebraica, além de outros textos apócrifos. *Lilith* não se submeteu a durante o ato sexual, não aceitando ficar por baixo na posição da cópula e reivindicou os mesmos direitos durante o sexo.

<sup>20</sup> Agostinho foi um dos primeiros autores cristãos latinos a professar uma visão clara sobre a antropologia teológica ao defender o ser humano como a união perfeita de duas substâncias, o corpo e a alma. Em seu tratado tardio "Sobre os Cuidados com os Mortos", por exemplo, defendeu o respeito ao corpo dos mortos afirmando que ele era parte da natureza humana. Uma das metáforas preferidas de Agostinho para ilustrar esta unidade é o matrimônio: *caro tua, coniunx tua* ("Seu corpo é sua esposa"). Ele acreditava que os dois elementos estavam inicialmente em

cristão até os dias atuais, a ereção não é algo voluntário, é signo de passividade, uma punição do pecado original diante da tentação de demônios sexuais como a figura de *incubus* e *sucubus*<sup>21</sup>. O cristianismo vem reforçar a relação entre a sexualidade e a monogamia, a fidelidade e a procriação, mas também inaugura a crescente aproximação entre o desejo sexual e a obrigação com a verdade (SANT'ANNA, 2006).

O corpo agora com o *status* de decaído<sup>22</sup>, como a fonte dos pecados, passa, então, a ser visto como a prisão da alma, pois impede o homem de se ligar diretamente ao cosmo no sentido de Deus. Como sede dos desejos sexuais impuros, o corpo se torna um espaço suspeito e perigoso. Contudo, é importante atinar que o processo de demonização do corpo não nasce com o cristianismo, esse simplesmente o reafirma (SANT'ANNA, 2006).

Focault mostra que em relação a épocas posteriores, o foco das problematizações mudou. E admite, portanto, que o cristianismo não inventou o código de comportamento sexual baseado na valorização da monogamia, da fidelidade e da procriação. Pois este código se afirma com a desintegração das cidades-estados gregas, com o desenvolvimento da burocracia imperial e a influência progressiva da classe média provinciana. E ele será aceito e reforçado pelo cristianismo emergente (SANT'ANNA, 2006, p.14 e 15).

Leonardo da Vinci (1452-1519) em seu tratado de pintura compara o homem à natureza ao seu redor, o que denota uma visão totalmente cosmológica também remanescente do imaginário da Antiguidade Clássica "(...) o homem é feito de ossos

---

perfeita harmonia, mas, depois da queda da humanidade, passaram a combater entre si de forma dramática. Afirmava também que os dois elementos são parte de duas categorias bem distintas. [Grifo nosso].

<sup>21</sup> Ambos os nomes, *Incubus* e *Sucubus*, têm origem latina. *Incubus* vem do verbo *incubare* que significa "deitar-se sobre" e *Sucubus* vem do verbo *succubare* que significa "deitar-se em baixo de". Assim sendo, *Incubus* são demônios machos que visitam mulheres mortais e têm sexo com elas, enquanto *Sucubus* são a versão feminina e atacam homens. São criaturas descritas desde a Antiguidade Clássica, mas que tiveram seu apogeu na Idade Média. Os *Incubos* são demônios, ou espíritos que residem no baixo astral, que tomam a forma masculina, assim podem manter relações sexuais com as mulheres. Os *Sucubos* assumem a forma feminina, desta forma mantêm relações sexuais com os homens. Esta ideia está bem descrita nos escritos de Santo Agostinho *Civita Dei*, livro 15 cap. 23.

<sup>22</sup> Tomo aqui o sentido bíblico de anjos decaídos, pois o corpo apesar de ter sido moldado do pó da terra por Deus, ele passa assumir o sentido negativo de prisão ou de fonte do pecado. Tornando-se assim, mais evidente a imposição do pecado da carne sobre o corpo visto como a integração de músculos (de carne) com tendências aos sete pecados capitais: a gula, a avareza, a luxúria, a ganância, a inveja, a preguiça e o orgulho. Note como dos sete pecados três deles tem uma relação direta com a busca do prazer: a gula, o prazer no ato de comer; a luxúria que trouxe uma conotação negativa limitando a expressão sexual das pessoas e a preguiça banindo o ócio, o ócio criativo e a necessidade de descanso como elemento da subjetividade das pessoas.

para servir-lhe de armadura, o mundo possui suas rochas que sustentam a terra. Se o homem tem nele um lago de sangue que deriva em veias, o corpo da terra possui o mar, que se ramifica em diversos rios”. Da mesma forma ele retoma a concepção genuinamente hipocrática de quente e frio para explicar o funcionamento do corpo humano. Em seu tratado ele revela o funcionamento fisiológico do corpo passando pelo o que ele chamou de os quatro humores que são: “o sangue, elemento quente, que vem do coração, o fleugma, elemento frio, secretado pelo cérebro, a bÍlis amarela, elemento seco que vem do fÍgado, e a bÍlis negra, originada no baço” (SANT’ANNA, 2006, p.13 e 14).

As contribuições do filósofo Mikhail Bakhtin (1895-1975) atribuíram valor cultural ao corpo humano e serviu de ponto de partida para se estabelecer a concepção de corpo que utilizamos neste estudo. Ele não entende o corpo como uma unidade, ou como objeto que pertence à alma ou ao espírito, mas, sobretudo, compreende as expressões de corpo como um reflexo da história de vida das pessoas com marcas bem delineadas pela cultura. Nesse sentido, ele inaugura novos signos e significados, afirmando a existência de um corpo interior com limites individuais, mas, concebe, ao mesmo tempo, os limites espaciais do corpo denotando uma atmosfera de mistério na compreensão do mesmo, bem como reconhece que o contato com o outro também interfere na sua expressividade. Ele afirma que de fato, quando nos olhamos no espelho, não vemos nossos próprios olhos, mas olhos alheios, pois quando nos olhamos no espelho não nos vemos com nossos olhos interiores, mas nos vemos com os olhos do mundo, pois estamos e somos possuídos pelo outro (BAKHTIN, 2010a).

Para Bakhtin (2010a) ‘o corpo interior’ está representado por um conjunto de sensações orgânicas interiores, frutos das nossas necessidades e dos nossos desejos reunidos em torno de algo que ele chamou de centro interior, assim, esse pode ser acessado e controlado pelo sujeito. Contudo o ‘corpo externo’, ou a expressão exterior projeta uma imagem fragmentada, dessa forma, não conseguimos ver toda a expressão de corpo do outro, essa imagem, por sua vez, pode causar uma reação imediata e preconceituosa. Contudo, ele, também concebe a coexistência entre o corpo interno e o exterior que seria uma construção fruto da interação entre os modos de existência e expressão de nossos corpos.

Segundo Bakhtin (2010b, p. 45) “Somente nos sentimos completos e inteiros por meio da vida de nossos corpos exteriores. O problema é que ninguém pode

produzir e consumir esse sentido de totalidade sozinho”. Demonstrando assim, a necessidade do outro como limite do nosso próprio corpo. Somos um corpo e temos um corpo onde seus limites se dão na subjetividade e nas interseções entre corpos que se expressam no meio exterior.

Buscando uma compreensão complexa, dialética, sobretudo polissêmica de corpo, entendemos o seu sentido de coletividade na Língua Portuguesa, como: em *corpo docente*, *corpo de bombeiros*, num paralelismo semântico a ideia de corpo amplia o sentido de unidade, sendo singular por se configurar num conjunto representando uma coletividade e plural por resguardar em si diversas expressões de corpo.

O corpo é um fato para além de uma simples evidência que nos acompanha, do nosso nascimento até a morte. Ele pode não ter fronteiras claras, mas é, contudo, finito, tem um fim na morte. Contudo, ele é dinâmico e sujeito à transformações nem sempre desejáveis ou previsíveis, mas ele se transforma ao longo de nossas vidas. Com o passar dos anos, os corpos modificam “suas formas, seu peso, seu funcionamento e seus ritmos”. Porém, ainda parece que o corpo esconde mistérios, subjetividades para além da nossa consciência. “O corpo de cada um pode parecer extremamente familiar e concreto em certos momentos, mas em outros, bastante desconhecido e abstrato” (SANT’ANNA, 2006, p.04).

Atualmente vivemos numa sociedade submetida à estética do paradoxo, sobretudo a partir dos anos 80 e 90 do século XX, acentua-se a postura do contemporâneo como algo complexo e plural por natureza.

Passada a primeira euforia pós-regime autoritário, os anos 80 se inauguram com um certo ar predominantemente *high-tech*, um yuppismo que inventa um país a altura do concerto mundial das nações. A literatura navega na intertextualidade, no pastiche, como vimos, num universo telereal de fronteiras diluídas entre o real e o ficcional, que convive com posturas barrocas, nas quais os limites do real são levantados em prol da imersão num imaginário proliferante (VILAÇA e GÓES, 2014, 225).

O corpo na contemporaneidade é composto pelos reflexos da sua história, mas também recebe fortes influências do Capital. Se por um lado as ciências sociais trazem uma perspectiva ampliada para sua compreensão, a cultura do consumo promove sua mercantilização, coisificando-o. Sobre a mecanização do corpo Michel de Certeau (2014, p. 213) afirma que:

O trabalho do corpo: uma complexa maquinaria de bombas, de tubos, de filtros, de alavancas, onde circulam licores e há órgãos que se correspondem. A identificação das peças e de seus jogos permite que sejam substituídos por elementos artificiais aqueles que se deterioram ou apresentam algum defeito, e até construir corpos autômatos. O corpo se repara. Educa-se. Até mesmo se fabrica. A panóplia dos instrumentos ortopédicos e dos instrumentos para a intervenção prolifera, portanto, à medida que, daqui em diante, o homem se torna capaz de decompor e reparar, cortar, substituir, tirar, acrescentar, corrigir ou endireitar. Até hoje está funcionando, apesar da passagem de uma medicina química e para modelos cibernéticos. Milhares de lâminas afiadas e sutis se ajustam às infinitas possibilidades de lhes oferecer a mecanização do corpo.

Na contemporaneidade, a sociologia parece ter dificuldade em admitir um fato óbvio da existência humana: que os seres humanos têm e são ao mesmo tempo corpos. Acredita-se na existência de certo puritanismo teórico relativo à corporeidade humana, constituindo em uma falha analítica que revela a limitação da mesma ao tratar do corpo através de uma ótica temporal supervalorizando os eventos corporais em termos científicos, porém abandonando a significação moral e social desses eventos. Então, para se compreender a noção de corpo na sociedade em que vivemos, se faz necessário, tratá-lo não somente como um corpo físico ou fisiológico, nem tampouco simplesmente social, mas a partir de uma ideia de coletivo respaldado na história da organização espacial dos corpos e dos desejos em relação à sociedade, bem como, no âmbito das subjetividades humanas (TURNER, 2014).

O problema do corpo está na interseção de grandes tópicos da teoria sociológica. Os problemas epistemológicos da sociologia do movimento neokantiano em diante, estão centrados na dupla pertinência da espécie humana tanto à natureza quanto à cultura. O corpo humano está sujeito a processos de nascimento decadência e morte que resultam de sua localização no mundo natural, mas estes processos também são eventos significativos situados no mundo de crenças, símbolos e práticas culturais. No nível individual, meu corpo é um ambiente vivenciado como limite, mas minha consciência também envolve a condição carnal. Tenho um corpo e também sou um corpo (p.94).

Na história do homem existem duas formas distintas de se conceber o corpo humano: a primeira está apoiada numa visão cosmológica, de corpo como parte integrante da natureza que se fundamenta na medicina hipocrática que, por sua vez, deu origem às tendências de inspiração naturalista, mas que também fundamenta a noção judaico-cristã que expressa um corpo submisso a regras morais, religiosas, genéticas e culturais. A segunda tendência seria a perspectiva de um corpo emancipado, livre de qualquer possibilidade de controle o que esbarra em uma

pretensão de que o homem pode se libertar da sua própria origem e da sua cultura (SANT'ANNA, 2006).

Atualmente, a busca pela emancipação do corpo tem se tornado uma perseguição utópica que resulta no esvaziamento do conceito do mesmo, se entendermos que esse não está dissociado da mente. A pretensa necessidade de se negar a concepção cosmológica de corpo e a sua integração à natureza, resulta na reafirmação e na permanência de três medos muito antigos: o medo da doença, o medo da dor e o medo da desumanização das aparências.

O pensamento que somos e temos um corpo, ao mesmo tempo, não encerra a discussão sobre o assunto na contemporaneidade, mas sustenta a ideia de um corpo reflexivo em Merleau-Ponty (1908-1961) que adotamos nesta pesquisa: um corpo dinâmico, com marcas históricas, que resguarda suas subjetividades, sendo ao mesmo tempo multifacetado e social, mas acima de tudo moldado pela cultura.

### 3.2 O corpo na ótica de Merleau-Ponty (1908-1961)

No final da primeira metade do século XX, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) escreveu a fenomenologia da percepção onde retomava uma discussão antiga na História da Filosofia que busca compreender a relação entre o corpo e a alma, consciência e mundo, homem e natureza. Segundo o autor, os estudos no campo do corpo eram dirigidos basicamente à compreensão do espaço ou da coisa percebida, nesse sentido, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e o seu mundo, pois essa se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto (MERLEAU-PONTY, 2011).

Não se pode compreender o ser humano a partir de dicotomias como: corpo e alma, consciência e mundo, ou mesmo sujeito e objeto. O corpo não é um lugar de dissidências, mas de convergências, de produção de sentidos e não de verdades dogmáticas. Desse modo, a corporeidade deve ser entendida como a expressão tanto da alma como do corpo, e que este último busca o prazer, a ludicidade, sustentado no princípio de EROS<sup>23</sup> (MERLEAU-PONTY, 2011).

---

<sup>23</sup> Sigmund Freud (1856-1939) afirmava a existência de dois instintos básicos: o INSTINTO DE VIDA, que identificava como *Eros*, e o INSTINTO DE MORTE, *Tanatos*. Atribuía ao primeiro o estabelecimento e a preservação de relacionamentos fundamentais e, ao segundo, a anulação e destruição daquelas ligações. (Dicionário Crítico de análise Junguiana – disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/dicjung/verbetes/eros.htm>> Acesso em setembro de 2014).

Se por um lado a filosofia identificava a realidade a partir da compreensão das ideias postas pelos sujeitos do conhecimento, essa perspectiva da realidade não poderia se afirmar como verdade, pois acaba caindo, portanto, no subjetivismo exacerbado. Em contrapartida, a ciência identificava a realidade através dos objetos construídos por ela mesma, caindo num objetivismo superficial. Dessa forma, a compreensão do autor nos revela o fato de não sermos uma consciência cognitiva pura, mas uma consciência encarnada num corpo. Assim, o nosso corpo não é meramente um objeto como descrito pela ciência cartesiana, mas um corpo humano, um corpo sensível, visível, complexo e preenchido, isto é habitado e animado por uma consciência ou alma. Contudo, não somos pensamento puro, ou consciência pura, porque somos um corpo. Também, nós não somos uma coisa, porque somos uma consciência. O paradoxo do corpo consiste na ideia de sermos um corpo e uma consciência ao mesmo tempo (MERLEAU-PONTY, 2011).

A vida corporal ou carnal e o psiquismo estão numa relação de reciprocidade, o acontecimento corporal tem sempre uma significação psíquica. Essas fórmulas precisam ser explicadas com o objetivo de excluir o pensamento causal, pois elas provam que o corpo não é apenas o invólucro do Espírito transparente. É necessário retornar à existência como um meio para se compreender a comunicação entre o corpo e o espírito, mas não podemos entender esse processo como um retorno à Consciência (Espírito). Assim, a psicanálise existencial não deve funcionar como pretexto a uma restauração do espiritualismo. O corpo passa aqui a ser estudado pela sua expressão e significação, e não simplesmente a partir das relações entre o corpo e o psiquismo. O seu papel fundamental na construção dos sentidos está na sua capacidade de metamorfose, ou seja, de transformar ideias em coisas e vice-versa como um coração pulsante numa sístole se contrai absorvendo o mundo através dos sentidos e numa diástole se expandindo para o mundo mesclando-se ao mesmo criando novas formas de ser.

Os sentidos não são simplesmente a porta de entrada para o corpo humano, contudo, são a expressão do próprio, pois eles recebem e produzem informações concomitantemente. A reflexividade pode aqui ser entendida como a base para a compreensão do movimento humano e da expressão do seu corpo, mas nunca como uma verdade absoluta, ela nos serve como instrumento para a relativização da realidade. O discurso reflexivo segundo o autor visa alcançar a verdade, contudo justamente por ser um discurso, pode ser falseado, pois traz tanto influências da

história de vida do comunicante quanto está sujeito a influências externas e da ideologia hegemônica, por conseguinte. Percebe-se, assim, a noção de fragilidade das verdades impostas quando a dispomos diante de quadros de realidades distintas. A arte e a poesia pode ser um instrumento onde a reflexividade pode se aproximar da verdade, pois a percepção é dinâmica, subjetiva, espacial, temporal e inacabada.

O corpo é produto e produtor da cultura, pois se comunica e recebe e incorpora mensagens, tradições, verdades e mentiras. A partir desse pensamento, compreende-se que a ciência deve estar sempre a serviço da elucidação das condições da existência humana e a tarefa da filosofia à luz da razão teórica é a de buscar a verdade e a luz da razão na prática. Tudo isso perpassa pela busca do bem e da felicidade, tanto na dimensão pessoal, quanto na dimensão social e cultural da vida humana, revelando, assim, a necessidade da ludicidade como elemento da condição humana como busca da satisfação ou bem-estar (MERLEAU-PONTY, 2011).

O corpo humano é reflexo de uma relação interna, externa, consigo, com outro e para o outro, mas que também remonta a ideia platônica e aristotélica de cosmo, porém atualizada ou renovada, agora corpo como um todo que faz parte de outros sistemas integradores. Existe um cosmo no corpo que se relaciona com outros cosmos exteriores, podendo ser outros corpos, outras sociedades ou mesmo espaços geográficos. No entanto, ele parece reconhecer a necessidade do homem de se relacionar com os elementos da natureza.

A experiência corporal se dá num campo polissêmico. O corpo tangível se toca, é tocado e pode tocar-se, no sentido cinético ele se movimenta, move, mas também é movido. Por conseguinte, o corpo também reflexiona, pois, o corpo é a própria consciência e a consciência também é o corpo. As artes no geral, nos mostra possibilidades reais de percepção da reflexão do corpo, como uma experiência concreta e abstrata ao mesmo tempo, porém, sobretudo sensível. A consciência apreende a refletir com o corpo, pois na infância é o corpo que inaugura a relação entre o sujeito e o mundo.

A corporeidade, portanto, é construída historicamente e incorpora novos traços culturais sem negar o passado, assumindo papel primordial no âmbito das relações humanas. O corpo não está dissociado da alma ou da mente, pois integra um conjunto cosmológico, reflexivo e relacional. Mas também, não podemos deixar

de fora a necessidade deste corpo em se libertar das amarras da cultura hegemônica, não renegando as realidades, mas no constante exercício de compreendê-las, fugindo assim dos processos de alienação que o homem está submetido pela própria vida em sociedade que nega o direito à sua expressão lúdica.

Merleau-Ponty (2011, p.215) afirmou que: “É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo”. Para ele, o valor utilitário do corpo é uma premissa do capital que aliena o corpo ao trabalho ou ao rótulo de “movimentos uteis”. O grande valor do corpo está expresso no campo das subjetividades e das intersubjetividades no que tange a busca pela ludicidade como prazer em viver e de sentir. A experiência sensível aponta para a compreensão do conceito de corporeidade não mais como a manifestação da consciência humana por meio do corpo humano, mas como uma expressão reflexiva de produção de sentidos através do corpo.

### 3.3 A corporeidade como expressão dos corpos

Com base nas ideias de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) compreendemos que o corpo humano não é apenas um conjunto de estruturas anatômicas em harmonia, ou simples fruto da interação entre os sistemas orgânicos, nem tampouco a morada sagrada da alma moldada do pó da terra, nem uma matéria viva fruto da união de diversos átomos de carbono em ligações químicas especiais, muito menos a perfeita alquimia entre a união dos elementos terra, água, fogo e ar. A ideia de corporeidade neste texto será defendida como expressão coletiva de corpos circulantes, híbridos, polissêmicos, reflexivos e diversos, pois este conceito, na contemporaneidade resulta do diálogo, sobretudo, entre as relações das diversas possibilidades de expressões corporais.

Vivemos dentro de uma tradição cultural na qual nosso corpo sofre uma série de repressões e limitações advindas dos preconceitos, das normas sociais e da cultura hegemônica. Todo esse processo de alienação ou aprisionamento do corpo desemboca em uma rigidez postural ou medo de experimentar o mundo. Talvez esse fato pode explicar o porquê de muitas pessoas não conhecerem as possibilidades do seu próprio corpo. A cultura molda o corpo, não somente o físico,

mas também o intelectual e emocional. Aqui inauguramos o conceito de corpo como coletivo de corpos. Afinal, que corpos são esses e quantos eles são? (BRUHNS, 1994).

Existe um corpo biológico que está vivo, animado e para isso precisa manter algumas atividades e o metabolismo funcionando para tal, dentro deste existe também um corpo fisiológico, aquele que abriga as funções metabólicas orgânicas como respirar, comer, excretar etc. Por outro lado, o corpo também pode ser compreendido como um “objeto” meramente físico aquele que é palpável e visível, pois ele existe materialmente e ocupa lugar no espaço. Mas, esse corpo-objeto também é vestido, negado, despido, explorado e até esquecido e às vezes revela vontades próprias longe da ideia de objeto inanimado ou simples invólucro da alma.

Há, também, um corpo emocional, que sente não somente os estímulos do mundo afora, através dos sentidos, que produzem emoções interpretadas e racionalizadas ou não. Existe um corpo lúdico ou hedonista que vive em busca de prazer, muitas vezes ele é negado ou restrito ao universo do sexo. Em uma visão judaico-cristã subsiste o corpo carnal, aquele que peca porque nasceu do pecado da carne. Ainda há quem defenda a existência de um corpo obscuro dentro de todos nós, um corpo individual ou psicológico que muitas vezes não compreendemos por ser tão diferente do mundo de fora.

Podemos encontrar, também, o corpo intelectual que parece ser regido unicamente pelas ações matemáticas e cerebrais, um corpo racional, que pensa matematicamente e reage de forma sintética como a resolução de uma equação. Contudo, não devemos nos esquecer de um corpo social e político, que interage com outros corpos e com o meio ambiente, buscando formas de convivência e sobrevivência no meio social. Neste momento, percebemos que a mente, a alma, a razão humana, simplesmente fazem parte de um todo, porém é imprescindível conceber que o corpo vai muito além delas. Pois, esse é fruto de uma integração de todas essas expressões de corpos que vimos anteriormente o que corrobora com a ideia de que este é fruto da interação de um processo histórico-cultural e ao mesmo tempo subjetivo e pessoal. A polissemia da palavra corpo se revela na sua própria definição.

Sua materialidade polissêmica pode ser tomada como síntese de sonhos, de realizações de desejos, de frustrações, de tiranias e de redenção de sociedades inteiras. Seus múltiplos sentidos, assim, pedem múltiplos

olhares, teorias, interações de saberes, para que dele se fale. Pois o corpo, mesmo remexido e revirado pelo avesso, minuciosamente perscrutado em seu exterior e interior, recortado e transformado em partes que vão viver em outros corpos, ou sem receptáculo de muitos e múltiplos objetos/ materiais que nele se incorporam, ou ainda sofrendo todo tipo de mutilação/ intervenção desejada ou imposta, parece guardar a possibilidade de ser um território de preservação do humano factível que esconde uma réstia de mistério sobre a sua existência. (SOARES, 2006, p1).

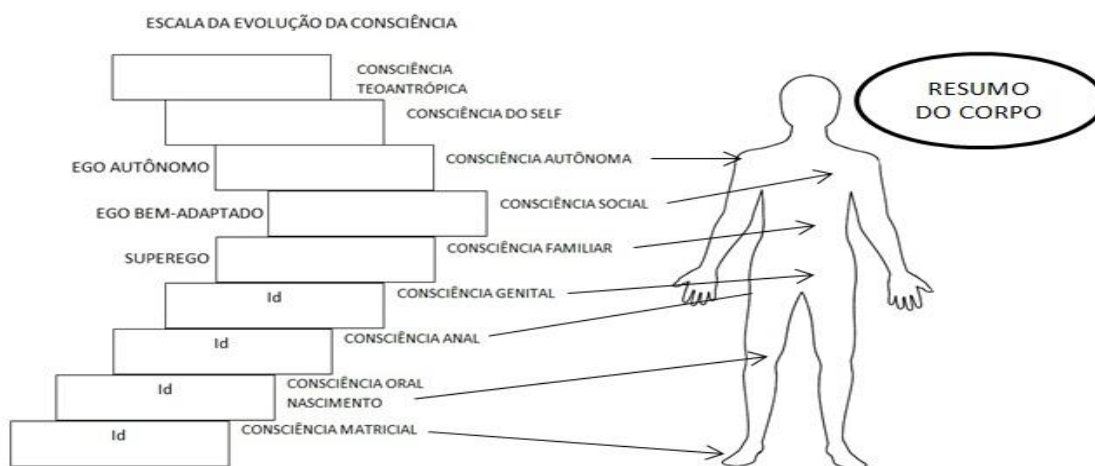
Numa ótica ampliada entendemos que corporeidade está representada nas relações desenvolvidas pelas expressões dos diversos corpos. Também se pode dizer que ela não resulta apenas da interação da mente com o corpo físico, ou da alma com o mesmo, mas surge da integração entre os diversos corpos e seus diálogos internos e externos no campo das subjetividades e intersubjetividades. A noção de que a corporeidade humana se encontra em comandos cerebrais sobre a ação de estruturas anatômicas é bastante limitada, bem como, o entendimento do cérebro como órgão dominante ou determinante da expressão corporal. O corpo abriga espaços internos, externos e relacionais, por isso, a compreensão de corporeidade passa pelas relações entre o corpo, o mundo externo e com a natureza (MERLEAU-PONTY, 2011-a).

Uma nova concepção de corporeidade se dá na compreensão da mente diluída no corpo, englobando diversos níveis da consciência humana. Portanto, corporeidade pressupõe uma perspectiva cosmológica, compreendendo o corpo humano além da cinética. Conseqüentemente, suas estruturas anatômicas não são determinantes para a noção de totalidade, nesse sentido, entende-se o corpo como uma unidade de cosmo. A consciência humana não está dissociada do corpo, pois o corpo é a consciência e a consciência é o corpo. Isso posto, para se compreender o universo da corporeidade é necessário se aproximar dos estudos no campo da consciência humana (MERLEAU-PONTY, 2011-a).

Jean-Yves Leloup (2014, p.18) analisa o corpo humano usando a metáfora da escada, onde os degraus mais altos se apoiam e dependem dos mais baixos. O equilíbrio está na interdependência e na harmonia entre as partes que se integram em um todo. O autor também faz uso da alegoria da árvore para explicar o funcionamento do corpo, “se a seiva está viva em nós ela desce as nossas raízes e sobe até os mais altos galhos”. Aqui encontramos uma visão que explica as manifestações do corpo a partir dos fenômenos da natureza. “é da saúde dos nossos pés e do seu enraizamento, é da força e da elasticidade da nossa coluna

vertebral e da abertura e fechamento das nossas mãos que pode nascer um gesto vivo”, aqui entendido como expressão corporal criativa. O autor propõe um paralelo entre a escala do desenvolvimento da consciência e o que ele chamou de escada do nosso corpo.

Diagrama 6 – Escala da consciência x resumo do corpo

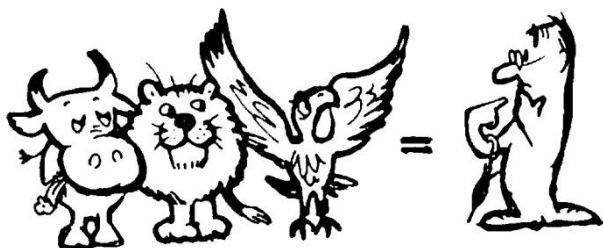


Fonte: (LELOUP, 2014)

Entendemos, agora, que o corpo não deve ser compreendido de forma estática e imutável e sim a partir de uma estrutura complexa que une diversas expressões corporais e que sofre a ação do meio ambiente, da sociedade e do meio interior no campo pessoal se modificando, criando adaptações e, sobretudo, produzindo sentidos. Nessa perspectiva, o corpo humano é um produtor de sentidos, pois é socialmente ativo, mesmo quando parado existe um movimento não visível que justifica ou sustenta o ato de não se movimentar, pois a escolha, as ideias, os desejos e os pensamentos são entendidos também, como movimentos corporais.

O corpo é o ponto de partida para se compreender o movimento humano. Contudo, se faz necessário entender qual a concepção de movimento que iremos fundamentar as discussões propostas neste estudo. Entendemos o corpo como um campo de múltiplos sentidos. A concepção biomecanicista de movimento fundamentada na cinesiologia não consegue abarcar as possibilidades de expressões deste. Por isso, utilizaremos uma perspectiva ampliada de movimento humano, podendo ser visível como o ato de saltar e não visível ou não exteriorizado como o ato de pensar, refletir, sonhar e imaginar.

Gravura 9 – O corpo fala.



Fonte: WEIL & TOMPACOW, 2010.

Os autores Pierre Weil e Roland Tompacow (2010) afirmam que consciência se encontra espalhada pelo corpo, e que o corpo se expressa mesmo antes da fala. Em seus estudos,

didaticamente, ele reparte essa consciência em três locais usando animais como alegoria: na cabeça encontramos a águia, nos ombros e no alto tórax o leão e no ventre o boi. Segundo o autor esses animais interagem entre si, com outros animais representados pelo corpo do outro, mas com a natureza ou meio exterior para formar um conjunto de pensamentos que desdobram na consciência corporal formando uma esfinge. A esfinge é, portanto, usada também de forma metafórica para representar que a consciência humana não é uma ação unificada da mente sobre o corpo físico, mas fruto de uma integração de consciências diluídas no corpo que se relacionam e dialogam, mas nem por isso revela totalmente os segredos da corporeidade humana. Afirmando que o corpo fala, os autores retificam que o corpo é dotado de uma consciência própria. O movimento corporal nessa perspectiva perde sua conotação biomecânica, pois passa a produzir sentidos.

Portanto, o conceito de práticas corporais como o conjunto de movimentos humanos, historicamente e culturalmente construídos e relevantes para construção social condiz com a ideia de corporeidade como expressão dos corpos. As práticas corporais constituem como uma totalidade formada pela interação de distintas manifestações do movimento, tais como a dança, o jogo, a própria ginástica e o esporte que, por sua vez, se materializaram na cultura de um povo, e que muito diferem das práticas sociais, pois essas refletem meramente uma atividade produtiva humana de buscar respostas a suas necessidades (CASTELLANI FILHO, 1998).

Entendemos que o movimento corporal não é uma ação simplesmente mecânica, por conseguinte, o corpo não pode ser dissociado das operações mentais nem tampouco das emoções. O corpo, por sua vez, é veículo de comunicação e o prazer é a meta ou objetivo fundamental. Movemo-nos em busca de prazer, o simples prazer de nos mexermos ou de nos relacionar com o nosso próprio corpo, com a natureza e com outros corpos. Agora entendemos também que nas práticas

corporais abrigam um componente lúdico, ou seja, de busca do prazer pelo simples ato de se movimentar (BRUHNS, 1994).

## CAPÍTULO IV O CORPO QUILOMBOLA: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE O TEMA

*Quando eu danço  
atabaques excitados,  
o meu corpo se esvaindo  
em desejos de espaço,  
a minha pele negra  
dominando o cosmo,  
envolvendo o infinito, o som  
criando outros êxtases...  
Não sou festa para os teus olhos  
de branco diante de um show!  
Quando eu danço há infusão dos elementos,  
sou razão.  
O meu corpo não é objeto,  
sou revolução.*

*Dançando negro  
Éle Semog<sup>24</sup>*

No primeiro subtítulo deste capítulo tratamos do corpo negro numa terra de pretos sob uma perspectiva retórica envolvendo poesia e teoria discutindo as marcas históricas sobre este corpo e sua busca constante de emancipação. Inicialmente fizemos a análise de uma conhecida poesia do escritor negro Luiz Carlos Amaral Gomes (1952) sob o pseudônimo de Éle Semog. Discutimos o termo quilombo sob a perspectiva do historiador Alberto da Costa e Silva (2011) e caracterizamos o período histórico conhecido como pós-abolição através dos estudos de Jaci Maria Ferraz de Menezes (2003). Partimos, então, para um diálogo entre autores renomados como Frantz Fanon (1925-1961) e Muniz Sodré (1942) mesclando com produções mais recentes de Nelson Olokofá Inocêncio (1984) e Ivanilde Guedes de Mattos (2007). No segundo subtítulo trouxemos alguns dados da pesquisa de campo sobre algumas particularidades do corpo negro nas comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa, sobretudo do povo do Arguidá. Compreendendo os as feridas históricas que os corpos negros e o número significativo de pesquisas que apresentam constatações sobre as marcas, cicatrizes e dor, optamos por salientar uma descrição retórica dos aspectos positivos ou

---

<sup>24</sup> Luiz Carlos Amaral Gomes, pseudônimo Éle Semog, nasceu em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, em 07 de dezembro de 1952. É formado em Análise de Sistemas, com especialização em Administração de Empresas pela PUC do Rio de Janeiro. No contexto de efervescência cultural e política que propiciou o ressurgimento do movimento negro a partir de fins da década de 1970, participou dos grupos “Garra Suburbana” e “Bate-Boca”, voltados para o estudo e a produção da poesia afrodescendente.

mesmo hedonistas dos corpos, que corrobora com a proposta da memória lúdica como um princípio civilizatório.

#### 4.1 Uma perspectiva retórica do corpo negro

Para iniciar nossas reflexões acerca da temática do corpo negro, tomamos como ponto de partida a poesia acima do poeta Éle Semog, sua percepção poética sobre o seu corpo se define enquanto tal pelo movimento e pela dança. O corpo só existe porque se movimenta, ampliando seus espaços comunicacionais dominando o cosmo. Para o poeta o corpo negro é infinito, produzindo sentidos e sons e por isso é um elemento da expressão do lúdico subjetivo, mas também de uma experiência lúdica para quem assiste essa movimentação.

Essa perspectiva do corpo negro como produtor de espetáculo aos olhos de outrem, muitas vezes foi compreendida de forma discriminatória, tratando-o como um objeto estético desprovido de reflexão. Como objeto de consumo ou meramente artístico este corpo alimenta um êxtase fundamentado no estranhamento, rotulando a experiência de quem assiste de exótica. Há de fato uma perplexidade diante de um paradigma estético contra hegemônico.

Apesar disso, o poeta assegura que seu corpo não é um objeto, ou desprovido de pensamento, pois quando ele dança, ele é a própria razão. Portanto, o corpo negro em movimento, une mecânica e reflexão ao mesmo tempo. Assim sendo, ele afirma que seu corpo é a própria revolução, pois traz em si formas diferentes de se expressar e de ler o mundo, quebrando paradigmas. Nessa ótica, esse corpo nega a cultura dominante e as imposições da estética eurocêntrica, trazendo uma ancestralidade inscrita em sua forma cinética, ou seja, na experiência estética através do movimento. No entanto, esta cultura ancestral sofre constantes investimentos da cultura hegemônica, muitas vezes de forma velada, a ponto de um corpo negro poder estar subalterno a uma estética branca, por exemplo. Assim, Sodré (1983, p.180) afirma que a:

Cultura implica, portanto, num esvaziamento da unidade individual, no que faz circular os termos polares da troca, no que reintroduz o acaso e o Destino, no ato simbólico que extermina as grandes categorias da coerência ideológica, no que se constitui em morte do sentido e da verdade universais, no que faz aparecerem as singularidades, num ato de delimitação e de atração, em resumo, no movimento do jogo.

Para se compreender sobre o corpo negro na contemporaneidade torna-se imprescindível remetermos a história de como os diversos povos africanos vieram parar em terras brasileiras, bem como se inseriram na sociedade, sem esquecer as condições como foram trazidos e nem os processos de discriminação que deixaram marcas em um corpo entendido como subalterno, inferior e sem alma (MATTOS, 2007).

Nossos ancestrais negros, foram retirados da sua terra natal e trazidos para o Brasil como uma mercadoria, ou seja, deixaram de ser pessoas para se tornarem objetos em terras distantes. Apesar de a escravidão existir no continente africano entre alguns povos, ela nunca reduzia o escravo a um objeto inanimado, na maioria das vezes representava indulgência dos senhores que permitiam aos escravizados sanarem dívidas e redimir-se diante a uma tribo. Há fortes indícios de que o chamado tráfico negreiro transformou o corpo negro numa mercadoria inanimada. Nos navios negreiros eram amontoados, humilhados, mal alimentados e pior, eram tratados todos como se fossem da mesma etnia, apesar da língua diferente, todos foram classificados pela cor da pele e pela sua estrutura física.

Nos mercados de escravos seus corpos eram banhados com óleo para ressaltar sua musculatura e porte físico, corpos brilhantes valorizavam o produto. Os traços físicos alimentaram a construção de estigmas que permitiam se conhecer o bom ou o mau escravo. Por exemplo, era desaconselhado aos senhores a aquisição de escravos com cabelos muito crespos, testa pequena ou baixa, olhos encovados e orelhas grandes, porque essas características denotavam mau-caráter (MATTOS, 2007).

A história dos negros geralmente é marcada por sentimentos como a dor, a revolta, mas não pela passividade que a tradição hegemônica nos sugere, vários estudos provam que os africanos no Brasil não aceitaram as condições impostas pelo colonizador. Muitos deles se rebelaram, lutaram explicitamente ou veladamente, mas sempre demonstraram sua resistência diante as atrocidades impostas pelo modo de produção escravista.

Um exemplo clássico da resistência velada africana é encontrado no cotidiano das casas grandes no labor das amas de leite e das babás. Muitas delas tinham os seus filhos usurpados pelo sistema produtivo ou pela maldade senhorial, e eram obrigadas a cuidar, acalentar e até amamentar os filhos dos seus próprios algozes.

Ao entoar acalantos, não podendo revelar sua dor, elas cantarolavam:

Boi, boi, boi, boi da cara preta  
Pega esse menino  
Que tem medo de careta.

Sua resistência pacífica se dava no universo das metáforas e nas possíveis caretas que faziam enquanto embalava nos seus braços o rebento da sua senhora. Em outro acalanto tão comum na região do Recôncavo Baiano e do Baixo Sul revela outro traço desta resistência disfarçada das negras escravas:

Sururu, menino *mandú*  
Cara de gato e nariz de peru.

A palavra *mandú* etimologicamente vem do tronco linguístico banto que dentre os seus significados atribuídos, denota também uma pessoa muito feia, horrenda. Imaginemos o choque estético de uma africana ao ter um bebê branco com o rosto avermelhado no seu colo? Apesar disso, essas amas de leite aprenderam a amar muitas dessas crianças *mandús* e as protegiam como se fossem suas. Há quem diga que esses *mandús* depois de crescidos, pelo seu amor a suas babás e amas de leite engrossaram o grupo de abolicionistas no Brasil. Aqui entendemos que o corpo negro é um corpo sofrido, consciente, mas acima de tudo um corpo indulgente, quebrando com a imagem da passividade.

Outra forma tradicional de perceber a resistência do corpo negro está gravada nos livros didáticos de história sob o rótulo de quilombo, contudo sua compreensão pode ainda revelar alguns equívocos e interesses velados em utilizar um conceito de forma rasa e superficial. O Conselho Ultramarino em 1740, reportando-se a coroa portuguesa, definiu quilombo como toda habitação de acima de cinco negros fugidos, em um local despovoado, mesmo que não tenham ranchos erguidos e nem pilões ao centro. Tal descrição perpetuou-se como definição clássica e influenciou muitas produções científicas sobre a temática quilombola até meados dos anos 1970. Esses estudos atribuíram um tempo histórico, preso ao período da escravidão no Brasil, então, eles caracterizavam os quilombos sob a perspectiva da negação do sistema escravista, garantindo-lhes o rótulo de espaços de resistência de negros fugidos ou de isolamento da população negra (SCHIMITT *et. al.*, 2002).

A definição do Conselho Ultramarino, por sua vez, é limitada, pois não contempla a diversidade das relações entre os negros escravizados com seus senhores e com a própria sociedade escravocrata brasileira. No entanto, foi essa produção científica datada, que subsidiou a luta política das populações rurais

negras em torno das reivindicações pelo seu direito à terra. Assim, a denominação quilombo se impôs no contexto da elaboração da constituição brasileira de 1988 (SCHIMITT *et. al.*, 2002).

Apesar disso, essa visão reduzida sobre comunidades negras rurais reflete uma proposta da cultura hegemônica que consiste em promover invisibilidade dos reais efeitos da escravidão na formação da sociedade brasileira e por consequência sua repercussão sobre a expressão do corpo quilombola. A história oficial acaba por reproduzir e naturalizar este discurso (SCHIMITT *et. al.*, 2002).

Almeida (1999, p.14 e 15) *apud* SCHIMITT *et. al.*(2002) nos informa que esta definição, por sua vez é sistematizada a partir de cinco elementos como:

- 1) A fuga;
- 2) Uma quantidade mínima de fugidos;
- 3) O isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma natureza selvagem que da chamada civilização;
- 4) Moradia habitual, referida no termo rancho;
- 5) Autoconsumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz.

No entanto, é importante atinarmos que estudos etnográficos recentes têm criticado especialmente o quinto item citado anteriormente, pois condicionar o conceito de quilombo ao aspecto de autonomia no que tange a produção e economia local, bem como o autoconsumo, não consegue explicar a existência de diversos quilombos ao longo da história que estabeleciam relações com a casa grande, e ainda mais que estabeleciam relações comerciais com as cidades ou vilarejos circunvizinhos (SCHIMITT *et. al.*, 2002).

Diversos trabalhos mais recentes a respeito de comunidades negras com origem mais diretamente relacionada à escravidão têm demonstrado que a economia interna desses grupos está longe de representar um aspecto isolado em relação às economias regionais da Colônia, do Império e da República. Em geral existiu, paralelamente à formação do aparato de perseguição aos fugitivos, uma rede de informações que ia desde as senzalas até muitos comerciantes locais. Estes últimos tinham grande interesse na manutenção desses grupos porque lucravam com as trocas de produtos agrícolas por produtos que não eram produzidos no interior do quilombo. (SCHIMITT *et. al.*, 2002, p.4).

Geralmente a denominação de quilombo está associada a um local, porém sua origem remonta a um culto guerreiro originado no reino de Libolo na África.

Segundo Alberto da Costa e Silva (2011) quilombo é uma espécie de associação masculina independente de vínculos de linhagem, uma espécie de exército sempre em vigília, uma fraternidade militar cujos membros se ligavam a partir de ritos de iniciação. Entendemos que para o africano o quilombo não está no espaço, na terra, mas nos laços fraternais construídos a partir de um ideal afirmado em uma iniciação ritualística que ligam os guerreiros entre si. Muitos estudiosos afirmam que muitas localidades que chamamos de quilombos poderiam ser chamados de mocambos atribuindo o significado de terra de pretos.

Muitos quilombos não eram isolados e nem representavam grupos bélicos, mas a história prioriza o sentido de guerreiros e negros fugidos em detrimento do sentimento de fraternidade que uniam essas populações. De fato, muitos quilombos mantinham contatos comerciais com as cidades e povoados circunvizinhos, entretanto não eram reconhecidos como os donos da terra (SCHIMITT *et. al.*, 2002).

Apesar das atividades produtivas dos negros escravos no cenário da economia geral da colônia, o trabalho livre não garantiu o acesso dos mesmos sobre a terra no período pós-abolição. Muito pelo contrário, a exclusão do segmento populacional negro em relação a posse da terra foi controlada e limitada por uma série de atos do poder legislativo ao longo do século XIX e XX. Ainda hoje o direito legítimo adquirido através da posse efetiva é uma noção costumeira, ou seja, não existe uma legislação específica para tratar desses assuntos. Apesar disso, é o que tem regidos as relações do campesinato tradicional com a terra, incluindo as comunidades negras rurais (SCHIMITT *et. al.*, 2002).

Essas comunidades apesar de trazerem as marcas do corpo negro deferidas pela nossa triste história, elas também resguardam aspectos da vida comunitária na construção de uma corporeidade coletiva onde o elemento lúdico está presente no cotidiano das pessoas. A tradição oral está presente, revigorando as identidades fortalecendo o sentimento de pertencimento a um corpo coletivo, a uma comunalidade.

Não pretendemos delinear uma identidade quilombola, pois acreditamos que ela se constrói no âmbito das intersubjetividades, sendo assim, cada comunidade demonstra suas características próprias. Parece-nos que a necessidade denominar um grupo como quilombola nasce de uma demanda externa buscando compreender os aspectos culturais de um grupo com base numa matriz alienígena. O importante é

reconhecer os aspectos específicos dessas comunidades no universo da sua corporeidade, bem como sua relação com a terra e a natureza.

O acesso à terra por parte dos agrupamentos negros rurais trouxe à tona a necessidade de redimensionar o conceito de quilombo, a fim de abarcar a gama variada de situações da ocupação das terras por estes que não se fundamentam no binômio: fuga *versus* resistência (SCHMITT, *et. al.*, 2002).

O período pós-abolição foi marcado por grandes paradoxos, mas também pela política de branqueamento e de marginalização do corpo negro. A Abolição da escravatura e a Proclamação da República no século XIX representaram a transição de um sistema produtivo baseado no escravismo colonial mercantilista, para um modelo republicano capitalista. No entanto, não garantiu a inserção dos ex-escravos no sistema produtivo. Sem empregos, sem documentos, as marcas das chibatadas eram usadas como mecanismo de controle e reconhecimento do corpo negro como um vadio ou vagabundo. A expressão lúdica desse povo era reprimida sob o estigma do crime de vadiagem incluído no código penal em 1930 e fortemente combatida pela delegacia de jogos e costumes (MENEZES, 2003).

A sociedade brasileira desse período reagiu de forma peculiar aos negros libertos, denominados de 'os 13 de maio'. Vistos como subalternos na forma de agregados, sua inclusão na sociedade se dava a partir de uma extensa rede de favores aos seus ex-senhores, numa espécie de vassalagem, que revela a subserviência do corpo negro, mas também sua indulgência. Aqueles que saíam livremente para se tornarem senhores da sua própria vida, porque não conseguiam trabalhos formais, ou não se submetiam a esses, eram considerados vagabundos, vadios e perigosos, por isso necessitavam estar constantemente sob vigilância policial. Dessa forma, os capoeiristas, chamados de capoeiras eram também radicalmente punidos, presos e muitos sumariamente desterrados para a Ilha de Fernando de Noronha (MENEZES, 2003).

O combate à vadiagem como forma de controle dos ex-escravos não era algo novo no Brasil e mesmo na América Latina. Oriunda da questão do trabalho compulsório na escravidão, vimos como, à medida em que os negros se tornavam libertos, aumentava o controle sobre a sua liberdade de ir e vir e mesmo sobre a sua regulação do próprio trabalho (MENEZES, 2003, p. 22).

O corpo negro passou a aprisionar a alma lúdica dos ex-escravos e agora marcando definitivamente sob o estigma de vadio. Entendendo o corpo humano como fonte de registro e de memória, podemos abordar o corpo negro sob dois aspectos básicos: um coletivo, integrado que produz sentidos no âmbito das intersubjetividades; outro subjetivo ou individual, que acumula vivências e marcas das experiências proporcionadas pela subalternização histórica. O corpo coletivo é mantenedor de valores herdados, resguarda ancestralidade das sociedades africanas. Para Inocêncio (2006, p.2):

O corpo coletivo está para a população negra como a chuva para a colheita. Absolutamente necessário. Apesar das crises de identidade a que pessoas negras são constantemente submetidas, o espaço das interações coletivas continua a exercer um papel importante enquanto referencial identitário dos grupos marginalizados em função de questões sociorraciais. Óbvio que tudo isso enfrenta os apelos da sociedade de consumo e, circunstancialmente, sucumbe a eles.

O corpo individual não difere da complexidade atribuída ao corpo de qualquer pessoa, porém o corpo negro em sua subjetividade guarda processos de identificação baseados na experiência da dor. Muitos estereótipos atribuídos a ele pela cultura hegemônica inibem sua expressividade, bem como o seu modo de existir, especialmente quando rotulados como exótico, erótico ou primitivo. A ditadura da estética do branqueamento disfarçada sob o rótulo de boa aparência, oculta um racismo perverso que afirma a beleza branca como ideal ou meta (MATTOS, 2007).

No trabalho de Jurandir Freire Costa (1984) encontramos em alguns depoimentos o mito do corpo negro construído a partir da desvalorização dos traços físicos como: beijo grosso, nariz chato, cabelo ruim e bunda, peito ou falo grande. Pois, o que fazem os lábios brancos serem carnudos e os negros serem grossos? Esses estereótipos denotam desprezo o que marca os corpos da população negra sobre estigmas como o da vergonha, hostilidade e o primitivismo sexual. A violência racista estabelece por meio da cor uma relação persecutória ao corpo negro, quando é belo geralmente está subordinado ao apelo erótico como um objeto sexual, quando é exótico é o estranho ou objeto ornamental. A supererotização interfere na construção da corporeidade negra.

A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo próprio. Daí por diante, o sujeito vai controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe à construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar. A amargura, desespero ou revolta resultantes da diferença em relação ao branco vão traduzir-se em ódio ao corpo negro. A discriminação de que seu corpo é objeto não dá tréguas à humilhação sofrida pelo sujeito negro que não abdica de seus direitos humanos, resignando-se à passiva condição de 'inferior'. Curiosa e trágica contradição. É no momento mesmo em que o negro reivindica sua condição de igualdade perante a sociedade que a imagem de seu corpo surge como um intruso, como um mal a ser sanado, diante de um pensamento que se emancipa e luta pela liberdade. (COSTA, 1984, p.6).

O racismo deturpa a dimensão do prazer do corpo negro, pela estigmatização da cor, violentando o pensamento dos sujeitos afrodescendentes sobre o seu próprio prazer. A referência depreciativa ao corpo dos indivíduos em questão, ou a partes de seus corpos, como o cabelo, os lábios, o nariz, a pele, os músculos, o sexo, nos obriga a considerar os efeitos perversos dessa violência simbólica e nos leva a perceber em que medida ela desencadeia atos de violência física na nossa sociedade. Nessa perspectiva, o corpo negro é um corpo violentado pela cultura hegemônica (INOCÊNCIO, 2006).

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas. Sei que, se quiser fumar, terei de estender o braço direito e pegar o pacote de cigarros que se encontra na outra extremidade da mesa. Os fósforos estão na gaveta da esquerda, é preciso recuar um pouco. Faço todos esses gestos não por hábito, mas por um conhecimento implícito. Lenta construção de meu eu enquanto corpo, no seio de um mundo espacial e temporal, tal parece ser o esquema. Este não se impõe a mim, é mais uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, pois entre meu corpo e o mundo se estabelece uma dialética efetiva (FANON, 2008, p.104).

De fato, a dignidade da pessoa negra está vinculada a uma construção positiva de sua subjetividade diante das tensões e conflitos de identidade ocasionados pelo racismo. Nesse processo, os sujeitos que não sucumbiram à violência da exclusão, procuram intervir no plano das imagens sedimentadas a respeito do seu grupo. A partir das experiências em comunidade, eles passam a ressignificar para si próprios a cultura a que pertencem. “O corpo coletivo e o corpo individual também são repensados em tais circunstâncias e a perspectiva é que daí decorram posturas diferenciadas, qualitativamente mais avançadas” como: o

respeito aos mais velhos, o valor da palavra falada, a ludicidade como parte da sua relação consigo mesmo com os outros e com a natureza (INOCÊNCIO, 2006, p.57).

Percebemos, então, a importância dos grupos e movimentos negros na construção das subjetividades e das corporeidades afro-brasileiras diante de uma sociedade que ainda guarda traços racistas. Precisamos entender que todas essas características do corpo negro apresentadas anteriormente também constituem a corporeidade quilombola, que por sua vez também resguardam traços do campesinato brasileiro e da luta pela posse da terra.

Para não encerrar esse debate, mas para levá-lo ao nível de uma abstração poética, finalizaremos este primeiro capítulo com uma letra de uma belíssima canção do bloco carnavalesco *ilê Aiyê* que tem trabalhado bastante no sentido de emancipação dos corpos negros.

#### **Resistência Viva / Ilê Ayiê**

Vem vem vem  
 Eu sou *ilê Aiyê*  
 você poder ser também  
 Vem vem vem  
 Eu sou *ilê Aiyê*  
 você pode ser meu bem

Sou negro forte  
 vou seguindo o meu caminho  
 sei que não estou sozinho  
 ilê vem me guiar  
 Acendo a chama negra viva da paixão  
 africana é a nação que conduz o meu cantar

Vem vem vem  
 Eu sou *ilê Aiyê*  
 você poder ser também  
 Vem vem vem  
 Eu sou *ilê Aiyê*  
 você pode ser meu bem

Dos Quilombolas, segue a resistência viva  
 resistente na batida, na Bahia estendeu  
 a bandeira da paz, da igualdade social  
*ilê Aiyê* canta o seu ideal  
 negro de paz e amor

Vem vem vem  
 Eu sou *ilê Aiyê*  
 você poder ser também  
 Vem vem vem  
 Eu sou *ilê Aiyê*  
 você pode ser meu bem

Nos rufar dos tambores a mercê da negritude

Levantando a galera para no *Curuzu* bailar  
 eu vou nesse suingue com a banda *aiyé*  
 minha beleza negra não me deixa só  
 eu vou suingue com banda *aiyé*  
 eu sou ilê não me deixa só

#### 4.2 O corpo negro num *Mocambo*: uma descrição das subjetividades corporais num ambiente rural.

Aqui não pretendemos levantar dados que comprovem as marcas e estigmas que o corpo afro-brasileiro carrega em si, mas trazer nuances de uma observação que incorpora elementos frutos de experiências estéticas e lúdicas vivenciadas durante a pesquisa de campo convivendo com o povo do Arguidá. Para se compreender as corporalidades no Vale do Jiquiriçá, sobretudo nas comunidades estudadas é necessário analisar este corpo para além das questões étnicas, atentando para as ruralidades que nele estão incorporadas. No imaginário da classe burguesa dos centros urbanos o campo representa um local bucólico e mais próximo da natureza onde estes buscam refugiar-se da agitação das cidades. A vida frenética nas grandes cidades se torna cada vez mais barulhenta, poluída e congestionada e o ambiente rural passa a ser rotulado como um local tranquilo e seguro. Todavia, no imaginário popular o ambiente rural é carregado do rótulo de espaço atrasado, logo, alheio ao progresso.

O falso ambiente bucólico nada mais é do que uma construção de quem não conhece as zonas rurais, pois o campo é um ambiente de muito trabalho e não de descanso. Nas comunidades estudadas as pessoas trabalham de sol a sol sem direito a férias e nem feriado. O trabalho com a terra ultrapassa às oito horas típicas das jornadas das cidades, mesmo quando consideramos as horas extras.

A relação cidade e campo é mais próxima e mais antiga do que se pensa, são muitas interações e muitas relações entre as duas que desmitificam a ideia de isolamento. Acreditamos que o povo do Arguidá mesmo durante o período da escravidão já mantinha relações com a cidade de Valença fornecendo farinha e outros produtos oriundos da mandioca.

Do campo saem os alimentos que abastecem a cidade, já que a cidade não produz o seu próprio alimento. Em contrapartida é da cidade que chegam os aspectos da cultura de consumo em forma de urbanidades que alcançam o campo e que tendem a transformar as relações sociais, sobretudo suas perspectivas de

mundo e de civilização. Entretanto, no Vale do Jiquiriçá as práticas agrícolas ainda são bastante tradicionais, o povo do Arguidá resguarda aspectos da construção de uma vida comunitária, em regime de comunalidade que guarda em sua memória lúdica diluída por todo o seu corpo a semente da construção de uma sociedade mais justa, mais equânime, mais humana e mais feliz.

Em função da agricultura, da pecuária e de todas as atividades rurais, além da própria relação de troca entre a cidade e o campo, as transformações na paisagem rural são bastante contundentes e acabam traduzindo um espaço tão artificial, ou transformado pelo homem, quanto é o espaço urbano. Enquanto o concreto impera nas paisagens urbanas, nas comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa o barro das casas de sapê se mescla com o verde da mata atlântica. Também há um verde de plantações em áreas desmatadas, pastagem e animais de criação trazidos por fazendeiros forasteiros. Por isso, devemos compreender que o ambiente rural não é um sítio avesso a ação anímica e que esse pode ser tão artificial quanto as cidades, apesar de apresentar aspectos distintos nas suas respectivas artificialidades.

Essa troca entre o ambiente urbano e rural é bastante intensa, porque não existe um espaço estritamente fechado, são interligados, interdependentes, sobretudo, em constante transformação, redesenhando a paisagem geográfica do campo o que revela a riqueza e a dinamicidade da sociedade rural contrariando a ideia de que o povo do Arguidá esteja alheio ao desenvolvimento mundial. Esse intercâmbio também traz reflexos na concepção de corpo, sobretudo na forma como os sujeitos dessa pesquisa exercem sua corporeidade.

Produzir uma reflexão sobre o corpo é assumir, antes de mais nada, um solo de inteligibilidade sobre o mesmo. É torná-lo possível como objeto, inscrevendo-o, antes, teórico-epistemologicamente do que reduzi-lo à explicação da sua sócio-historicidade. O corpo é a aliança entre a natureza e a cultura. É pela sexualidade, , por conseguinte, que os corpos se diferenciam: ter vagina ou ter pênis, produzir leite e sangue menstrual ou produzir esperma é o que motiva a *trama* cultural. Bem entendido, o imaginário e as definições de *pessoa* numa determinada sociedade dão o tom destas diferenças – negando-as ou supervalorizando-as, tornando-as motivos de classificação, hierarquia ou razão de cuidado (GODELIER, 1998).

Analisar a fabricação dos corpos significa procurar uma explicação para os vários mecanismos e experiências que desempenham um papel importante na

constituição das identidades. O corpo em todo Vale do Jiquiriçá e, em especial, nas comunidades do Tombador II e Bernardo de Lapa é predominantemente negro, com tons variados com destaque para um tom de preto reluzente com brilhos vermelhos e tons de anil que chamamos de preto arco-íris. O corpo ali, apesar de carregar marcas do racismo e de outros preconceitos, como o fato de serem trabalhadores rurais e terem baixo índice de escolaridade, é um *espaço* de prazer e de ludicidade, sobretudo de exercício de uma estética de alteridade que não se encerra somente no outro, mas na coletividade dos corpos num movimento de despojamento social – no sentido de se fazer e parecer ser, de fato, avessos aos enquadramentos ou constrangimentos gerais dos corpos. As pessoas se cumprimentam com respeito, mas, sobretudo com afeto, se abraçam se tocam, os mais novos pedem bênçãos aos mais velhos e os mais velhos abraçam e abençoam todos. As pessoas se tocam independente do gênero, pais beijam seus filhos e vice-versa. Um dia no sofá na varandinha, uma criança que não conhecia se aproximou deitou-se no meu colo e me chamava de tio, fazia isso enquanto me indagava o motivo da minha presença na região. Enquanto meu corpo se retraía, aquilo era natural para aquela criança acostumada ao afeto dos seus parentes e conhecidos.

Compreendendo as particularidades da corporeidade nas regiões estudadas, observamos alguns aspectos físicos entre os sujeitos como: o tom da pele, o porte físico e sua relação com a natureza. Quanto ao tom de pele há três tons: os diversos tons de marrom; o preto-rubro, que denota uma pele preta mais voltada para o vermelho ou cor de jambo maduro e predominando o preto arco-íris, que traz nuances de anil e vermelho, sobretudo com um brilho irradiante. De sorrisos largos e amistosos, alguns demonstram um olhar de desconfiança diante de pessoas desconhecidas. A necessidade de se falar sobre tons de negritude ou de pretitude partiu das observações realizadas no Colégio Estadual Bernardo Bispo dos Santos, onde mesmo eu me reconhecendo como negro muitos alunos insistiam em dizer que minha cor não era preta. Além disso, numa breve enquete realizada pelo diretor da escola quanto a autoidentificação raça-cor diante de uma amostragem de sujeitos que eu mesmo identificaria como 100% negros, menos de 15% se identificaram como tal. Alguns sujeitos atribuíam minha cor branca ao meu cabelo, por isso, nesta fase resolvi raspar a minha cabeça numa atitude de me sentir em processo de iniciação durante a imersão em campo, mas também como uma demarcação do meu corpo negro e da minha pele preta.

O povo do Arguidá tem uma forma bastante peculiar de se autoidentificarem quanto ao somatotipo ou tipo físico que revela em alguns momentos uma lacuna entre a estética hegemônica divulgada pela mídia e o senso estético comunitário. Quanto aos tipos físicos existe uma diferença entre os homens e as mulheres: sendo dois biótipos femininos e três masculinos. Resolvemos usar uma classificação que fugisse dos estereótipos impostos pela antropometria, usando os termos mais usados pelos próprios sujeitos da pesquisa, assim aproximando-se da realidade encontrada durante a etnografia.

#### Gravura 10: Curvilínea

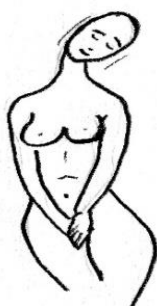


Fonte: Diário de Campo

Entre as mulheres existem as curvilíneas, mulheres lindas com curvas acentuadas, algumas com cinturas bem marcadas, seios fartos, voluptuosos, braços fortes, pernas torneadas com destaque para as coxas e as panturrilhas salientes. Talvez aos olhos mercadológicos seriam julgadas acima do peso, contudo para homens do Jiquiriçá, elas são a representação da fartura da divindade feminina. Em diversas entrevistas e rodas de conversas muitos revelaram que gostam se perder nas curvas sinuosas destas mulheres fartas.

Elas são tratadas como se fossem mulheres ao quadrado, ou duplamente mulheres, por que são sensuais, boas mães, boas esposas, fortes e macias, como dizem nas comunidades totalmente propícias ao abraço ao aconchego. Algumas nos revelaram que as pessoas de fora as veem como fora do padrão e até falam que estão acima do peso, contudo esta percepção um juízo externo ao delas próprias, pois todas dizem que são felizes como são e se orgulham das suas curvas e formas anatômicas.

Gravura 11: Torneada



Fonte: Diário de Campo

Há também as torneadas. Este grupo assemelha-se as mulheres que na década de sessenta foram chamadas de falsas-magras, porém nas comunidades estudadas, elas ganham uma musculatura expressiva devido ao trabalho com a terra. Suas coxas e os seus braços musculosos são de dar inveja a qualquer frequentadora de academia de ginástica. Com o avançar da idade a musculatura expressiva começa a reduzir visivelmente, porém mantêm os traços de uma definição muscular. Todas muito naturalmente belas, com o destaque daquelas com o tom de pele preto arco-íris, que traz um veludo translúcido que faixeiam a luz como um prisma de cristal levemente torneando todo o corpo.

De lábios carnudos, naturalmente tingidos como disse Caetano Veloso na canção trem das cores, lábios cor de romã ou cor de açai. Cabelos crespos, alguns alisados, no entanto, durante os dias de trabalho, de segunda a sábado quase sempre escondidos em lenços amarrados sem muita criatividade. Sem maquiagem, tem as maçãs dos rostos naturalmente destacadas, olhos vivos e cílios grandes. Talvez por tantos atributos naturais, estas mulheres aparentemente são tão alheias a estética hegemônica e a ditadura da beleza veiculada pela mídia. Na verdade, enquanto muitas querem alongar os cílios, marcar os lábios, e dar cor, elas já têm tudo isso.

Apesar da beleza física de seus corpos, todas revelaram uma alegria de viver a despeito das suas histórias tristes, elas não perdem seus sorrisos largos. A sua beleza interior se sustenta, sobretudo, na forma como conseguem tirar lições positivas das tragédias pessoais e familiares. Mesmo diante da dura rotina nos trabalhos do dia-a-dia de trabalhadoras rurais e da discriminação que sofrem tanto pela sua cor, baixa escolaridade e isolamento geográfico, seguem suas vidas com alegria.

**Mulheres Preto Arco-íris**  
**Poesia do Diário de Campo**

Mulheres ditosas que pegam na enxada e  
Acumulam serviços domésticos  
Mulheres que cuidam e  
Organizam toda a vida humana do Vale.

Mulheres que criam e educam seus filhos  
Na beira da enxada e do fogão à lenha  
Mulheres que ainda acham tempo para cuidar dos animais.

Poderiam muito bem viver sem os homens, pois  
Fazem tudo que eles fazem  
Mas o contrário não seria possível!

Verdadeiras divindades femininas  
Lindas  
Elegantes  
Humildes  
Indulgentes  
Sábias e  
Acima de tudo plenamente felizes com o seu mundo interior.

Parece que elas incorporaram dentro de si o Vale do Jiquiriçá  
Por isso são senhoras de si mesmo  
Mesmo diante de ofensas  
Preferem a paz e a harmonia do que o revide

Numa roda de conversa uma delas afirmou. “Depressão é coisa da mulher da cidade, não porque elas não têm o que fazer, porque mulher sempre tem o que fazer, mas porque elas não aprenderam a se amar desde pequenas. Enquanto elas valorizam coisas da cidade aqui primeiro a gente aprende a amar a natureza e a terra”.

Os biótipos masculinos são três: os longilíneos ou ectomorfos, os parrudos e os parrudões. A estatura de todos é mediana, variando entre 1,65m a 1,82m. Quanto a cor de pele, seguem o mesmo padrão das mulheres. Todos independente do formato corporal têm uma musculatura bastante expressiva, até os mais velhos. O trabalho, especialmente com enxada é responsável por criar essa massa muscular. Seu cotidiano envolve movimentos que recrutam grandes grupos musculares como: os dorsais, peitorais, além disso, deltoides, bíceps e o tríceps. Apresentam pouco pelos corporais e faciais. Alguns mais velhos exibem fartos bigodes cultivados há anos.

Gravura 12 - Biotipos masculinos.



Fonte: Diário de Campo.

Os longilíneos, como o nome já diz são homens de aparência esguia, com uma musculatura bem marcada devido aos trabalhos rurais. Quando tiram as camisas, coisa rara de ser ver, seus corpos parecem saídos de editais de revistas de moda, mesmo assim não expõem seus corpos como objetos de desejo. Os parrudos têm o formato de corpo de praticantes assíduos de musculação. Alguns têm o abdômen um pouco protuberante, que justificam em suas falas através do consumo de cerveja. Os parrudões, fortes como os anteriores, têm uma barriga bastante saliente. São belezas variadas e distintas, porém todos resguardam uma hombridade e uma masculinidade protetora e resolutiva, protegendo suas famílias e resolvendo todo e qualquer tipo de problema pela casa, revelando conhecimentos em construção.

A despeito da estética corporal, as pessoas estudadas não se importam com aspectos físicos valorizando o comportamento e as atitudes. Seus corpos são esculpidos e lapidados pelo trabalho rural, porém acreditam que a beleza deva ser natural. Elas vivem o seu corpo no dia-a-dia no contato com a natureza e com os outros corpos.

Para os moradores das comunidades estudadas não parece importar “quem você é”, e sim “o bem que fez”, aquilo de bom ou de positivo que produziu emerge nas falas durante as rodas de conversa como elemento comum dos discursos e, no dia a dia, nas práticas. Perguntados sobre o que pensam de si, afirmam amar sua pele preta. Este ‘amor à pele’ e à raça, aos olhos do pesquisador externo parece entrar em contradição com as práticas de alisamento dos cabelos crespos, atitude que demonstra o quanto se pode ceder à estética imposta de fora. Certamente, esta

é uma estética construída a partir dos meios de comunicação televisivos. Por outro lado, a dificuldade de transporte não permitiu que estas pessoas tenham contato com modelos representativos da estética de África. Uma menina entrevistada, a única que usava o cabelo com tranças, revela-nos que quando adolescente foi levada devido a uma apresentação do grupo cultural local no Pelourinho em Salvador e quando viu as mulheres negras com belas roupas e torços, lenços, *dreadlocks*, *tererês*, *black power* e tranças nas cabeças, pensou consigo mesma: “eu sou isso!”. O que nos revela como é complexo e paradoxal a corporeidade no Vale.

No Vale do Jiquiriçá os corpos se relacionam, interagem, se tocam, produzindo sentidos para além do juízo de pudores herdados dos europeus. Um dia andando de ônibus comecei a observar o senso de proxêmica daquelas pessoas. A comunicação proxêmica está apoiada numa espécie de jogo linguístico sem palavras constitui o espaço das distâncias e das proximidades entre as pessoas em um determinado local. Segundo muitos estudiosos da comunicação não-verbal, ela revela como nos colocamos e nos movemos em relação aos outros, como gerimos e ocupamos o espaço ao nosso redor. Esta relação simbólica estabelece a distância espacial entre as pessoas, a orientação espacial do corpo e da face, a forma como as pessoas se tocam ou evitam tocar-se.

Nos paus-de-arara, caminhão usado como meio de transporte coletivo, as pessoas parecem invadir o espaço das outras: mulheres, homens e crianças passavam roçando o corpo inteiro, mesmo havendo espaço para se evitar o contato, e de maneira perfeitamente natural, sem pudores, sem maldade. Mesmo os evangélicos – cujos constrangimentos religiosos no que se refere à exposição e contato corporal são bem marcados – parecem alheios a esse entendimento: com suas roupas tradicionais não hesitavam em colocar coxas espremidas umas contra as outras dos passageiros nos bancos dos ônibus procurando uma posição mais confortável para a viagem.

O fragmento do texto do diário de campo a seguir consiste numa experiência corporal e de memória muito intensa, que revela como os corpos no Vale do Jiquiriçá resguardam expressões de afeto que me parece estar se perdendo diante o intenso investimento da cultura de consumo difundida pela mídia.

**O poder da bênção – Texto em prosa****Fonte: Diário de Campo**

Um dia no ônibus no Vale do Jiquiriçá, no final do percurso antes de fazer a volta, um senhor bem velhinho antes de saltar abraçava as pessoas e dizia: “\_ Deus te abençoe”. Para a minha surpresa e imensa alegria, ele me puxou para seu lado ao passar por mim, me deu um abraço bem apertado, beijou a minha testa e disse: “\_ Deus te abençoe, meu filho!”. Fiquei completamente emocionado diante daquela situação. Confesso que só aquela bênção valeu por toda a viagem e todo o trabalho do dia.

Como nós perdemos muito desse ato de abençoar... Como é bom ser abençoado. Lembro-me da minha infância quando meus avós faziam isso. Não entendia muito, mas sentia algo muito bom. Uma sensação de preenchimento e de pertencimento, um estado pleno de segurança. Hoje mais velho, vejo que o ato de abençoar um filho ou um neto é mais forte do que qualquer diálogo encorajador, o abraço unido a bênção diz mais que palavras, porque além de nos confortar ela nos encoraja a enfrentar problemas, superar obstáculos e se arriscar, por saber que podemos voltar para os braços daquele que nos abençoou.

Por isso, mães, pais, tios, tias e avós, não percam muito tempo tentando encorajar os seus com palavras, simplesmente os abrace e os abençoe. Mas não façam disso uma prática banal, é necessário fazê-la no tempo e momento certo. Se na cantiga de caboclo diz que um abraço dado de bom coração é mesmo que uma bênção, eu digo que um abraço unido a uma bênção de três palavras: Deus te abençoe, nos dá a certeza de que tudo vai dar certo e que realmente somos amados e protegidos. Talvez seja um dos maiores presentes que possamos dar e receber. E que Deus nos abençoe!

Gravura 13 : Homem parrudo idoso que distribuía bênçãos no ônibus.



Fonte: Diário de Campo

## CAPÍTULO V DA COMPREENSÃO DO CORPO NA EDUCAÇÃO À EDUCAÇÃO DE CORPO INTEIRO

*Se viene a la tierra como cera,  
- y el azar nos vacía en moldes prehechos.  
Las convenciones creadas deforman  
la existência verdadeira [...]  
Las redenciones han venido siendo formales;  
- es necessário que sean esenciales [...].  
La libertad política no estará assegurada,  
mientras no se asegura la libertad espiritual.  
La escuela y el hogar son las dos  
formidables cárceles del hombre.*

*José Martí*

No primeiro subtítulo deste capítulo fizemos uma breve abordagem histórica sobre a educação dos corpos sob a ótica da Educação Física usando os estudos de Carmen Lúcia Soares (2006), Valter Bracht (1999) e Vitor Marinho de Oliveira (2008). No segundo subtítulo discutimos o corpo como elemento fundamental no processo de educação para a emancipação da consciência humana usando como esteio as ideias de István Mészáros (2008), Celi Nelza Zulke Taffarel (2014). Traçamos um paralelo entre a educação de corpo inteiro e a teoria das técnicas do corpo de Marcel Mauss (1872-1950). No terceiro e último subtítulo trouxemos diversos elementos da realidade observada no campo e apresentamos a pedagogia da casa de farinha como uma alternativa contra-hegemonia, mas, sobretudo como um modelo de educação que respeita a cultura do povo do Arguidá.

### 5.1 Educação dos corpos e as práticas corporais ao longo da história

A partir do estudo do desenvolvimento da ginástica na história da sociedade ocidental analisamos os reflexos da educação no corpo, entendendo este como fruto de uma construção social, histórica e cultural, ainda que também subjetiva e genética. Nessa perspectiva, Carmen Lúcia Soares (2006, p.110) aponta que:

Os corpos são educados por toda a realidade que os circunda, por todas as coisas com as quais convivem, pelas relações que se estabelecem em espaços definidos e delimitados por atos de conhecimento. Uma educação que se mostra como face polissêmica e se processa de um modo singular: dá-se não só por palavras, mas por olhares, gestos, coisas, pelo lugar onde vivem.

Entendemos que a educação é um processo é dinâmico, dialético, pois se dá na esfera dos relacionamentos e do contato, que ela vai além de processos de criação de signos e significados sociais. Por isso, os processos educacionais não são um domínio exclusivo da pedagogia, da mesma forma, o corpo não é somente objeto de estudo da Educação Física, por conseguinte, uma educação de corpo inteiro, passa pelo currículo como um todo, dentro e fora da escola formal.

(...) na trajetória das diferentes construções históricas da educação física (EF) como esse entendimento de corpo e de educação corporal se concretizou. Antes é imprescindível fazer uma observação quanto a um equívoco que grassa no âmbito da educação física. Trata-se do entendimento de que a educação corporal ou o movimento corporal é atribuição exclusiva da educação física. Sem dúvida, à educação física é atribuída uma tarefa que envolve as atividades de movimento que só pode ser corporal, uma vez que humano. No entanto, a educação do comportamento corporal, porque humano, acontece também em outras instâncias e em outras disciplinas escolares (BRACHT, 1999, p.72).

Historicamente a Educação Física e a ginástica estiveram intimamente ligadas, chegaram até mesmo a ser sinônimos. Para se compreender os aspectos culturais e sociais, faremos uma breve descrição cronológica, mergulhando na imagem do corpo projetada por diversas sociedades. Partindo do pressuposto que educação é um processo que envolve diversos aspectos da cultura, que por sua vez, não ocorre unicamente no âmbito da escola formal, devemos atinar para as marcas resultantes desse processo educativo sobre o corpo (MARINHO 1980; OLIVEIRA, 2008).

De acordo com alguns documentos históricos, a ginástica surgiu na Grécia Antiga, onde o físico era bastante cultuado não apenas fundamentado na simples forma estética proposta pela simetria ateniense, mas por revelar habilidades denominadas de *aretés*, traduzidas grosso modo como virtudes, isto que a Educação Física atualmente classifica como qualidades físicas: velocidade, agilidade, força dentre outras, tudo isso formava um bom atleta, guerreiro ou soldado. A ginástica era praticada basicamente por homens livres e nobres, mas sua característica como atividade preparatória para a guerra assegurou sua incorporação ao império romano se expandindo por quase toda a Europa. Neste momento, seu ensino se pautava em técnicas e métodos de treinamento (MARINHO, 1980; OLIVEIRA, 2008).

Após a Antiguidade Clássica, os ensinamentos da ginástica, bem como a sua prática, foram obscurecidos durante toda a Idade Média na Europa. Esse período foi marcado pelo crescimento demográfico dos agrupamentos humanos, desencadeando o aparecimento de diversas patologias populacionais como: a peste negra, a peste amarela e a cólera dentre outras. Com a ascensão da classe burguesa na Europa pós-feudal, a ginástica é recuperada, fundamentada em propostas pedagógicas de se criar um corpo forte e viril, capaz de vencer as doenças, dando origem ao movimento higienista que preconiza a cura através do exercício físico ou pelo sofrimento físico. O higienismo até os dias atuais permanece no imaginário das pessoas. (MARINHO, 1980; OLIVEIRA, 2008).

Assim, a ginástica ressurgiu influenciada pela ideologia burguesa ascendente que, por sua vez, se apropriava dos signos da nobreza incorporando a dança, as artes circenses e as artes acrobáticas, sem abandonar a proposta de moldar um corpo saudável, através de uma prática física delimitada por regras ditadas pela etiqueta social da época. Nesse momento histórico surgem as primeiras formas de sistematização da ginástica e a propagação desta atividade entre as pessoas através do Movimento Gímico Europeu representados pelas quatro grandes Escolas da Ginástica que influenciaram diretamente a Educação Física: a Escola Alemã de Ginástica, a Escola Sueca de Ginástica, a Escola Francesa de Ginástica e por fim a Escola Inglesa de Ginástica. Esta última estava baseada em jogos populares coletivos onde surgiram as regras da maioria dos esportes que conhecemos hoje. Thomas Arnold (1795-1842) foi uma figura importante no cenário Inglês e mundial devido a publicação do manual do Movimento Cristianismo Muscular em 1822, onde ele divulga suas ideias sobre a ginástica terapêutica (MARINHO, 1980; OLIVEIRA, 2008).

A Revolução Industrial Inglesa foi caracterizada por conceber jornadas de trabalho exaustivas para os operários, que começaram a se organizar em sindicatos e agremiações para lutarem por condições dignas de trabalho. Geralmente, no pouco tempo livre que tinham, eles praticavam vários jogos no entorno das fábricas. Visando controlar os humores dos trabalhadores, a burguesia industrial se apropria dos jogos populares, criando as regras para controlar a sua prática e estimular o caráter competitivo. Numa jogada de mestre, eles se apropriam dos jogos dos operários, organizando-os sob o formato de esporte com regras rígidas sustentadas na obediência, dessa forma, devolvem para a classe trabalhadora a falsa ideia de

que são eles quem organizam e controlam os esportes através das associações de classe, que ao invés de se ocupar com a desumanidade do trabalho nas linhas de produção, passam a se ocupar em organizar campeonatos e a estimular a rivalidade entre operários de fábricas diferentes. Faz-se, assim nascerem diversos esportes na Inglaterra como o futebol, e mais genericamente suas regras, pois conforme Valter Bracht (1997) a prática popular do jogo já existia, porém, a burguesia ascendente transformou os jogos populares em produto competitivo com o poder de alienar a classe trabalhadora.

Segundo Joaquim Brasil Fontes (2006), o corpo humano para os ocidentais é herdeiro das tradições do Ocidente Cristão e do pensamento grego, revelado num jogo semântico com sua sombra-alma, consciência, espírito, o que determina que a nossa concepção de corporeidade seja fruto de uma ideologia hegemônica. Por isso, se faz necessário reconhecer as raízes europeias da Educação Física no Brasil, sobretudo como herdeira do imaginário da burguesia do século XVIII e XIX, para se compreender a origem da concepção de corpo e corporeidade existente no imaginário de muitos educadores ainda nos dias atuais. Esta perspectiva limitada na compreensão do corpo humano e de suas possibilidades de movimentação se estrutura em cinco atitudes ou pensamentos:

- I- A materialidade do corpo: o corpo como objeto inanimado e dissociado do pensamento abstrato, pois ele sente e executa, mas não pensa. E como objeto se torna uma mercadoria ou vítima do mercado de consumo.
- II- A negação do prazer ou da liberdade: o corpo obediente, resquícios da perspectiva militarista de querer controlar o corpo, limitando suas possibilidades de movimento-ação. Esse corpo obediente também é difundido através dos dogmas das religiões de matriz judaico-cristã.
- III- O higienismo e sua falsa promessa de que o exercício físico ou a atividade física promove a saúde<sup>25</sup>.
- IV- A eugenia representada na busca de se enquadrar o corpo a um modelo que muitas vezes não condiz com a subjetividade do mesmo.

---

<sup>25</sup> O movimento humano sistematizado em práticas corporais pode ajudar na prevenção de algumas patologias, mas não é um determinante da saúde. O documento que referencia todas as discussões atuais no campo da saúde é a Carta de Ottawa que foi promulgada na primeira convenção mundial de promoção da saúde no Canadá em 1986, onde foram definidos os pré-requisitos para a promoção da saúde para todos os países, como: paz; habitação; educação; alimentação; renda; ecossistema estável; recursos sustentáveis; justiça social e equidade.

V- A esportivização do movimento humano, como se existisse regras para determinar a forma como as pessoas devem se movimentar, supervalorizando o esporte e a competição em detrimento de práticas corporais alternativas, colaborativas ou cooperativas.

Segundo Valter Bracht (1999) as teorias do conhecimento da modernidade, decorrentes das Grandes Escolas da Ginástica, têm sua expressão máxima no chamado método científico cartesiano e positivista, onde a dimensão aparece como um elemento perturbador, por revelar segredos e desvios das técnicas, por isso o corpo precisa ser controlado por um procedimento rigoroso.

Para Veiga Neto (1996), se existe alguma culpa na ciência ou na racionalidade moderna, ela se situa na divisão entre *res extensa* e *res cogitans*<sup>26</sup>, pois essa separação fundamentou o nosso afastamento em relação ao resto do mundo. Esse afastamento, segundo o autor, deixa-nos sem compromisso com o destino de tudo o que nos cerca, incluindo aí os outros homens e mulheres. Tal separação está na base da ideia do controle racional do mundo. (NETO *apud* BRACHT, 1999, p.71).

Até hoje na escola formal o discurso pedagógico predominante está sustentado pelos preceitos científicos sobre a ginástica europeia do século XIX, e na ciência moderna, inscrevendo definitivamente a cultura burguesa na concepção de corpo nas aulas de Educação Física. Apesar das Escolas europeias trazerem ao debate a premissa cosmológica e a aproximação do homem à natureza, é o seu caráter higiênico e “moral alargado” que contribui para a formação da “estética da retidão” (SOARES, 2006, p.115).

As pedagogias são portadoras de preceitos que dão aos corpos uma forma e os esquadriham para submetê-los a normas, seguramente, mais ainda que o pensamento. Imagens sugeridas, gestos esboçados induzindo no silêncio, a posturas e comportamentos, frase anódinas onde palavras, sem parecer, desenham uma postura que mascarará uma elaboração semi-consciente ao mesmo tempo que laboriosa; frases mais pesadas de ordens dadas fixam, com uma precisão analítica ou solene, as aparências, os modos de ser e a postura (VIGARELLO *apud* SOARES, 2006, p.112).

---

<sup>26</sup> Conceitos encontrados em René Descartes (1596-1650): *Res extensa* (matéria): substância que não pensa, extensa, imperfeita, finita e dependente. *Res cogitans* (espírito): substância pensante, imperfeita, finita e dependente.

## 5.2 Educação para a emancipação dos corpos

Uma vez que reconhecemos reflexos do ideal burguês sobre o corpo, é preciso lembrar que a educação do mesmo se dá no contato, numa reflexividade e num ciclo dinâmico que inicia ao nascimento e perdura até a morte, influenciando o mundo e ao mesmo tempo sendo influenciado por ele. Portanto, acreditamos numa educação de corpo inteiro. A materialidade do corpo revela em seus traços, gestos e costumes ao mesmo tempo o seu meio interior, bem como, seu exterior. Nossos traços físicos, gestos e atitudes demonstram parcialmente quem somos, de onde viemos e como pensamos o mundo.

De acordo com os desdobramentos deste pensamento, podemos afirmar que, os bairros, as cidades, os estados e os países não apenas revelam os corpos de seus habitantes, mas do que isso, eles os afetam no seu modo de ser, de se vestir, de se pensar e, sobretudo, o modo de ver o mundo, as marcas e os traços dessa afeição entre o corpo e o ambiente urbano modelam as aparências. “Há um trânsito ininterrupto entre os corpos e o espaço urbano, há um prolongamento infinito, em via dupla, entre o gesto humano e a marca em concreto de suas ambições e de seus receios (...)”. (SANT’ANNA *apud* SOARES, 2006, p.110).

A partir da teoria da reflexividade sobre o corpo e da perspectiva da teoria da visibilidade encontrada em Merleau-Ponty (2011b), Vigarello *apud* Carmen Lúcia Soares (2006, p.111) afirma que: “(...) o corpo é educado pela matéria da qual é feito o mundo, circunscreve um retrato da sociedade, revela assim, como espaço que é toda a imposição de limites sociais e psicológicos que são dados a sua conduta (...)”. Logo, o corpo além de ser subjetivo, assume uma dimensão sociocultural, portanto sofrendo as marcas impostas pela ideologia hegemônica.

Por isso, não podemos negar que a educação nos seus moldes atuais está baseada em modelos de reprodução social dos ideais burgueses de uma forma hegemônica. A educação nos últimos 150 anos apresenta dois propósitos basilares: o primeiro de fornecer conhecimento e de preparar a mão de obra necessária à maquinaria produtiva em expansão do sistema capitalista; o segundo consiste na transmissão de valores que legitimam os interesses das classes dominantes. Transformando a escola formal em um ambiente de dominação estrutural hierárquica e de subordinação reforçada pelo currículo verticalizado (MÉSZARÓS, 2008).

Conseqüentemente, um movimento contra-hegemônico se faz necessário para que surja uma proposta de reformulação significativa da Educação que conceba processos de transformação, ressignificando as práticas sociais historicamente relevantes para condição humana numa perspectiva de emancipação do homem e não de sua alienação. Necessitamos, emergencialmente, de uma perspectiva que caminhe na ‘contrainternalização’ coerente e sustentada que não se esgote na simples negação do sistema capitalista como determinante dos processos educacionais, mas que proponha alternativas usando as próprias “brechas”<sup>27</sup> desse sistema numa perspectiva abrangente como a vida humana e sustentável, por incorporar aspirações emancipatórias e de autorregulação. Se os elementos progressistas da educação formal forem bem-sucedidos em redefinir uma alternativa contra a hegemonia à ordem existente, somente assim podem dar uma contribuição vital para romper com a lógica do capital (MÉSZARÓS, 2008).

A escola como instituição de Educação deve assumir o seu papel de *locus* privilegiado para a expressão da cultura emancipatória, uma cultura que brote das relações humanas apoiada nas teorias crítico-superadoras, ampliando a capacidade reflexiva e crítica dos estudantes acerca da realidade, não somente da realidade social contraditória e complexa, mas reconhecendo os diálogos internos do seu corpo e suas expressões externas através dos seus relacionamentos. O desafio que se impõe a Educação Física na contemporaneidade não se sustenta somente na quebra da lógica do capital, mas em superar amarras históricas da colonização, do regime escravista e da recente ditadura militar. Assim sendo, os professores de Educação Física e de modalidades esportivas não precisam mais recorrer a leis para legitimar a prática pedagógica e muito menos a pensamentos eugenistas e higienistas, militaristas, mas, sim, buscar à legitimidade social, pedagógica dessa disciplina (TAFFAREL, 2014).

Segundo István Mészáros (2008), vivemos submetidos a processos de alienação desumanizante ao ponto da reificação se instalar de vez na personificação do capital nas ditas classes médias ou alfabéticas (A, B, C...), classe social passou a ser compreendida como classe de consumo. O autor afirma que para mudarmos

---

<sup>27</sup> Brecha é um conceito típico de Mészáros (2008) que contradiz a ideia de fenda introduzida por Lênin (1870-1924), pois segundo ele o sistema capitalista não apresenta quebras ou falhas sistêmicas, mas não consegue incorporar todos os espaços. Esses espaços não incorporados são chamados de brechas.

estas condições é necessária uma intervenção consciente, ampla, em todos os domínios e em todos os níveis da nossa existência individual e social.

O papel da educação não poderia ser maior tarefa de assegurar uma transformação socialista plenamente sustentável. A concepção de educação aqui referida – considerada não como um período estritamente limitado da vida dos indivíduos, mas como o desenvolvimento contínuo da consciência socialista na sociedade como um todo – assinala um afastamento radical das práticas educacionais dominantes sob o capitalismo avançado. (MÉSZARÓS, 2008, p.79).

Nesse cenário, Celi Nelza Zulke Taffarel (2014) discute o papel do professor, afirmando que atualmente existe uma disputa acirrada entre dois projetos históricos: um em decomposição e outro emergente. Logo, dois projetos de construção de sociedade que influenciam a Educação no âmbito teórico-metodológico. Deve-se atentar para as teorias evasivas da contemporaneidade que alimentam o capitalismo e a ideia de educação como mercadoria. Nesse sentido, em entrevista concedida ao professor Nivaldo Antônio Nogueira, ela afirma:

Não acredito em produções teóricas que negam, desconhecem, subsumem, ignoram, ocultam os nexos e determinações históricas. Os cientistas, os professores, a ciência e o ato pedagógico não são neutros. Quando não sabemos para onde queremos ir, como remar e navegar corretamente? Quanto às consequências concretas das orientações normativas do Governo, podemos reconhecer a consolidação do projeto de formação humana na perspectiva neoliberal, que sustenta o capitalismo, que tem seus mecanismos de reprodução, mediados pela prática pedagógica também na Educação Física & Esportes (TAFFAREL, 2014, p.3).

Na contemporaneidade, percebe-se claramente como o higienismo e o eugenismo têm sido demarcantes das fronteiras da corporeidade, assim imprimido ao corpo uma visibilidade histriônica como nunca, e compondo um amplo projeto estético da aparência humana que desemboca em uma afirmação narcísica alimentada pelo consumo de novos produtos.

Talvez o corpo, por ser esta tela tão frágil onde a sociedade se projeta, possa ser o ponto de partida, hoje, para pensar o humano, para preservar o humano, este humano factível, inusitado, que guarda sempre uma réstia de mistério e, assim, romper com a auto-alienação que faz com que a humanidade viva sua própria destruição como um prazer estético (BENJAMIN *apud* SOARES, 2006, p.128 e 129).

A subjetividade humana que antes se revelava através de um mergulho no interior do eu, incorporando a reflexão e compreensão de desejos e dos sonhos, atualmente se reduz à intimidade narcísica de centímetros a mais de bíceps, coxas e nádegas, e centímetros a menos de cintura. Os pedaços do corpo são transformados pela cultura física mercadológica em subprodutos de demarcação de subjetividades superficiais em busca de atender a uma norma a ser alcançada a serviço da ditadura da estética e da moda. Nas prateleiras da mídia encontramos, desde máquinas que prometem milagres, aminoácidos, vitaminas e alimentos dietéticos cuja origem é desconhecida, até cirurgias modeladoras que acrescentam ou extirpam partes, visando à construção de um corpo mercadologicamente perfeito. Praticar alguma atividade física formal hoje é quase uma religião, o que não nos isenta do sentimento de culpa quando deixamos de fazê-la ou praticá-la, dando a conotação de sacrifício disfarçado de alegria obrigatória (SOARES, 2006).

O movimento corporal como atributo natural do homem deixa de ser uma prática humanizada. O conceito de práticas corporais é vencido pelos programas de exercícios físicos e pelo discurso midiático acerca do modismo fabricado e personificado em atividades físicas. Um exemplo disso está no ato de correr, um movimento natural, na atualidade nos parece que só pode acontecer em grupos de corridas pagos, ou nas esteiras das academias de ginástica. Quando o corredor se diz livre e corre nas ruas, sem pagar para se movimentar, acaba vítima mais uma vez do mercado de consumo, pois é levado a acreditar que precisa do tênis mais caro ou mais adequado para não lesionar os seus joelhos. Ainda há aqueles que se acham livres de tudo, porém se sentem estimulados, ou obrigados a pagar inscrições nas famosas corridas de rua organizadas pela mídia, disfarçadas de ações de promoção à saúde. Nessa ótica, Carmen Lúcia Soares (2006) afirma que o corpo, de fato, é a próxima fronteira do capital.

Sem dúvida uma questão emergente no campo da educação e da corporeidade, está na reflexão sobre os modismos fabricados, que nos vendem em mercadorias aquilo que já é nosso, o movimento humano. Não só a Educação Física escolar como todas as outras disciplinas que compõem o currículo do ensino fundamental e médio devem reflexionar sobre a insipiência ou total omissão da escola frente à indústria do corpo. Repensar sobre os fatalismos biológicos

piagetianos<sup>28</sup> de fases de desenvolvimento e de faixas etárias determinando o que se ensina e levantar questionamentos como: Se tudo no corpo atualmente é amplamente comercializado, onde está o limite? (SOARES, 2006).

A dicotomia entre o corpo e a alma está impregnada tanto nas teorias da construção do conhecimento como nas teorias da aprendizagem, onde somente quem apreende é o intelecto, essas teorias são chamadas de desencarnadas. Parece que a inteligência só reside no corpo durante a infância, passada essa fase a inteligência ou a consciência finalmente se liberta do corpo durante um rito de passagem chamado de adolescência. Essa visão está presente inclusive nas teorias sobre aprendizagem motora que assumem uma proposta cognitivista. “O papel da corporeidade na aprendizagem foi historicamente subestimado e negligenciado. Hoje, é interessante perceber um movimento no sentido de recuperar a dignidade do corpo” na Educação. Se por um lado as ciências naturais empurram o corpo para uma ótica mais humanizada, as ciências sociais começam a se debruçar sobre o universo da corporeidade e sua importância no processo de ensino-aprendizagem. O corpo traz nele marcas do seu passado, mas também é uma tela que aponta para a compreensão do ser humano alicerçada em bases “concretas na forma como o homem vem produzindo e reproduzindo a vida” (BRACHT, 1999, p.71).

Como produtor e produto da cultura, o corpo sofre diante das intervenções cirúrgicas com a finalidade de adaptá-lo às exigências das formas sociais de reprodução da vida. Aparentemente, ele além de ser alvo das necessidades produtivas (corpo produtivo), das necessidades sanitárias (corpo saudável), das necessidades morais (corpo deserotizado), das necessidades de adaptação e controle social (corpo dócil), o corpo também expressa suas subjetividades e demarca segredos que nem a consciência do eu (*self*) consegue explicá-los. Mas, historicamente a visão cosmológica foi abandonada e o corpo distanciado da natureza perde sua dignidade diante da ideologia hegemônica. No processo educativo, torna-se secundário diante da necessidade de se emancipar o espírito à luz da razão. No entanto, esse mesmo corpo, produzido historicamente vem

---

<sup>28</sup> Jean William Fritz Piaget (1896 -1980) em sua epistemologia genética compreende as fases do desenvolvimento da cognição humana e do corpo humano por meio de uma estratificação de etapas a partir da classificação de faixas etárias. Esta perspectiva demonstra limitações, pois a prática pedagógica tem revelado que crianças e jovens na mesma faixa etária apresentam características distintas e subjetivas no que refere ao processo de aprendizagem. Portanto, fatores sociais e culturais influenciam as formas de aprender a despeito da condição biológica da idade.

incorporando conhecimentos que causam mal-estar à cultura dominante. (BRACHT, 1999).

Ele precisa, assim, ser alvo de educação, mesmo porque educação corporal é educação do comportamento que, por sua vez, não é corporal, e sim humano. Educar o comportamento corporal é educar o comportamento humano (, p.71 e 72).

Marcel Mauss (1872-1950) traz para essa discussão o conceito de técnicas do corpo, afirmando que a educação é um processo dinâmico e constante e que não ocorre simplesmente no âmbito da escola formal, mas na vida das pessoas através de suas experiências e vivências corporais. O autor chama de técnica qualquer ato tradicional e eficaz, ou seja, que tenha um significado social e cultural. Para o autor todo ato contém um significado e uma relevância cultural, pois a tradição é condição *sine qua non* para a existência das técnicas, bem como, os mecanismos da sua transmissão. Essa última representa a educação e segundo o autor é justamente pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral que o homem se distingue diante de tudo e dos animais. Quando falamos de educação, estamos falando das técnicas do corpo (MAUSS, 2011).

Nessas condições, cabe dizer simplesmente: estamos lidando com técnicas do corpo. O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem é o seu corpo. Imediatamente, toda a imensa categoria daquilo que a sociologia descritiva, eu classificava como diversos desaparece nessa rubrica e ganha forma e corpo: sabemos onde coloca-la. Antes das técnicas de instrumentos, há um conjunto de técnicas do corpo (p.407).

Em toda sociedade, em toda cultura, sabemos o que devemos saber, pois aprendemos o que devemos fazer em todas as condições da vida humana. Mas sabemos, também, que a vida social não está isenta de estupidez e anomalias. Aqui o autor apresenta a ideia de que o erro pode ser um princípio educativo, podemos aprender através da experiência dos nossos erros. O corpo comete erros, as técnicas, por sua vez, não determinam a perfeição do ato ou do gesto humano, nem tampouco da consciência, mas permite através da experiência um exercício total de integração do primeiro com a segunda (MAUSS, 2011).

Por outro lado, quando falamos de movimentos do corpo, tudo supõe um enorme aparelho biológico, fisiológico, pois existe uma forte tendência na cultura ocidental em destituir do corpo a emoção, a sensibilidade e a consciência. Marcel Mauss (1872-1950) defende que os fatos psicológicos funcionam como verdadeiras

engrenagens e não como causas, exceto nos momentos de criação ou de reforma. Para ele os momentos de criação autêntica, em princípio, são bastante raros, porém os casos de reforma são típicos da adaptação da natureza psicológica individual. Essa reforma, portanto, é um processo geralmente comandado pela educação, mas também pela circunstância da vida em comum, do convívio entre as pessoas. Nessa perspectiva, percebemos que a educação formal pode se configurar como um elemento de adestramento do corpo, ou pelo menos aquilo que impede este em se expressar livremente em um exercício da criatividade. O autor chama esse processo de adestramento do corpo e de limitação da consciência criativa humana no que se refere às técnicas de educação do sangue-frio, educação de um corpo morto, sem vida sem poder criativo (MAUSS, 2011).

Creio que essa noção de educação das raças que se selecionam em vista de um rendimento determinado é um dos momentos fundamentais da própria história: educação da visão, educação da marcha – subir, descer, correr. É, em particular, na educação do sangue-frio que ela consiste. E este é, antes de tudo, um mecanismo de retardamento, de inibição de movimentos desordenados; esse retardamento permite, a seguir, uma resposta coordenada de movimentos coordenados, que partem então na direção do alvo escolhido. Essa resistência à perturbação invasora é fundamental na vida social e mental. Ela separa entre si, ela classifica mesmo as sociedades ditas primitivas: conforme as reações são mais ou menos brutais, irrefletidas, inconscientes, ou, ao contrário, isoladas, precisas, comandadas por uma consciência clara. É graças a sociedade que há uma intervenção da consciência. Não é graças da inconsciência que há uma intervenção da sociedade (MAUSS, 2011, p.421).

A construção da teoria maussiana sobre as técnicas do corpo parte de suas observações advindas do seu cotidiano. Para ele a existência de diferentes culturas não apenas explica, mas justifica a diversidade das técnicas do corpo. Tais técnicas expressam particularidades de uma determinada organização social, além sofrer influências da história, que deixa nelas marcas e traços observáveis nas alterações que nelas ocorrem no transcorrer do tempo (RODRIGUES, 2000).

Tradicionalmente, a escola vem comparando a aprendizagem motora com o funcionamento de uma máquina com engrenagens, que possui entrada de dados os quais são transformados em informações e por fim apresentam os resultados. O corpo não é educado dissociado da consciência. Educar o corpo é educar o próprio homem, mas podemos através das técnicas do corpo conduzir um processo de ensino aprendizagem numa perspectiva reflexiva e que permita ao mesmo a condição de se liberar das amarras sociais, religiosas, e da cultura hegemônica, permitindo através da experiência do ensaio e erro, o exercício com louvor da sua

capacidade criativa. Defendemos a educação do corpo para além de sua dimensão fisiológica. Embora a biologia, evidentemente, seja sua parte integrante, ela não corresponde ao sentido ampliado da palavra corpo integrando as dimensões de natureza e cultura (RODRIGUES, 2000).

A Educação Física na escola pode ser pensada como um espaço adequado, ou mesmo como um laboratório para a análise crítica das formas como utilizamos o nosso corpo. O ensino das técnicas do corpo ocorre em um processo cultural e dinâmico do contato dos corpos entre si e com cultura e a natureza. Portanto, os gestos corporais que se encontram segregados ou rejeitados em uma sociedade, podem ser considerados como um ponto de partida para a compreensão da relação entre natureza, cultura e o corpo humano (RODRIGUES, 2000).

Reconhecendo o corpo como elemento da cultura, compreendemos agora a noção de cultura corporal como o principal objeto de estudo da Educação Física, acabando por vez com a visão tanto motricista, ou biologicista de corpo. O corpo não é um objeto de estudo, porque ele é a própria consciência humana diluída na sua expressão. E a cultura corporal nada mais é do que um conjunto de pensamentos, ideias, práticas, gestos e manifestações do movimento humano que foram construídos historicamente e que são culturalmente relevantes na perspectiva da emancipação do ser humano, da sua aproximação dele com a natureza e com o meio ambiente visando construir uma sociedade mais justa e equânime (SOARES, 1992).

### 5.3 A pedagogia da casa de farinha

Imagem 28 - Casa de Farinha



. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Durante a fase de coleta dos dados na imersão em campo, senti necessidade de visitar os espaços formais para poder encontrar e registrar entrevistas e narrativas de muitos sujeitos desta investigação. Foi uma experiência bastante interessante e acabei observando as escolas formais na comunidade de Bernardo de Lapa, onde muitos membros do povo do Arguidá estudavam ou trabalhavam nestas unidades escolares como porteiros, auxiliares administrativos, cozinheiras e auxiliar de serviços gerais, além disso, alguns prestavam serviços como motoristas para a Secretaria Municipal de Educação.

O modelo de educação proposto pelas instituições formais visitadas não atende as demandas específicas das populações rurais baianas. As escolas da região onde se desenrolou este estudo, visitadas durante a pesquisa de campo, revelaram uma prática político-pedagógica distante da realidade social dos seus estudantes, sobretudo das comunidades onde estão situadas. A forma lúdica de viver do povo do Jiquiriçá, sobretudo a do povo do Arguidá, é negligenciada num currículo que aponta para uma homogeneização das formas de pensar e dos comportamentos, subordinados a cultura urbano-normativa e hegemônica. Portanto, há uma desvalorização simbólica, aparentemente, velada, das atividades cotidianas dos trabalhadores rurais da comunidade como conteúdos nas salas de aula. As

ruralidades específicas e as questões étnicas são tratadas de forma a ilustrar os assuntos predeterminados pelas secretarias de educação para cada série, ou são abordados em projetos alienígenas por sempre trazer a perspectiva de professores forasteiros. A escola formal está alheia à realidade comunitária.

Na comunidade de Bernardo de Lapa existem três unidades escolares. Uma escola foi construída recentemente pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia SEC-BA, e atende as séries do ensino médio, funcionando somente nos turnos vespertino e noturno. Esta unidade escolar tem uma estrutura arquitetônica muito bela, típica do design de modelos de escolas quilombolas da região. Muito recentemente, ela se tornou uma escola de educação quilombola e tenta organizar o currículo para atender as novas demandas e exigências que este título impõe. A população se refere à escola com muito carinho e orgulho, porém reclamam que as comunidades circunvizinhas não se sentem abraçadas ou acolhidas pela mesma. Identificamos que os professores em sua grande maioria são temporários contratados pelo Regime Especial de Direito Administrativo - REDA ou como Prestação de Serviço Temporário - PST, por isso estes trabalhadores da educação são sobrecarregados com horas de trabalho, assumindo mais de uma disciplina numa média de três por docente, incluindo disciplinas que não têm a formação para lecionar. As outras duas são escolas municipais, sendo uma pequena com uma sala somente que atende séries do fundamental I, funcionando os três turnos e outra maior com três salas que funciona no prédio da associação de pequenos produtores rurais do Jiquiriçá que atende as séries do fundamental II, também em três turnos.

As escolas municipais enfrentam problemas graves com a infraestrutura: salas pequenas, quentes, sem ventilação, escuras, mobiliário antigo e quebrado, banheiros inadequados e insuficientes, a água não é tratada adequadamente, além dos problemas relatados pela população como: as dificuldades de transporte e o currículo duvidoso onde as crianças tornam-se cada vez mais desinteressadas, repercutindo diretamente na aprendizagem.

A população anda descrente com a educação municipal da região, afirmam que o ensino vem decaindo vertiginosamente nos últimos 10 anos e que muitas crianças chegam ao sexto ano, sem ter aprendido a ler. Algumas mães de alunos justificaram esse fato a partir da má formação dos professores, do distanciamento afetivo desses com a região e as constantes trocas e ausência dos mesmos. Uma mãe de aluno relatou que seu filho de cinco anos, em 2014, mudou de professora

cinco vezes e que a última chamava os alunos de burros. Por esse motivo, houve até denúncia na rádio local.

Numa roda de conversa com vários pais de alunos, indaguei se eram participativos na vida escolar dos filhos, responderam que sabiam da importância de estarem nas escolas e acompanharem mais de perto a educação das crianças, mas que tinham pouco tempo livre para isso, pois o trabalho na roça ocupa todo o tempo deles. Além das questões pedagógicas, os pais denunciaram a inexperiência ou falta de profissionalismo de alguns motoristas que fazem o transporte escolar, contratados pela prefeitura de Valença, que correm demais, atrasam muito e que alguns até bebem em serviço. A população não parecia satisfeita com a educação formal da região.

Apesar disso, a comunidade já estava organizada bem antes destas escolas serem construídas e a despeito delas continuam sobrevivendo e educando seus membros de forma tradicional, respeitando as práticas sociais locais por meio da dinamização dos conhecimentos transmitidos oralmente e reforçados por laços de afeto. Dessa forma, o conjunto de saberes necessários para se viver no Vale do Jiquiriçá e para transformar um menino num homem e uma menina numa mulher, são transmitidos às gerações seguintes através do contato com os membros mais velhos, sobretudo durante o trabalho nas casas de farinha.

Imagem 29 - Criança brincando com a enxada.



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

O processo de beneficiamento da mandioca ocupa toda a semana. Nas segundas-feiras e terças-feiras, eles se dedicam ao plantio das manivas que no Vale do Jiquiriçá são chamadas de manaíbas, que são pedaços do caule da planta. O plantio se inicia com a preparação da terra, arando-a e capinando-a, retirando as ervas daninhas. Depois da terra preparada, começam a plantar: geralmente os homens cavam as covas com as enxadas e as mulheres e crianças fincam as manaíbas no solo e a cobrem com a terra usando os pés e as mãos. Uma vez plantada, a roça de mandioca precisa ser capinada, durante os próximos nove meses, pelo menos duas vezes. Nas comunidades estudadas,

existem diversas roças, enquanto uma está pronta para a colheita, outra está sendo preparada, num ciclo que não cessa.

Nas quartas-feiras eles se dedicam a colheita dos tubérculos, etapa conhecida como “arrancadura” da mandioca, feita tanto por homens como por mulheres. Depois os tubérculos são arrumados em montes e transportados até a casa de farinha no lombo de animais em cestos de cipó conhecidos como panacuns.

A casa de farinha é construída com tijolos aparentes, sem reboco ou tinta, coberta por um telhado de cerâmica e o piso de cimento cru. Aos lados aberturas grandes como janelões para a passagem de ar. Na entrada uma grade portal para permitir a entrada dos animais que trazem as mandiocas. Há poeira de farinha por toda parte, das paredes ao telhado e antes do trabalho iniciar as mulheres e crianças varrem o espaço com vassouras de palha de dendê.

Imagem 30 – Arrancadura da mandioca



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Imagem 31 – Transporte da mandioca



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Imagem 32 - Raspagem da mandioca: botar



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Imagem 33 - Raspagem da mandioca: tirar



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Então, as pessoas vão aparecendo, pegando um banco e sentando em círculo ao lado de um recipiente de madeira chamado de cocho. Cada um traz seus filhos e sua faca amolada, bem como seu almoço. O processo de raspagem é feito em duas etapas: botar e tirar. A primeira etapa consiste em raspar somente um lado da mandioca sem deixar nenhuma parte escura da casca, restando somente uma ponta onde se segura. Depois disso, a pessoa que estava raspando a joga numa pilha para que outra pessoa continue o trabalho. A segunda etapa consiste em descascar a mandioca totalmente, deixando-a livre de possíveis impurezas e assim colocada no cocho. Depois de raspada a mandioca será moída no mesmo dia e posta na prensa. Tudo isso é feito em meio muitas conversas, narrativas e cantigas.

Enquanto as mulheres e crianças raspavam três ou quatro eu estava ainda na primeira. Minha falta de manejo e costume com o serviço refletia em dores nas costas, pois não conseguia achar uma posição confortável naqueles bancos extremamente duros. Contudo, estava ali prestando bem atenção as conversas e histórias que surgiam na casa de farinha. As mulheres realmente gostam de estar ali fazendo este tipo de serviço, é um momento de conversa, diálogo, de distração, mas sobretudo de muita aprendizagem. É uma verdadeira sala de aula, fora da lógica prisional que a escola atualmente se encontra. Não se aprende somente lições de vida como também a respeitar os mais velhos, a terra e a natureza (FRAGMENTO DO DIÁRIO DE CAMPO, 2015).

Dentro do salão principal da casa de farinha há um triturador elétrico e um moinho, bem como, um forno a lenha, com um tacho em inox em cima, no lugar do antigo alguidar de barro, para torrar a farinha. A farinha é mexida por um equipamento elétrico também, dispensando a mão de obra humana para este serviço. Ao lado esquerdo de quem entra, há uma prensa onde a mandioca é prensada por um dia inteiro para liberar um líquido chamado de manipueira. Esse líquido é venenoso para alimentação humana e animal, pois é rico em ácido cianídrico, por isso as vezes é usado como formicida. Contudo, quando devidamente tratada, ela tem várias utilidades como: na suplementação alimentar para animais de grande porte e como adubo químico.

Nas quintas-feiras a manipueira é extraída e a massa da mandioca é novamente triturada e depois torrada nos tachos. Durante a torragem, o trabalho de mexer a massa conhecido como zanzar, é feito por máquinas elétricas. Depois de torrada, a farinha ainda pode ser mais uma vez triturada e depois ensacada.

Nas sextas-feiras alguns se dedicam a cuidar da terra, arando, capinando, plantando manaíbas enquanto outros trabalham ensacando e pesando a farinha para ser vendida em sacas de 50 kg na feira no dia seguinte.

Aos sábados muitos se deslocam em paus-de-arara para a feira de Valença para vender seus produtos e farinha, bem como para fazer compras. As mulheres que ficam nas comunidades passam a manhã e tarde envolvidas em tarefas domésticas.

### 5.3.1 Conversas de casa-de-farinha

Local privilegiado para observação etnográfica, a casa-de-farinha concentra um conjunto de elementos importantes que nos dão subsídio para análise do corpo nas relações sociais desta comunidade. Durante a raspagem da mandioca, as posturas corporais e as representações de mundo animam o olhar atento do pesquisador. Na roda de conversa na casa de farinha são abordados variados assuntos, desde questões pessoais até notícias ouvidas na rádio Valença AM. Observemos a seguir o encadeamento de conversas de mulheres durante estes encontros de trabalho e de ludicidade registrados no diário de campo.

Celiane: disse que uma mulher da região tinha matado duas cobras na semana passada no fundo de sua casa. Então iniciou um diálogo em grupo sobre serpentes.

Damiana: “\_ Ave Maria! Antes eu já matava era cobra. Já gostchava de matar elas”.

Celiane: \_Eu mato com o que tiver na mão, um pedaço de pau, nem preciso de facão.

Eu: \_Mas é certo matar tanta cobra assim? Do nada?

Todas a mulheres: Como do nada?

Celiane: \_Ai ai! Eu mato mesmo. Se a gente não mata elas, elas vem e mata a gente! Mato cobra sem pena. Ainda esmago bem a cabeça, pois se ela não morrer ela vem atrás da gente se vingar”.

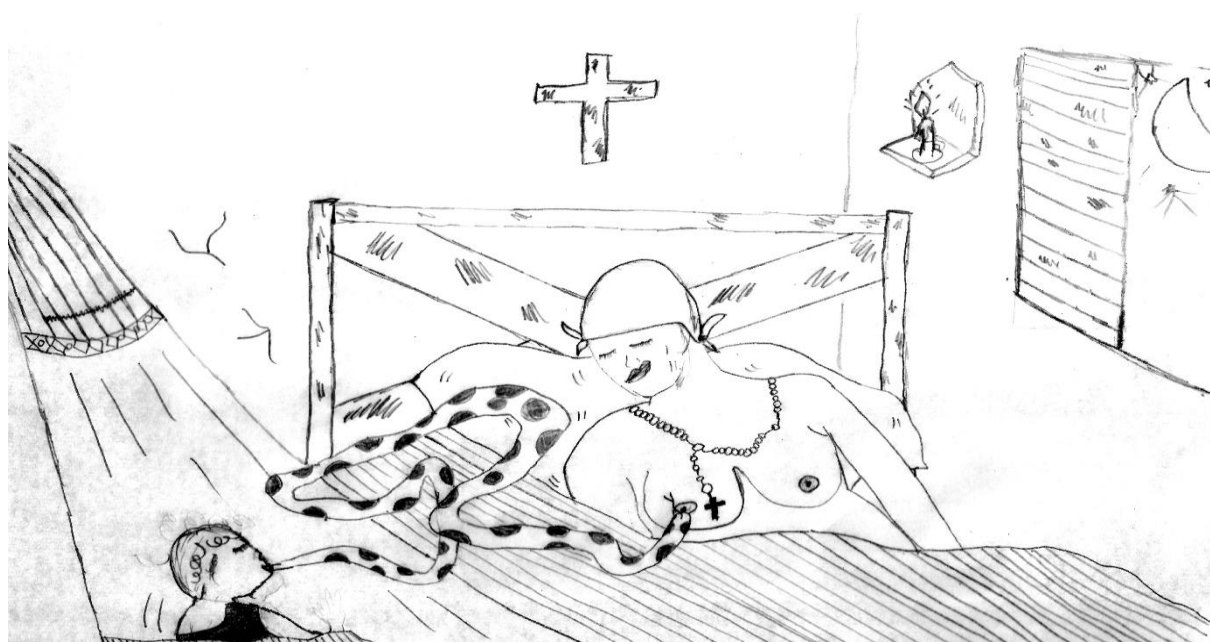
Selma: “\_ E tem cobra que até mama no peito de mulher parida!

Damiana: “\_ É a papa pinto!”

Eu: \_ e aqui teve algum caso desse?

Damiana: “\_ Não que eu soubesse. Mas é verdade, é sabedoria dos mais velhos!”.

Gravura 14 – A cobra que mama, imagem adaptada a partir de desenhos na internet.



Fonte: Diário de Campo.  
Técnica de cópia com mão livre

Da história das cobras passamos a falar sobre a *internet* e seus recursos. Selma me pediu para fazer um *facebook* pra ela e me perguntou como funcionava. Eu tentei de uma forma bastante simplificada explicar e disse que precisaríamos de um acesso a *internet*. Ofereci-me para fazer isso na minha casa ou no Instituto onde trabalho, convidei ela e seu marido, mas pareceu que passei dos limites, acho que fui intrometido demais. Seu semblante mudou e sua filha Celiane uma adolescente de quinze anos disse:

Celiane: “\_Eu já vi muita notícia na rádio, que essa coisa de *internet*, *email*, *facebook* e *zapzap* destrói até casamento. Pior é quando a pessoa deixa de viver e fica vivendo ali dentro do celular! Eu heim!” Selma replicou dizendo que só queria para saber as notícias da rádio Valença, pois eles mostram as fotos pelo *facebook*. Disse a ela que não iria adiantar, pois sem sinal de *internet* não conseguiria acessar e para isso seria necessário um celular diferente.

Hoje bem cedo no caminho pra cá, passei por um caminhão onde iam dona Celidalva e seu Paulino. Eles foram a um enterro em Valença da avó de um rapaz que mora na região conhecida como “Muleque”. Começamos a falar sobre o medo que alguns tinham de defunto. Selma disse que sempre teve medo e que não suporta ir para velórios, mas que no dia que foi no carro funerário junto com o corpo do seu cunhado que foi assassinado em junho de 2014, não sentiu medo algum e não sabe até hoje o porquê.

Dona Damiana disse que para vencer o medo dos mortos, basta ir a um enterro ou velório de um anjo, forma eufêmica que chama um bebê falecido, e bater de leve ou tocar no pezinho e dizer:

Damiana: “\_ Leve o meu medo e me dê a sua corage.”

Celiane: “\_ Que coragem né vó? Ele num tá morto?”

Damiana: “A corage de passar pela morte e enfrentchar o que vem depois dela...” Hoje o povo chega de cemitério e não faz mais nada. De antes tinha que barrer a casa de dentro pra fora, jogar água pura na frente, butchar a roupa do corpo prá lavá. Hoje o povo só lava a roupa, só isso!”

Celiane: Prá que isso?

Damiana: “ \_ Pra afastchar as coisas ruim, doença e tchudo mais.”

Perguntei a Celiane onde ela estudava, ela me respondeu que este ano iria estudar na escola nova de Bernardo de Lapa. Disse que até tentou estudar em Valença, mas não se adaptou. Que na escola tinha tanta coisa desnecessária como inveja, mais o que a incomodava de verdade era que as pessoas ali gostavam de criar problemas.

Celiane: \_ “Olha Marcus, se eu tiver um problema com você eu vou prá você pra resolver. Num é isso? Num é assim? Lá na escola em Valença o povo é assim, se tem problema com um vai a outro e depois a outro e por aí vai e o problema nunca se resolve, e quando chega na pessoa certa, tudo acaba em briga e confusão. Sem falar de gente que vive inventando confusão sem motivo! Deus me livre!”

Balancei a cabeça concordando e continuei a raspar as mandiocas que se amontoavam a minha frente. Quanto mais raspávamos mais mandioca chegava da plantação. Pensando no meu cansaço e com a cabeça ainda de um visitante disse alto que não parava de chegar mandioca e o trabalho parecia que iria acabar nunca. A menina Celiane olhou pra mim e retrucou dizendo que devemos agradecer a Deus quanto mais mandioca melhor, mais dinheiro. Enquanto isso, o filhinho pequeno de Selma com seu Careca brincava de raspar mandioca e reclamava da minha lentidão.

Selma me perguntou se eu soube do roubo de Poca-Zóio sábado na feira. E contou-me que seu irmão foi roubado e levaram todo o seu dinheiro da carteira, tudo que tinha ganhado naquele dia. O dinheiro não achou, mas devolveram a carteira com os documentos. Disse, que diante de tudo que ele ficou muito feliz devido a quantidade de gente que apareceu na feira para ajuda-lo e oferecendo dinheiro se ele quisesse. É sempre assim, o povo do Arguidá extrai os aspectos positivos das situações mais negativas.

O currículo vivenciado nas casas de farinha é bastante variado, porém adaptado as reais necessidades dos moradores da região. O povo do Arguidá aprende desde como empunhar uma enxada corretamente, como se movimentar e articular o seu corpo com o espaço e melhor forma de manusear as ferramentas de trabalho, não somente para evitar lesões, mas também para aumentar a eficácia do serviço, o que reflete diretamente na produtividade. Aprende a calcular, milimetricamente, como se cavar as covas e a fração exata da profundidade de cada manaíbas fincada na terra. Também lê o tempo, prevendo chuvas e temporais através das cores do céu ou lendo as estrelas. Identifica o tempo correto de plantar e colher o urucum, o dendê e outros frutos. Descobre desde bem tenros que o urucum é muito barato, mas necessário para completar a renda doméstica, já o

dendê, considerado o ouro do Vale do Jiquiriçá, pois permite um ganho bem maior do que com a produção de farinha, é um produto sazonal e a mandioca, a depender como se plante, dá o ano inteiro.

O processo de aprendizagem nas casas de farinha perpassa pela convivência, respeitando o tempo de cada aprendiz. Assim, as crianças vão sendo inseridas na vida comunitária gradualmente, na medida em que desenvolvem suas habilidades físicas e mentais, o grau de dificuldade das tarefas segue aumentando, bem como, a complexidade dos conselhos e das rodas de conversa que participa. As brincadeiras nas roças de mandioca e nas portas das casas de farinha simulam as atividades dos adultos, sempre sob a supervisão de um membro mais velho da comunidade. O convívio com seus familiares no ambiente de trabalho permite uma maior proximidade entre pais e filhos e outros membros da comunidade. Neste momento, são ensinados valores e atitudes como: respeitar os mais velhos, ouvir antes de responder, ser sempre solícito, amar a terra onde vivem, e que ser feliz é uma escolha, pois a alegria está tanto na convivência com as pessoas como no fato de residirem num local privilegiado pela natureza devido ao solo fértil, clima ameno, diversidade de frutos nativos e pela abundância de água doce.

A convivência com o povo do Arguidá nos levou a perceber que os saberes construídos nas casas de farinha são situações plenas de ensino-aprendizagem. Durante as atividades laborais a história dos antepassados e da terra são contadas paulatinamente, às vezes no formato das cantigas de trabalho ou nos debates nas rodas de conversa, nestes momentos também ocorrem seções de aconselhamento, bem como são construídas decisões coletivas diante de diversas situações-problema. Observamos que o plantio e beneficiamento da mandioca orientam toda a organização social das comunidades, pois é justamente nesses espaços e momentos que eles ensinam seu jeito lúdico de viver e sua cosmovisão apoiada na alteridade e no afeto. Para expressar essa percepção e análise durante as observações nos ambientes escolares formais e durante as vivências nas casas de farinha, fiz um esboço de um desenho no diário de campo na tentativa de ilustrar melhor as relações e características desses dois ambientes distintos de aprendizagem.

Gravura 15 – A escola e a casa de farinha



. Fonte: Diário de Campo.

## CAPÍTULO VI A EXPRESSÃO DO LÚDICO NO GRUPO CULTURAL ARGUIDÁ

Este capítulo foi produzido no formato de minidocumentário com forte inspiração etnográfica. O referido etnodocumentário foi estruturado a partir de imagens e vídeos gravados durante a pesquisa de campo numa tentativa de se produzir um “curta metragem”. Entrevistas narrativas, algumas narrativas biográficas foram transcritas em sua íntegra e podem ser encontradas entre os apêndices desta dissertação. Da mesma forma que vídeos sobre a expressão lúdica do Grupo Cultural Arguidá estão registrados neste material disponibilizado no formato vídeo digital no link seguinte:

[https://www.youtube.com/watch?v=\\_B7d8wIA354](https://www.youtube.com/watch?v=_B7d8wIA354)

Para ilustrar um pouco da história desse grupo Cultural que se configura como um cordão de samba que entoa cantigas de trabalho, mas também samba de roda, selecionamos a poesia do artista valenciano Otávio Mota.

Arguidá  
Otávio Mota

A raiz da mandioca  
Tá no ponto  
A colheita vai começar  
Pra fazer o beiju, a tapioca, a puba, o fubá  
Pra torrar a farinha é preciso o alguidar

O tacho de barro  
O tacho que traça  
O tacho que o índio inventou  
O tacho que ao som do pandeiro e do  
Tambor se Manifesta:  
Com muita alegria  
Com o povo cantando e  
Dançando  
No molejo do samba de roda  
Na coreografia  
Na marcha que marcha  
Na condução do novo tacho da Sede até a  
casa de farinha

O novo tacho chegou!  
Pra gente do lugar festejar  
“Cadê a minha fulô Fulô vem cá!  
Cadê a minha fulô?  
Pra infeitchar meu arguidá”  
Assim pronunciando

Desta maneira  
Na língua que o povo o  
Batizou “Arguidá”  
Deus de barro da roça...  
Artefato que a vários séculos  
Sustenta os  
Moradores da Beira do Rio Jiquiriçá  
Na zona rural de Valença.

do  
Barro do chão do Índio,  
do  
negro e do mulato  
do  
Chão que a mandioca brotou  
do Barro do chão e  
Da  
felicidade da crença  
do Chão que o índio cultivou  
“Eu queria ser mandioca  
De sutinga verdadeira  
Pra andar de mão em mão  
E no colo da cevadeira”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se conceber o objeto desta pesquisa, foram levantadas duas questões que nortearam o seu desenvolvimento, sendo elas:

O que levaria pessoas a se agruparem no meio da Mata Atlântica, numa localidade tão distante da sede do município ou de outros vilarejos?

O que esse isolamento parcial deixou de legado no aspecto da corporeidade e da ludicidade dessas pessoas?

A pesquisa de campo demonstrou que a diversidade frutífera, aliada a abundância de rios e a terra fértil de solo massapê, pode ter sido um fator fundamental para a formação das comunidades da região, as quais apresentam várias características de sítios denominados de quilombolas, como o afastamento entre as casas, a produção de farinha, mata fechada para se refugiar e morros que dão para visualizar de cima a cidade e as antigas fazendas e todo o movimento abaixo dos morros. Por uma questão de nomenclatura optamos por chamá-las de terras de pretos ou de *mocambo*, termo cognato em idioma banto. Então, as comunidades de Tombador II e de Bernardo de Lapa se caracterizam como *mocambos* devido a origem africana da sua população e evidente miscigenação com indígenas locais.

Documentos históricos acessados durante a fase exploratória, bem como relatos dos habitantes mais antigos durante a etnografia, revelaram que os assentamentos tupinambás da região serviram como ponto de apoio para as populações negras que adentravam no Vale quer seja como fugitivos ou como libertos do período pós-abolição. Diversos fatores da cultura do povo do Arguidá demonstraram influências da cultura tupinambá como: o uso da linguagem, as técnicas de pesca e por fim o próprio beneficiamento da mandioca e a produção de farinha.

O isolamento parcial permitiu aos sujeitos desta pesquisa desenvolver uma cosmovisão baseada na alteridade e no afeto. O povo do Arguidá apresenta uma perspectiva mais humanizada e uma forma de lidar com o próprio corpo, bastante emancipada, no que se refere às influências da cultura de consumo e da ditadura da estética. Eles buscam as formas naturais e a relação do corpo com a natureza e com os outros corpos são mais importantes, pois valorizam as qualidades do espírito: a personalidade e o comportamento das pessoas e não os seus atributos

físicos. A beleza está naquilo que se faz, no bem que se faz ao outro, nos serviços prestados e não nos bens materiais tampouco nas formas físicas. Um povo brincante, que festeja a vida diariamente, mesmo com duras rotinas de trabalho extenuante.

Como uma etnografia a pergunta de partida que serviu como base estrutural para a construção do modelo de investigação realizada indagava sobre o papel da memória lúdica nas expressões de corpo dos membros da comunidade do Tombador II do Jiquiriçá. Já nos primeiros dias, percebemos que os sujeitos da pesquisa não eram somente os moradores da região, mas membros de uma única família com um regime matriarcal que demonstrou uma organização estrutural distinta dos modelos tradicionais baseados em laços de consanguinidade, adotando um modelo de inclusão baseado no afeto. Muitos habitavam tanto as comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa, como alguns se configuravam como uma população flutuante em constantes idas e vindas entre o Vale do Jiquiriçá e a zona urbana de Valença, mantendo contato frequente seus familiares e participando ativamente do Grupo Cultural Arguidá.

Conseguimos através da pesquisa de campo responder ao objetivo principal desta investigação que consistia em analisar de que forma os elementos da memória lúdica refletem nas expressões dos corpos dos sujeitos. A ludicidade foi encontrada não somente nos lugares, nas festas e nas comemorações, mas, sobretudo nos corpos. A memória lúdica como uma memória subterrânea, emerge em diversos momentos e locais, especialmente nas rodas de samba, tanto em festejos quanto nas apresentações e ensaios do Grupo Cultural Arguidá, trazendo a possibilidade de se mergulhar no universo das relações humanas entre os sujeitos, através de relatos, narrativas biográficas e bem como em rodas de conversas.

Consideramos o povo do Arguidá não um povo brincante simplesmente, mas , além disso, um povo que tem a ludicidade como um princípio vital que define e delinea toda a vida nas comunidades estudadas. A atitude positiva deles, no que tange ao jeito de enfrentar as adversidades, demonstra um princípio que aponta para um modelo de civilização construída sob os pilares da felicidade e da alegria de viver.

A vida corporal ou carnal e o psiquismo estão numa relação de reciprocidade, ou que o acontecimento corporal tem sempre uma significação psíquica. Essas fórmulas precisam ser explicadas com o objetivo de excluir o pensamento causal,

pois elas provam que o corpo não é apenas o invólucro do Espírito translúcido. Recorremos à ideia de coexistência como um meio para se compreender a comunicação entre o corpo e o espírito, mas não podemos entender esse processo como um retorno à Consciência (Espírito) e sim a integração reflexiva entre esses dois elementos determinantes da existência humana. Assim, a psicanálise existencial não deve funcionar como pretexto a uma restauração do espiritualismo. Pois, o corpo foi compreendido como uma forma de expressão e significação, e não simplesmente a partir das relações entre o corpo e o psiquismo. Atentamos para o seu papel fundamental na construção dos sentidos por meio da sua capacidade de metamorfose, ou seja, de transformar ideias em coisas e vice-versa como um coração pulsante numa sístole se contrai absorvendo o mundo através dos sentidos e numa diástole se expandindo para o mundo mesclando-se ao mesmo criando novas formas de ser. Portanto, entendemos que os sentidos não são simplesmente a porta de entrada para o corpo humano, contudo, são a expressão do próprio, pois eles recebem e produzem informações concomitantemente. A teoria da reflexividade corporal Pontyniana serviu como base para a compreensão do movimento humano e da corporeidade como a expressão dos corpos em diversos aspectos, entendendo que toda expressão da vida humana, tanto no Vale do Jiquiriçá como fora dele não se pauta em verdades absolutas, e sim em verdades relativizadas.

O lúdico e o afeto foram eleitos como categorias operativas para interpretação do que significa “estar naquela comunidade” e “ser negro”. A coleta de dados se baseou neste princípio orientador. Interessou-nos menos o afeto enquanto tal, mas sim a forma de “afetar-se” e “sentir-se afetado” pelo Outro. Entendemos a expressão do lúdico para além da compreensão do universo de Johan Huizinga (2012), mas como uma manifestação do princípio civilizatório de Eros desenvolvido por Hebert Marcuse (1975) que entendemos de forma simplificada como alegria de viver. Para isso, se faz necessário pensarmos em uma sociedade com outros formatos civilizatórios não repressivos da libido humana. Um conceito de civilidade construído sobre os pilares equidade entre os sujeitos, alteridade e vida comunitária, permitindo a emancipação dos corpos. Uma vez que, compreendemos que a ludicidade tem uma relação direta com a consciência humana, e essa última segundo Merleau-Ponty (2011) se insere e está inserida no corpo, se faz imprescindível buscarmos mecanismos para se entender a ludicidade na relação dialética entre as subjetividades e o espaço quilombo ou *mocambo*.

Olhando para os modos culturais de interação entre as pessoas – e utilizando, para isso, uma compreensão ancorada nas expressões socioculturais dos corpos, observamos peculiaridades que servem a uma compreensão dos modos de viver e de se fazer presente de uma população. A relação entre as pessoas passa por uma expressão lúdica que permite o toque, o afeto e a proximidade como elementos essenciais da comunicação.

Compreendendo que o corpo é o lugar e o veículo de crenças, doutrinas e práticas rituais, resta-nos pensar como isso se elabora no processo complexo de construção das identidades sociais. Menos do que uma resposta à amplitude desta questão, interessou-nos aqui refletir, brevemente, a partir da questão específica da relação identidade- ludicidade, sobre como o corpo pode servir de recurso à compreensão das produções de si, acontecimento relacionado a um processo de identificação/identidade e através de uma consciência ética/estética do seu valor.

A riqueza de dados revelados nas rodas de conversas, que eram situações espontâneas que envolviam de três até onze participantes, nos permitiu compreender melhor as relações humanas e a corporeidade do povo do Arguidá. Elas aconteciam com bastante frequência nas varandas das casas onde os sujeitos paravam e começavam a dialogar, contar histórias e suas narrativas autobiográficas. Muitas envolviam homens e mulheres e algumas havia uma separação de gênero. As crianças eram excluídas das rodas de conversas, mas ouviam caladas ou saíam do círculo. Já os pré-adolescentes, a partir dos 11 anos, eram incorporados, pois estavam inseridos no mundo do trabalho e assim ganhavam o direito de expor suas opiniões nas rodas.

No início não emitia opinião sobre os assuntos, mas com o passar do tempo os sujeitos demandavam a minha opinião. Os temas eram variados desde histórias antigas como a da cobra que mama no peito das mães, decisões sobre como vender e escoar sua produção, assuntos pessoais e familiares, passando pela exploração dos trabalhadores rurais, racismo e até a política nacional recente e os programas que melhoram as condições de vida das pessoas da zona rural.

As rodas de conversas ocorriam basicamente nas varandas das casas, no fundo das casas na cozinha externa, nas mesas de bares improvisados nas casas dos sujeitos durante os finais de semana e nas casas de farinha. Quase sempre as pessoas estavam sentadas ou nos sofás nas varandas, ou em cadeiras plásticas nas mesas bebendo, ou em tocos de madeira nas casas de farinha ou outra

qualquer forma assento improvisada. Nos dias de trabalho aconteciam sempre no horário do almoço e no fim da jornada por volta das 17:00h.

Diversos depoimentos e narrativas revelaram que a ludicidade e o prazer são encontrados nas relações laboriosas, sobretudo nas casas de farinha que funcionam como um ambiente agregador de ensino e aprendizagem. Nas casas de farinha, as rodas de conversa ocorriam durante todo o momento de trabalho, especialmente, nos dias da raspagem da mandioca semanalmente. Todos opinavam e suas falas eram respeitadas, até mesmo questionadas com muita polidez e diplomacia. Todos eram iguais, até os mais jovens eram ouvidos e tinham direito a argumentação, porém quando os idosos falavam todos se calavam e ninguém contestava seus argumentos apoiados na sua experiência de vida. Assim, identificamos nelas a metodologia de ensino típica do modelo de educação das casas de farinha.

As relações entre corpo e a ludicidade foram evidenciadas em diversos locais, porém quase nunca nas escolas formais. O modelo da casa de farinha, a roda de conversa como método de abordagem dos conteúdos necessários à vida, atende tanto os anseios dos jovens, pois responde as suas necessidades imediatas como as necessidades dos mais velhos em transmitir o legado e a cultura. As escolas da região deveriam complementar este modelo acrescentando o sonho, a quimera, a utopia, estimulando a criatividade, a autoestima e a emancipação a partir da garantia dos conteúdos clássicos para a classe trabalhadora, sobretudo reafirmando o sentimento de pertencimento a terra e a importância da vida comunitária. Por outro lado, elas não dialogam com o formato pedagógico das casas de farinha gerando grandes entraves e desafios para a educação da população local. Durante as observações realizadas e dos dados coletados em rodas de conversas com pais, alunos e professores identificamos alguns entraves ou problemas nas três escolas situadas na comunidade de Bernardo de Lapa:

- O choque cultural que gera conflitos entre a realidade dos trabalhadores da educação, técnicos e professores de fora com os alunos e os trabalhadores que residem no Vale do Jiquiriçá no que se refere à perspectiva de mundo e de vida.
- A falta de material didático e de suporte para os professores.
- A necessidade emergencial de se melhorar as condições de trabalho e estudo nas salas dos professores.
- A ausência de internet.

- Falta de água tratada para todos. Pois os professores bebem água mineral e os alunos bebem a água sem tratamento adequado.
- As dificuldades das merendeiras em trabalhar com pouco material.
- Biblioteca sem livros, sem funcionário e sem estantes.
- A necessidade de uma maior aproximação entre as escolas e a comunidade, sobretudo a escola de ensino médio precisa derrubar os muros abstratos que a separa da comunidade.
- O encantamento perdido pelos docentes, cansados da situação adversa e a necessidade de reconquistar os alunos e novos.
- A escassez de modelos dialéticos de aula usando como base a pedagogia das casas de farinha.
- A necessidade de todos os professores e demais trabalhadores em educação de conhecer melhor a região, as pessoas, sobretudo suas histórias riquíssimas de vida.

Da mesma forma, identificamos alguns problemas durante a pesquisa de campo, que afetam diretamente a dignidade das pessoas que vivem no Vale do Jiquiriçá, sobretudo nas comunidades pesquisadas. É necessário abrir os olhos para aspectos da dura vida dos trabalhadores rurais e de seus filhos na região. Por isso, se faz necessário despertar para a ausência de políticas públicas que contribuam num processo de melhoria da qualidade de vida das pessoas devolvendo-lhes a dignidade. Portanto, anotamos as seguintes proposições:

- Transporte digno e seguro, garantindo o direito de ir e vir, não somente na rota para o centro da cidade de Valença como interligando as localidades.
- Tratamento da água e sistema de esgoto sanitário.
- Fazer funcionar realmente os postos de saúde da região, que não tem médicos e quando tem só uma vez por mês ou um dia da semana.
- Garantia nas condições de trabalho com a terra, capacitando e empoderando os produtores locais para sua autonomia.
- O difícil acesso as escolas, especialmente na época das chuvas que as estradas ficam cheias de buracos e muita lama.

- A falta de comércio local como farmácias, padarias, açougues e mercados. As pequenas e escassas mercearias vendem poucos produtos com preços exorbitantes.
- A falta de telefone fixo e internet, até mesmo nas escolas o que dificulta a concretização de trabalhos de pesquisas, bem como alguns moradores que gostariam de fazer uma universidade à distância ficam impossibilitados, pois não poderão cumprir com as atividades didáticas realizadas na rede.
- A falta de perspectiva de melhoria de vida para os jovens que acabam saindo da região em busca de oportunidades de emprego.
- A falta de diversificação do trabalho também se apresenta como um entrave, pois os jovens ficam limitados trabalharem com o plantio e beneficiamento da mandioca, o corte do dendê e outros com outros produtos agrícolas considerados secundários devido à sazonalidade ou pelo baixo valor de mercado.

De fato, a experiência decorrente desta investigação não tem um fim, pois há sempre uma continuidade quando observamos o modo de viver de um grupo social ou comunidade. Sem pretensão alguma afirmo que os legados da mesma se encontram muito mais gravados e inscritos no meu corpo do que consegui discutir e revelar nas páginas anteriores. Há ainda muitos mistérios e dados a serem observados e tratados, e revelados, pois a dimensão do campo se demonstrou complexa e bastante rica para caber em páginas de uma dissertação de mestrado. Convido a todos e a todas a acessar dois vídeos que se encontram na seção de apêndices o fim deste trabalho, que revelam experiências ímpares do campo como: a caminhada para a comunidade do Tombador II do Jiquiriçá e a etnografia do pau-de-arara num trajeto completo entre a feira da zona urbana de Valença até o destino final no Tombador II.

Finalizaremos este texto com uma poesia que revela o quanto esta investigação marcou o meu próprio corpo despertando e amadurecendo o pesquisador e etnógrafo que emerge no contato com a realidade externa do campo e interna do âmago da minha subjetividade e história de vida.

**A baianidade perdida...**

O Jiquiriçá restituiu a baianidade  
Que fugia de mim  
Devolveu-me ao meu lugar

Meu coração bate num compasso de tambor,  
Nativo, africano,  
Reverbera os sons da mata atlântica

Em minhas veias corre  
Uma mistura de dendê com urucum  
Vermelho vivo e grosso

O barro que fui forjado é brasa viva  
De sangue e suor derramado na terra escura e ácida  
Que corre no ferro que escurece as águas dos rios

Aprendi com o povo de pele de arco-íris  
Que preto também brilha  
A luz negra não somente clareia,  
Mas desperta a luz em todos em sua volta

Em cima do morro  
Existe um povo sofrido e feliz  
Que finca as raízes da mandioca na sutinga  
Que corta o dendê nas altas palmeiras do céu

Para que não falte  
Aí embaixo do morro  
Nem farinha nem tapioca  
Nem azeite e nem moqueca.

Fonte: Diário de Campo

## REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. **Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 2010a.

\_\_\_\_\_. O autor e a personagem na atividade estética. In: **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p.3-194.

BAUER, Martin W. e GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BENJAMIN. W. O Narrador. In. BENJAMIN. W. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

**BÍBLIA SAGRADA**: Tradução Ecumênica Brasileira. TEB. São Paulo: Loyola, 1995.

**BLOG DO GRUPO ARGUIDÁ**. Disponível em <<http://grupoarguida.blogspot.com.br/>> Acesso em outubro de 2013.

BRACHT, Valter. **Educação física e aprendizagem social**. Porto Alegre: Magister, 1997.

BRACHT, Valter. A constituição das teorias pedagógicas da educação física. In: **Cadernos Cedes**, ano XIX, nº 48, agosto de 1999, p. 69-88.

BRUHNS, Heloisa Turini (org). **Conversando sobre o corpo**. Campinas: Papirus, 1994.

CAILLOIS, Roger. **Os jogos e os homens**. trad De J.G.Palha. Lisboa: Cotovla, 1990.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 7, n15, p107-147, junho de 2001

CASTELLANI Fº, Lino. **Política educacional e educação física**. Campinas: Autores Associados, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 1: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHAUÍ, Marilena. **A contração do tempo e do espaço espetáculo**. Palestra proferida no programa Café Filosófico veiculada pela TV Cultura em 03/09/2010. CPFL-CULTURA, disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=1uxcFHTDOjw/>> Acesso em setembro de 2014.

COSTA, Jurandir Freire. **Da cor ao corpo: a violência do racismo**. In SOUZA, Neusa. Tornar-se negro, (prefácio) Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

COSTA, Livia Alessandra Fialho da. De possuído a preenchido: o corpo na trajetória da conversão. **Revista Antropológicas**, v. 19(1), p. 123-140, 2008.

DELORY-MOMBERGER, Christine. In: DELORY-MOMBERGER, Christine **Educação e Pesquisa**. Formação e socialização: os ateliês biográficos de projeto. São Paulo, v32, n2, p359-371, maio/ago, 2006.

**DICIONÁRIO CRÍTICO DE ANÁLISE JUNGUINA** – disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/dicjung/verbetes/eros.htm>> Acesso em setembro de 2014.

**DICIONÁRIO MICHAELIS ONLINE EM PORTUGUÊS**. disponível em <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=corpo>>, Acesso em setembro de 2014.

\_\_\_\_\_. disponível em <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=corpo>>, Acesso em outubro de 2015.

DUMAZEDIER, Jofre. **Lazer e Cultura Popular**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Apresentação. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FONTES, Joaquim Brasil. O corpo e sua sombra. In: SOARES, Carmen Lúcia. (orgs). **Corpo e história**. Campinas: Autores Associados, 2006.

GODELIER, Maurice & PANOFF, Michel (orgs.). **La production du corps: approches anthropologiques et historiques**. Amsterdam : Éditions des Archives Contemporaines, 1998.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **Educação não-formal e cultura Política: impactos sobre o associativismo no terceiro setor**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

INOCÊNCIO, Nelson Olokofá. **A Cor da Cultura - Saberes e Fazeres - Modos de Ver**. Sujeito, Corpo e memória, v.01. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006, p.53-59.

KISHIMOTO, T. M. **O jogo, brinquedo, brincadeira e a educação**. São Paulo: Editora Cortez, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1996.

LELOUP, Jean Yves. **O corpo e seus símbolos: uma antropologia essencial**. Petrópolis: Vozes, 2014.

LUCKESI, Cipriano Carlos. Desenvolvimento dos estados de consciência e ludicidade. **Educação e Ludicidade- Ensaio 01**, Coletânea publicada pelo GEPEL - Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Ludicidade, Faculdade de Educação - FAGED, Universidade Federal da Bahia, 2000, p. 83-102.

\_\_\_\_\_. Ludicidade e atividades lúdicas: uma abordagem a partir da experiência interna, **Educação e Ludicidade- Ensaio 02**, Coletânea publicada pelo GEPEL - Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Ludicidade, Faculdade de Educação - FAGED, Universidade Federal da Bahia, 2002.

\_\_\_\_\_. **Brincar: o que é brincar?** Disponível em <  
<http://www.luckesi.com.br/artigoseducacaoludicidade.htm>> Acesso em setembro de 2014.

MARCELLINO, Nelson Carvalho. **Estudos do lazer: uma introdução**. Campinas: Autores Associados, 2012.

MARCUSE, Hebert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MARINHO, Inezil Penna. **História da Educação Física no Brasil**. São Paulo: Cia. Brasil, 1980.

MARX, Karl. **O capital**. Bauru: Edipro, 2013.

MATTA, Alfredo. **História da Bahia: licenciatura em história**. Salvador: EDUNEB, 2013.

MATTOS, Ivanilde Guedes de. **A negação do corpo negro: representações sobre o corpo no ensino da educação física**. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) - Universidade do Estado da Bahia, UNEB. Salvador, 2007.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia: as técnicas do corpo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 399 – p.422.

MELO, Victor Andrade de. **Esporte e Lazer: conceitos – uma introdução histórica**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. A república e a educação: analfabetismo e exclusão. **Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador: UNEB, jan./jun. de 2003. , v. 12, n.19. p. 19-40.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas-1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011-a.

\_\_\_\_\_. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2011-b.

\_\_\_\_\_. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MÉSZARÓS, István. **Educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2008.

NETO, Vicente Molina. Etnografia: uma opção metodológica para alguns problemas de investigação no âmbito da Educação Física. In: NETO, Vicente Molina & TRIVINOS, Augusto N. S. **A pesquisa qualitativa na Educação Física**- alternativas metodológicas. Porto Alegre: Editora UFRGS/sulina, 2004, pág. 107-139.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Proj. História, São Paulo, dez, 1993.

OLIVEIRA, Edgard Otacílio da Silva. **Valença**: dos primórdios à Contemporaneidade. Valença-BA, Editora FACE, 2009.

OLIVEIRA, Paulo de Salles. O lúdico na vida cotidiana. In: BRUHNS, Heloisa Turini (org.) **Introdução aos estudos do lazer**. Campinas: UNICAMP, 1997, p.11-29.

OLIVEIRA, Vitor Marinho de. **O que é educação física**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

**ORIGEM DA PALAVRA** disponível em  
<<http://origemdapalavra.com.br/site/?s=corpo>>, Acesso em setembro de 2014.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Minkisi e inquices**: cosmovisão banta e ressignificação no candomblé angola. Disponível em  
<<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/529/368>>, Acesso em outubro de 2015.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**. 3. ed. Rio de Janeiro:[s.n.]. v. 2, 1989, p. 3 a 15.

QUIVY, Raymond e CAMPENHOUDT, Luc Van. **Manual de investigação em Ciências Sociais**: trajectos. Portugal: Gradiva, 2013.

RODRIGUES, Rogério. Sociedade, corpo e interdições: contribuições do estudo de Marcel Mauss sobre as técnicas do corpo. In: **Revista Brasileira de ciências do esporte**, n.21 (2/3), Jan/Maio, 2000.

SANT'ANNA, Denizse Bernuzzi de. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, Carmen Lúcia (org). **Corpo e história**. Campinas: Autores associados, 2006. p. 3-23.

SANTOS, Maria Walburga dos. **Saberes da terra**: o lúdico em Bombas, uma comunidade quilombola (estudo de caso etnográfico). Tese de doutorado

apresentada a Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2010.

SCHMITT, Alessanda; TURATTI, M<sup>a</sup> Cecília Manzoni; CARVALHO, M Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, Ano V, nº 10, setembro de 2002, p.1-6.

SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Ana Márcia. A natureza da *physis* humana. In: SOARES, Carmen Lúcia (orgs). **Corpo e história**. Campinas: Autores associados, 2006. p.25-41.

SOARES, Carmen Lúcia (org.). **Corpo e história**. Campinas: Autores Associados, 2006.

SOARES, Carmen Lúcia et al. **Metodologia do ensino de educação física**: coletivo de autores. São Paulo: Cortez, 1992.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

TAFFAREL, Celi Nelza Zulke. Entrevista concedida a Nivaldo Antônio David Nogueira intitulada de Pensar a Prática, [S.l.], v. 2, p. 01-24, nov. 2006. ISSN 1980-6183. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/fef/article/view/159/2627>>. Acesso em: 08 Set. 2014. doi:10.5216/rpp.v2i0.159.

**TRADUTOR GOOGLE EM HEBRAICO** disponível em <<https://translate.google.com/?hl=pt-PT>>. Acesso em setembro de 2014.

TURNER, Bryan S. **Corpo e sociedade**: estudos em teoria social. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

VILLAÇA, Nízia e GÓES, Fred. **Em nome do corpo**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2014.

WEIL, Pierre e TOMPAKOW, Roland. O corpo fala: a linguagem silenciosa da comunicação não-verbal. Petrópolis: Vozes, 2010.

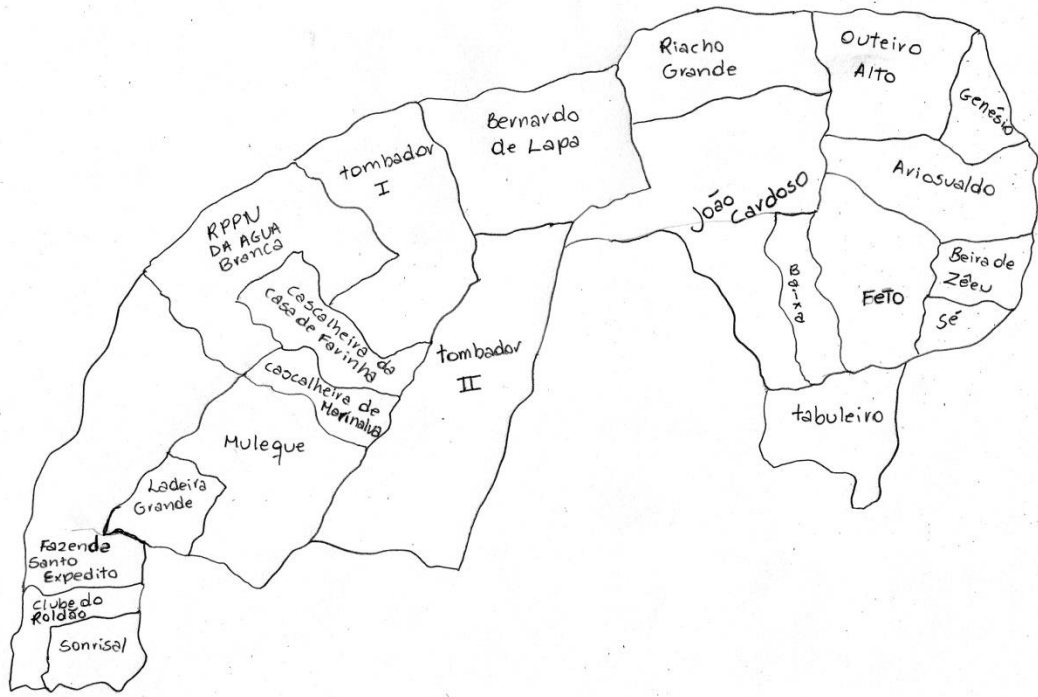
**WIKIPEDIA ENCICLOPÉDIA LIVRE** disponível em <<http://pt.wikipedia.org>>, Acesso em setembro de 2014.

# APÊNDICES

APENDICE A: Desenhos feitos à mão no diário de campo

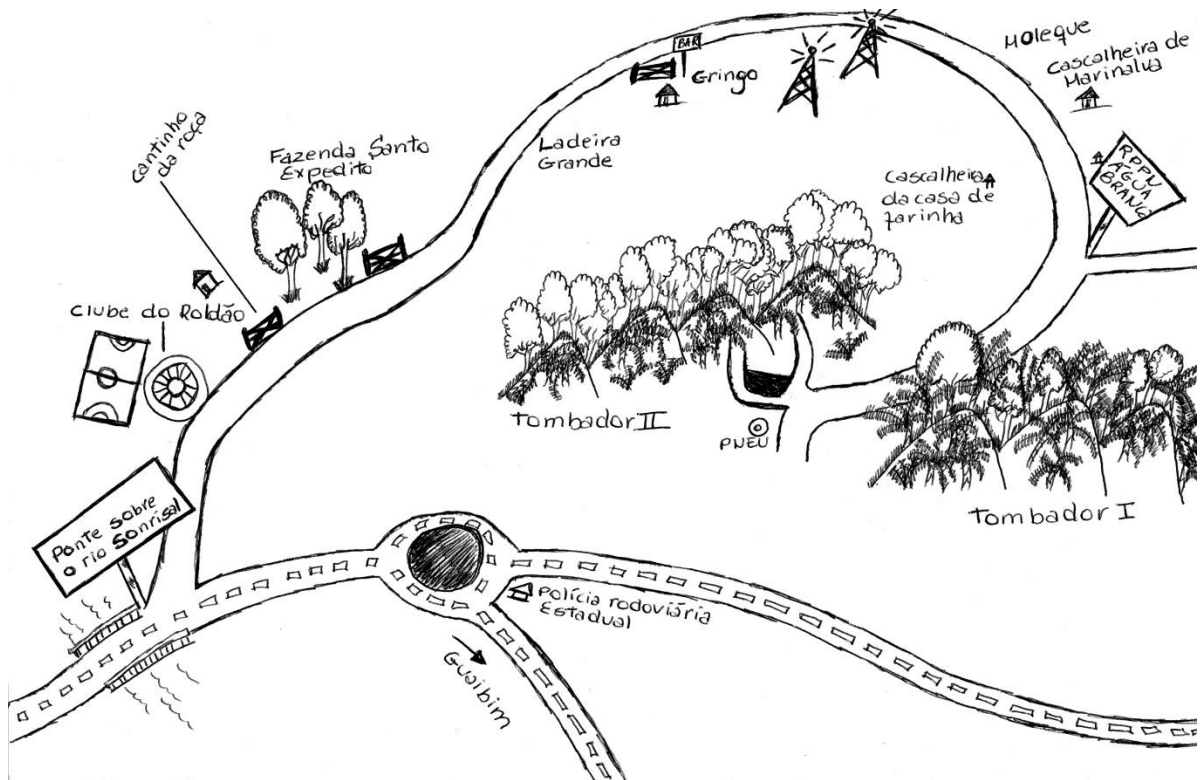
I- Mapa das comunidades do Jiquiriçá do município de Valença-BA

Desenho a mão com grafite em papel Canson



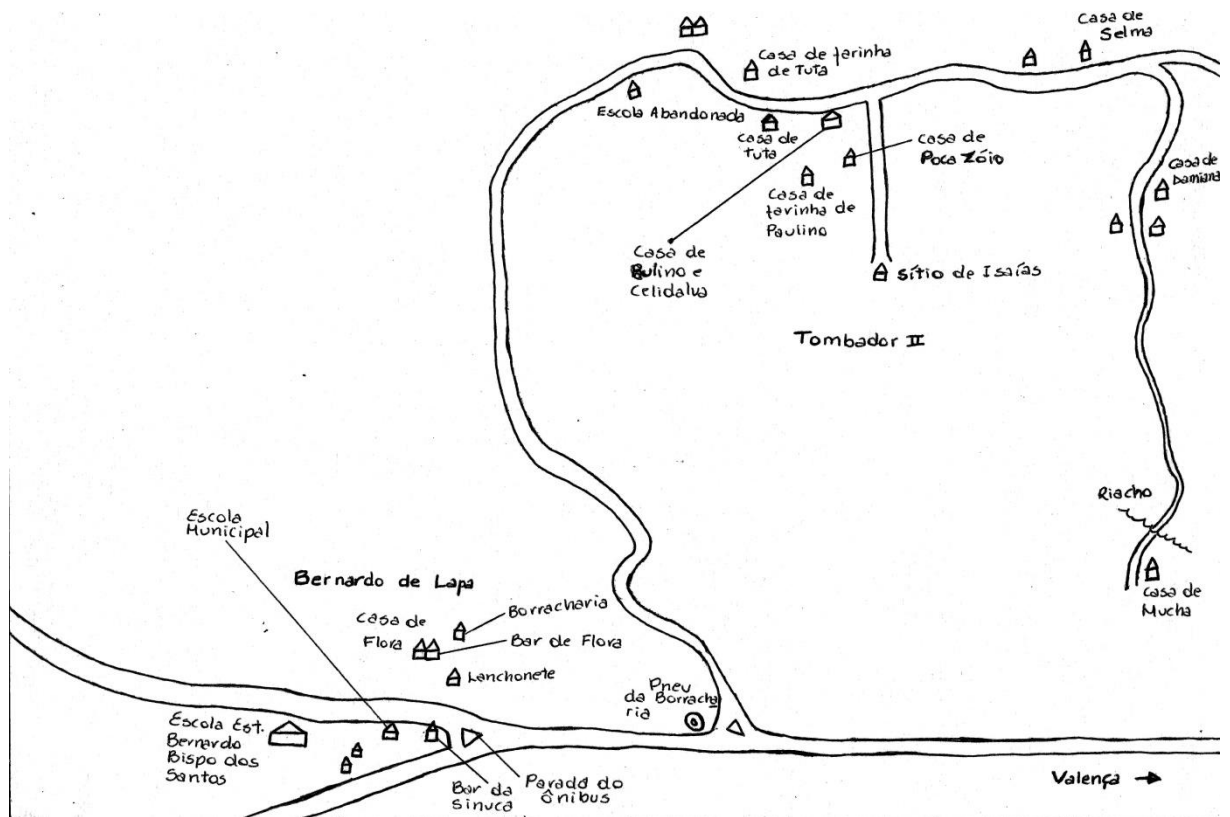
II- Mapa do caminho para o Tombador II do Jiquiriçá

Desenho a mão com grafite em papel Canson



### III- Mapa das comunidades do Tombador II e de Bernardo de Lapa do Jiquiriçá

Desenho a mão com grafite em papel Canson



### IV- O Tombador II do Jiquiriçá

Desenho a mão com grafite em papel Canson



**V- O quadrado de Bernardo de Lapa do Jiquiriçá**  
Desenho a mão com grafite em papel Canson



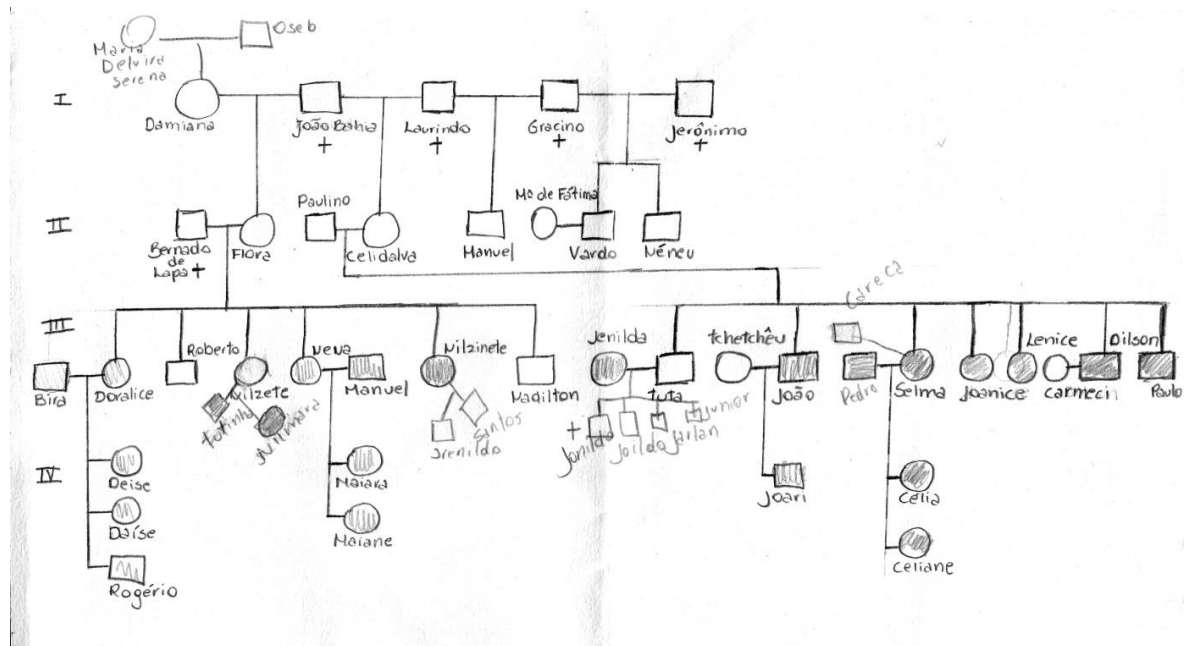
Quadrado Bernardo de Lapa

**VI- A escola e a casa de farinha**  
Desenho a mão com grafite em papel Canson



## VII- Árvore genealógica do povo do Arguidá

Desenho a mão com grafite em papel Canson



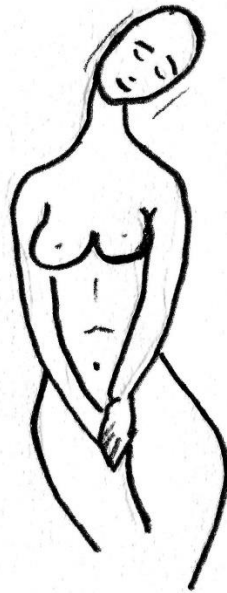
## VIII- Preto arco-íris

Técnica de sobreposição de imagens a partir de referências de imagens disponibilizadas na internet.



**IX-Torneada**

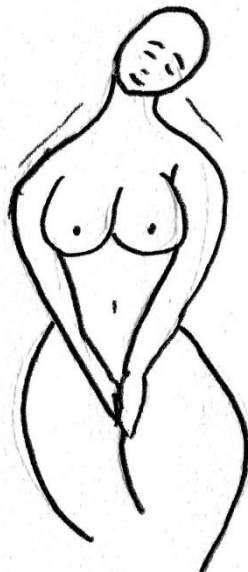
Desenho a mão com grafite em papel Canson



torneada

**X- Curvilínea**

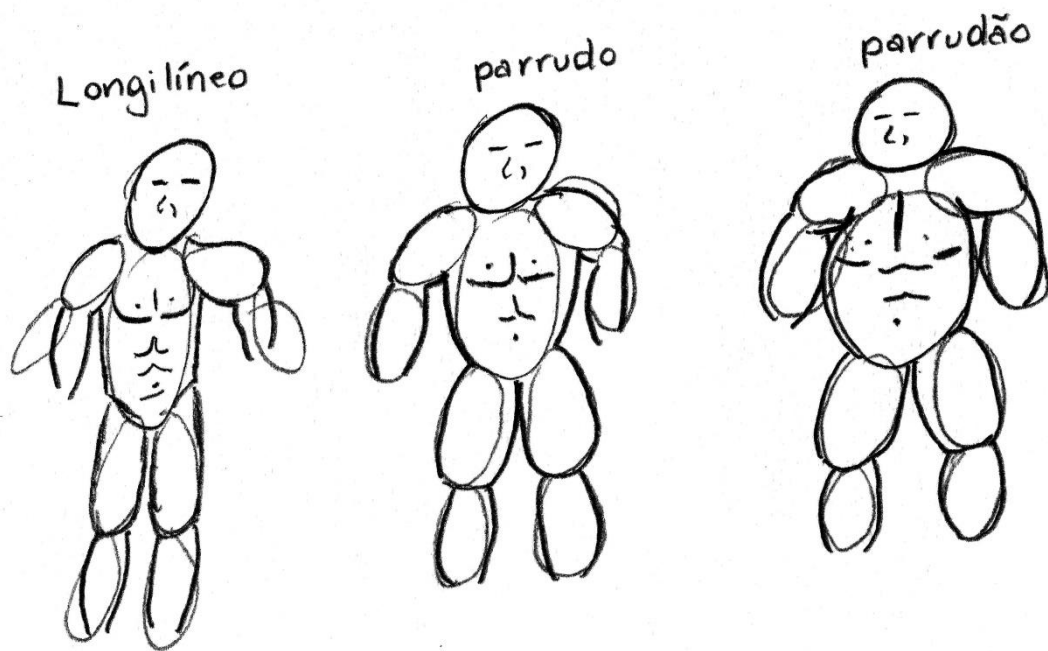
Desenho a mão com grafite em papel Canson



curvilínea

## XI- Biotipos masculinos

Desenho a mão com grafite em papel Canson



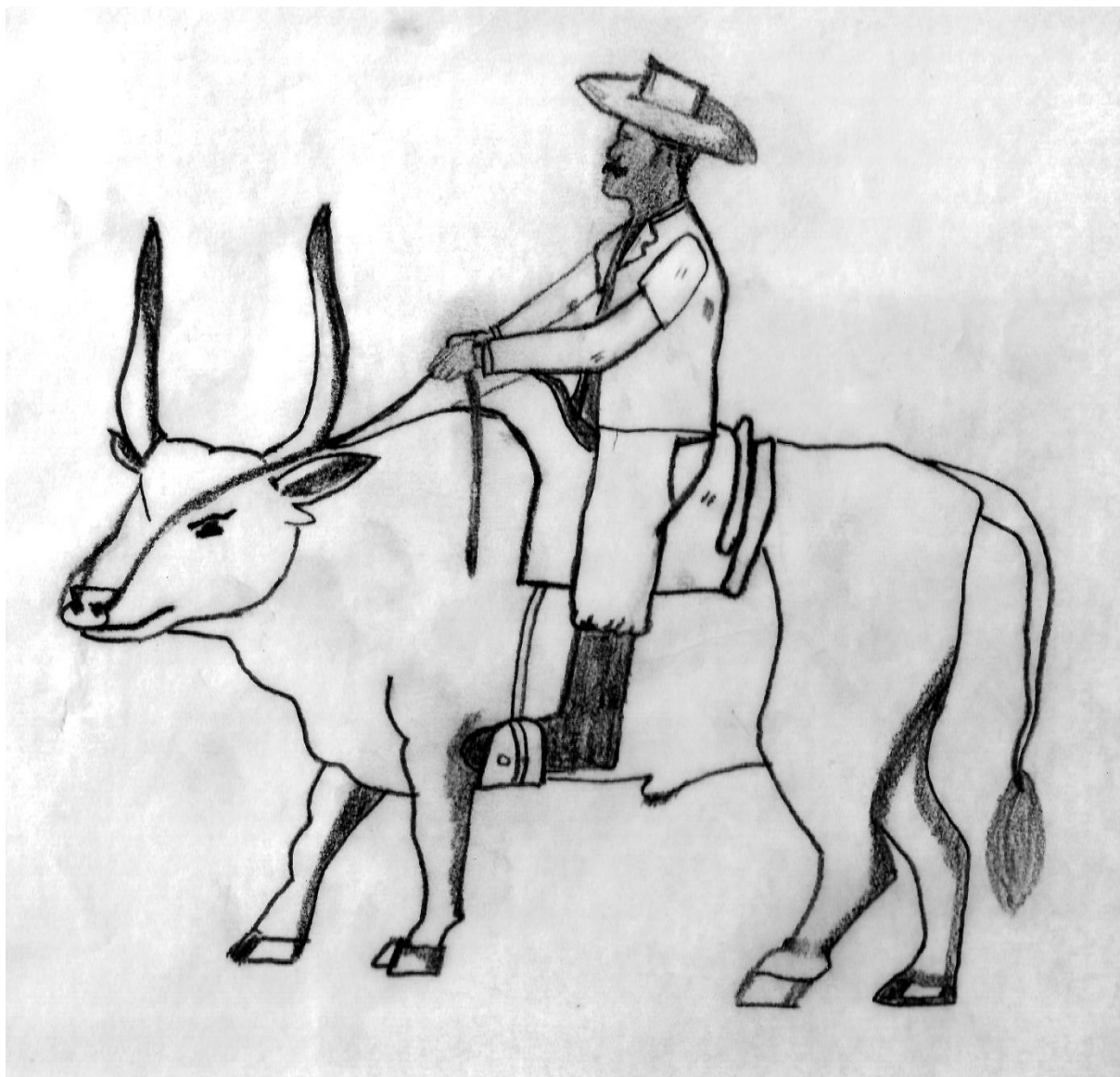
## XII- Mulher curvilínea

Técnica de sobreposição de imagens a partir de referências de imagens disponibilizadas na internet.



### XIII- Boiadeiro

Técnica de sobreposição de imagens a partir de referências de imagens disponibilizadas na internet.



**XIV- Mulher torneada idosa sentada assistindo a missa**

Técnica de sobreposição de imagens a partir de referências de imagens disponibilizadas na internet.

**XV- Homem parrudo idoso que distribuía bênçãos no ônibus**

Técnica de sobreposição de imagens a partir de referências de imagens disponibilizadas na internet.

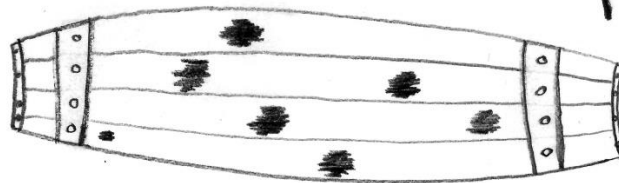
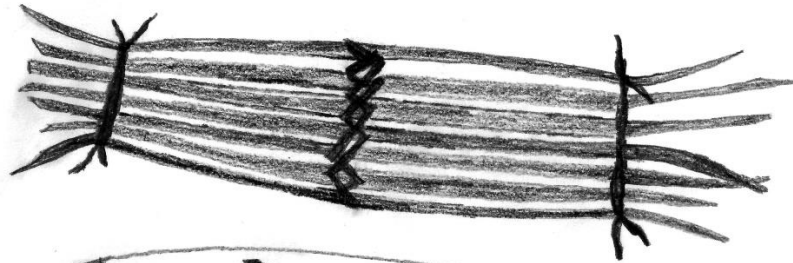


**XVI- Equipamentos usados para a pesca de origem tupinambá**  
Desenho a mão com grafite em papel Canson



chuncho

Jiqui de cipó



Jiqui de madeira



Paripe

### XVII- A cobra que mama

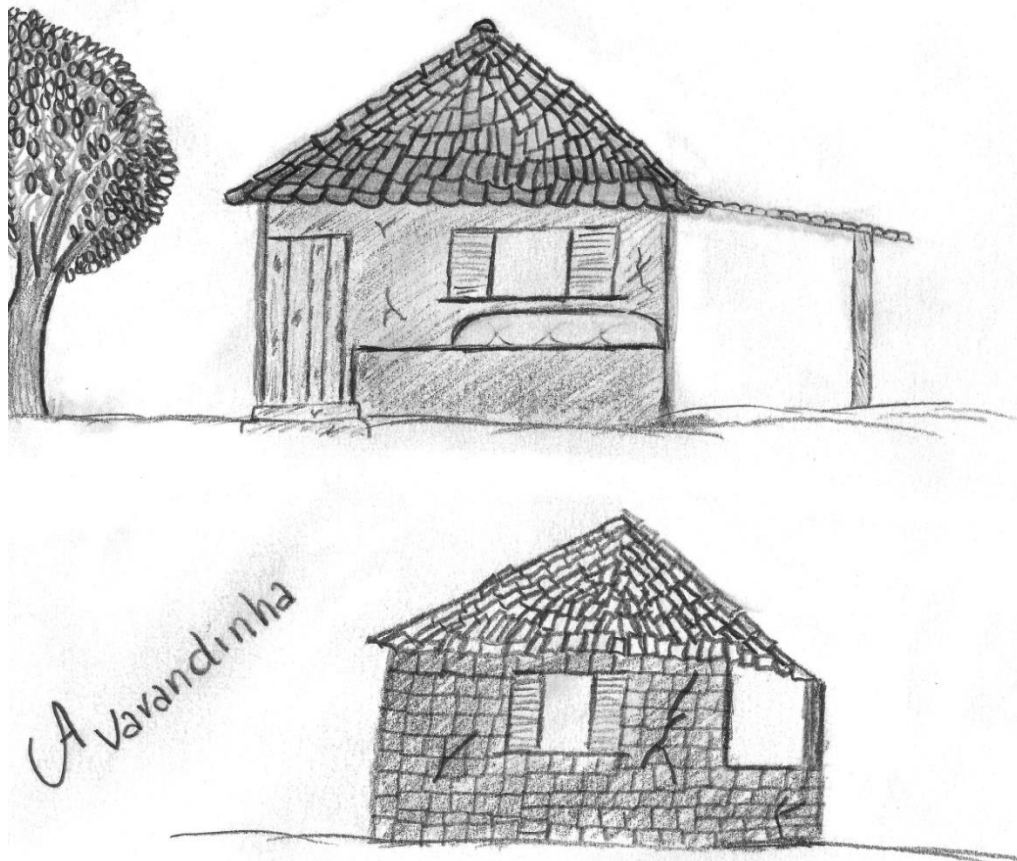
Técnica de sobreposição de imagens a partir de referências de imagens disponibilizadas na



internet.

### XVIII- A varandinha

Desenho a mão com grafite em papel Canson



### XIX- Onde quer que se olhe se vê um pé de dendê

Desenho a mão com grafite em papel Canson



Dendê, dendezeiro, dendê,  
 Botou coco na raiz  
 Botou  
 Botou coco na raiz  
 Botou



“Na terra onde  
 eu nunca fui  
 Dendê dá na raiz.”

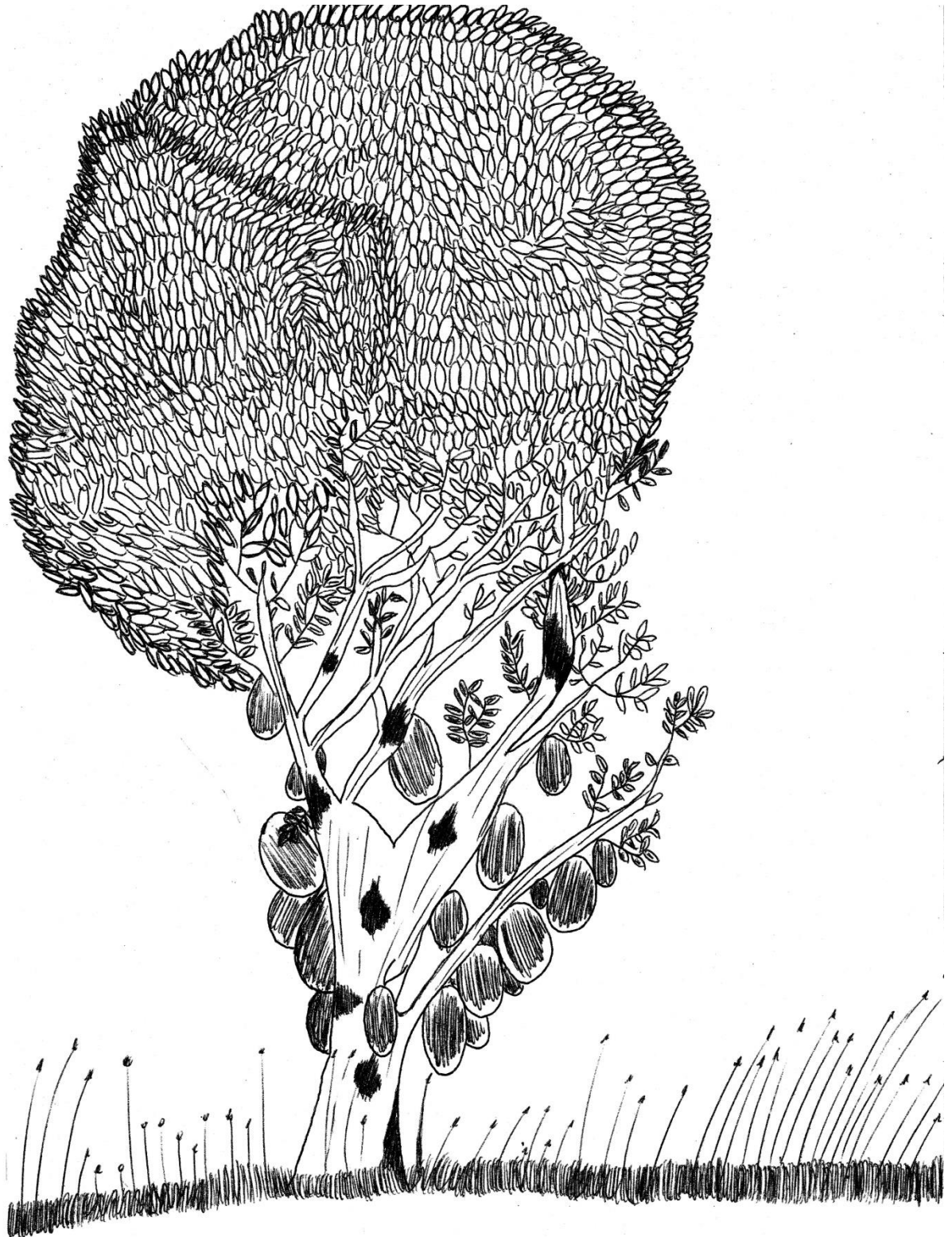
**XX- Quem tem ancestralidade não anda só**

Técnica de sobreposição de imagens a partir de referências de imagens disponibilizadas na internet.



**XXI- A jaqueira**

Desenho a mão com caneta esferográfica preta em papel sulfite



## **APÊNDICE B: Poemas e poesias produzidos durante a vivência em campo**

### **Estranhamento gratificante - 25/01/2015**

Parece-me que o povo do Jiquiriçá vive as suas vidas celebrando a cada instante, não em festas com músicas históricas e volumes ensurdecedores, mas com o silêncio promovido pelo desligamento dos botões dos aparelhos eletro-eletrônicos, pela pausa entre as palavras falada, sobretudo festejando a vida numa atitude singela e ao mesmo tempo nobre de estar feliz no aqui e agora.

Hoje ainda pela manhã, estava em estado de êxtase diante da tamanha beleza da região. Muita vegetação intocada, mata atlântica nativa, frutas que lembram a infância de todo baiano: jaca mole, jaca dura, jaca ouro, jambo, manga espada, manga rosa, manga papo-de-rola, caju, cacau, carambola e cajarana.

Aqui encontramos uma gente preta, mas que no fundo a pele não é preta como nas tintas e nas canetas. É um tom escuro ao mesmo tempo com reflexos vermelhos bem fortes e arroxeados com tons de anil. É como se a pele revelasse uma áurea luminosa que não encontro nem na minha pele e nem em nenhuma paleta de cores que conheço. É um preto luminoso, irradiante, que brilha naturalmente, é uma pele aveludada, por isso chamarei de preto arco-íris.

Chegando aqui logo aprendi a valorizar uma boa prosa na porta de casa, um papo despretensioso, sem roteiros pré-estabelecidos, aparentemente sem objetivo e sem destino, sobretudo sem se preocupar com aspectos linguísticos e até mesmo com a semântica. O sentido não é algo raciocinado, porém sentido e internalizado. Na verdade não é falar por falar, mas dizer coisas boas, engraçadas, passar informações, saudando o outro com sua experiência e trocando palavras como um abraço de saudação. Não há como descrever a prosa na porta de casa de casa no Jiquiriçá.

Aqui em cima a vida é celebrada a todo instante, no silêncio, nas cores, no Sol que doura as folhas dos dendzeiros, no aroma das frutas frescas, mas sobretudo, na simplicidade cotidiana. Aqui tudo se descomplica e a vida flui como o rio Jiquiriçá, apesar de tanto relevo e obstáculos no seu percurso, segue seu destino ao encontro do mar. A vida aqui segue seu rumo independente das intempéries, o povo do Arguidá valoriza o hoje, deixando as mágoas do passado para trás, e sem sofrer de ansiedade futura, ela flui para o mar da abundância, não me refiro a

acumulo de bens materiais, mas de tesouros do coração típicos daqueles que praticam o bem no seu dia a dia.

### **O tempo no Jiquiriçá 27/01/2015**

Inquice que veio de África  
E aqui se instalou  
Entre montanhas e rios  
Abraçou essa terra única

Glória ao tempo de Angola  
Que no sangue desse povo feliz  
Brotou entre as palmeiras de dendê  
E na plantação de mandioca fincou sua raiz

Tempo que não pode ser visto  
Tempo que só pode ser sentido  
Que gira e brinca com as horas  
Por todo povo preto muito bem quisto

Tempo que prolonga alegrias  
Tempo que faz sarar  
Que destrói todo o mal  
E que segue o leito do rio até o mar

### **Reencontro- 08/02/2015**

Não é o destino, mas a jornada...  
É como se visitássemos uma tela esplendorosa  
É no caminho que nos sentimos perdidos diante da imensidão do Tombador II  
Um labirinto de dendezeiros, com jacas duras e cobras  
Nos caminhos do Jiquiriçá, nos perdemos e nos encontramos...

**A baianidade perdida 09/02/2015**

O Jiquiriçá restituiu a baianidade  
Que fugia de mim  
Devolveu-me ao meu lugar

Meu coração bate num compasso de tambor,  
Nativo, africano,  
Reverbera os sons da mata atlântica

Em minhas veias corre  
Uma mistura de dendê com urucum  
Vermelho vivo e grosso

O barro que fui forjado é brasa viva  
De sangue e suor derramado na terra escura e ácida  
Que corre no ferro que escurece as águas dos rios

Aprendi com o povo de pele de arco-íris  
Que preto também brilha  
A luz negra não somente clareia,  
Mas desperta a luz em todos em sua volta

Em cima do morro  
Existe um povo sofrido e feliz  
Que finca as raízes da mandioca na sutinga  
Que corta o dendê nas altas palmeiras do céu

Para que não falte  
Aí embaixo do morro  
Nem farinha nem tapioca  
Nem azeite e nem moqueca.

**Mulheres Preto Arco-íris 16/02/2015**

Mulheres ditosas que pegam na enxada e  
Acumulam serviços domésticos  
Mulheres que cuidam e  
Organizam toda a vida humana do Vale.

Mulheres que criam e educam seus filhos  
Na beira da enxada e do fogão à lenha  
Mulheres que ainda acham tempo para cuidar dos animais.

Poderiam muito bem viver sem os homens, pois  
Fazem tudo que eles fazem  
Mas o contrário não seria possível!

Verdadeiras divindades femininas

Lindas

Elegantes

Humildes

Indulgentes

Sábias e

Acima de tudo plenamente felizes com o seu mundo interior.

Parece que elas incorporaram dentro de si o Vale do Jiquiriçá

Por isso são senhoras de si mesmo

Mesmo diante de ofensas

Preferem a paz e a harmonia do que o revide

### **O poder da bênção 24/02/2015**

Um dia no ônibus no Vale do Jiquiriçá, no final do percurso antes de fazer a volta, um senhor bem velhinho antes de saltar abraçava as pessoas e dizia: “\_ Deus te abençoe”. Para a minha surpresa e imensa alegria, ele me puxou para seu lado ao passar por mim, me deu um abraço bem apertado, beijou a minha testa e disse: “\_ Deus te abençoe, meu filho!”. Fiquei completamente emocionado diante daquela situação. Confesso que só aquela bênção valeu por toda a viagem e todo o trabalho do dia.

Como nós perdemos muito desse ato de abençoar... Como é bom ser abençoado. Lembro-me da minha infância quando meus avós faziam isso. Não entendia muito, mas sentia algo muito bom. Uma sensação de preenchimento e de pertencimento, um estado pleno de segurança. Hoje mais velho, vejo que o ato de abençoar um filho ou um neto é mais forte do que qualquer diálogo encorajador, o abraço unido a bênção diz mais que palavras, porque além de nos confortar ela nos encoraja a enfrentar problemas, superar obstáculos e se arriscar, por saber que podemos voltar para os braços daquele que nos abençoou.

Por isso, mães, pais, tios, tias e avós, não percam muito tempo tentando encorajar os seus com palavras, simplesmente os abrace e os abençoe. Mas não façam disso uma prática banal, é necessário fazê-la no tempo e momento certo. Se na cantiga de caboclo diz que um abraço dado de bom coração é mesmo que uma bênção, eu digo que um abraço unido a uma bênção de três palavras: Deus te abençoe, nos dá a certeza de que tudo vai dar certo e que realmente somos amados e protegidos. Talvez seja um dos maiores presentes que possamos dar e receber. E que Deus nos abençoe!

**O fim é o começo 22/04/2015**

Sejam bem vindos ao Vale  
Vale de Maria  
Vale de lágrimas e de Alegrias  
Vale de João, Célia, Celiane e Celidalva  
Vale do Rio Jiquiriçá  
Que corre em direção ao mar  
Entre rios e montanhas  
Nos guiando para a felicidade  
Aqui o inicio pode ser o fim  
E o fim  
O começo de tudo

**APÊNDICE C: Transcrição dos fragmentos das entrevistas utilizadas no vídeo documentário do Capítulo VI: A expressão do lúdico no grupo cultural Arguidá**

**Uma entrevista, uma narrativa ou uma conversa?**

Fragmento da roda de conversa entre seu Paulino, dona Celidalva e o pesquisador.

Paulino: E quando eu cheguei aqui, eu não tinha nada aqui. Isso aqui era mato puro. Que nem eu já lhe falei uma vez! E aí nós vamo trabalhano mais a mulé, nós vai prantano um dendê, prantando uma coisa lá vai. E hoje eu vivo aqui, esse tempo todo, aqui trabalhando com meus filhos, tem meu filho que mora ali tem outro que mora ali. Você sabe tem outros lá de Valença, e o que eu fico, fico no dia à dia como você mesmo viu aí trabalhando até agora, faz uma coisa faz outra eee eu vivo (pausa) nessa batalha aqui!

Eu: Eu queria que vocês me dissessem assim... Vocês gostam mais daqui do Jiquiriçá da zona rural ou de lá de Valença na zona urbana? E por quê?

Paulino: Eu gosto mais daqui... Porque aqui é como eu disse nós, nós somos produtor rural, então a gente não tem condição de viver em Valença, porque quem tá lá em Valença pra vim pra qui, fica difícil, já num tem emprego. A gente tá aqui pra ir pra Valença é um arraso também e aí eu não gosto de Valença por isso. Só vou em Valença porquê, pra comprar minha cumidazinha, vender uma carguinha e vortá, vim embora e viver aqui despreocupado.

Eu: E a senhora, gosta mais daqui ou de Valença?

Celidalva: Daqui, meu futuro é aqui e em Valença só a passeio (risos).

Eu: Por quê?

Celidalva: Porque aqui é mais sossegado, a gente suspira assim aquele ars puro, mais bem melhor. Eu não gosto muito de ficar em Valença não.

Paulino: Não tem zuada, não tem zuada. Que nem você ver esses dias que tá aqui. Ninguém vê carro uuuuh na beira da estrada. Nós faz uma brincadeira, só vem quem a gente qué, os amigos, não tem briga, não tem zuada, não tem nada. Que nem você mesmo viu ontem aí. Teve alguma coisa aqui?

Eu: Não

Paulino: Então é (...) e tem, sempre vem e pronto! E por isso que eu não gosto de Valença. Não gosto assim em termo, não dizer que eu não gosto, eu não gosto de conviver lá em Valença. Só ir assim, de tarde vim embora que nem eu tenho meu

carrinho, passo lá o dia, tomo uma cervejinha mais os mininus, depois venho embora pra minha roça. É por isso que eu não gosto de Valença, não é porque ela seja ruim, tem muitas pessoas boas em Valença também, mas eu só gosto de viver aqui. Porque hoje cabô, num tem mais roça hoje. Antigamente, quando eu vim pra qui e antes de ter energia, antes de ter de tudo eu vivia bem, piorou hoje que a gente tem tudo. Tô feliz. Bem!

Eu: E a senhora é feliz aqui?

Celidalva: Sou, sou bem feliz aqui, bem feliz mesmo.

Eu: Vocês acham que a vida aqui é mais feliz, do quê? As pessoas aqui são mais felizes do que as pessoas que vivem nas cidades?

Paulino: Dependeno das pessoa. Eu acho que sim, nós é mais feliz. Porque eu vivo mais feliz de que alguém que fica em Valença que mora em Valença.

Eu: E você atribui assim, essa sua felicidade a que? Por que, que a gente...

Paulino: É porque aqui eu crio minhas galinhas, eu não vou comprar uma galinha pra comer, não vou comprar uma meleincia, não vou comprar uma laranja, não vou comprar uma banana, não compro nada. Que nem você ver que aí tem um cacau, tudo que quem qué chupá, você tira uma cana... Então em Valença, pra morar em Valença só quem tem muito dinheiro, porque aí manhece o dia quer chupar uma laranja, aí tem que comprar, quer eh! Num tem adonde prantá nada, só um quintalzinho, num tem onde prantá e aqui a gente pranta à vontade, colhe, vende, dá. Entendeu?

Celidalva: Casa que nem tem quintal num tem em Valença... Não pode prantá não.

Paulino: E por isso que eu gosto de morar aqui na roça.

Eu: Ah! Eu queria que vocês falasse agora um pouco da família, porque assim eu percebi que a relação que vocês tem com a família de vocês e com os agregados que vocês sempre falam "é família também", que vocês contasse, por exemplo, ontem Domingas que é a ex-esposa de João,

Paulino: (interrompe): Sim Domingas minha nora

Eu: (...) mas que vocês tratam não só como nora mais como se fosse uma filha.

Paulino: Uma filha! Adoro muito Dominga. Bem, é como que seje a minha filha. Tem Selma que eu gosto de mais, tem João, tem deles todos. Eu adoro meus filhos, porque desde quando eu não gostava deles num tem validade. Entendeu! Não tem validade, e por isso Juninho hoje tava em Salvador eu fiz o máximo possível pra ele se vim embora pra qui, pra mais perto. Sabe por que mais perto? No meu... na

minha vontade ele taria aqui junto, mas ele butou a barbearia dele em Valença, mas sempre ele tá aqui. Porque ele tomém não gosta muito (pausa) no caso assim de cidade não, ele gosta mais de... Essa semana aí, ele subiu dendê, cortou dendê, pintou e tudo... Então, ele gosta. Ele é um pessoa que gosta de trabalhar, então eu me sinto feliz por isso e todo mundo, e Dominga é um pessoa incrível que nem você viu... Gente boa.

Eu: E ai assim a senhora, eu queria que a senhora me explicasse como funciona essa coisa de ter assim sempre agregados pessoas que vocês realmente que vão incluindo, como eu vejo você falar "aqui é como irmão" e é família mesmo.

Celidalva: É família sim...

Paulino (interrompe): Porque é família sim! E as pessoas aqui que não maltratam ninguém. A gente, a gente considera sim como uma pessoa como uma família, as vez, muitas vez num é nem parente como Dominga mermo, num é, assim parente tipo parente de sangue, mas é uma pessoa que a gente mora ali no coração, a gente acredita que é uma família. Entendeu?

Celidalva: Ali é mesmo que uma família porque só a delicadeza que ela tem com a gente tudo, se souber que tá doente ela vai cuidar direitinho e fica ali com a gente, e com aquele amor, aquele carinho, ela, Márcio é umas pessoas muito carinhoso, bem carinhoso mesmo com a gente. E a gente tem o maior prazer de dizer que é uma família pra gente. Os filhos eu nem falo mais porque os filhos é aquele carinho e eles é a mesma coisa, são tudo gente fina mesmo e eu me sinto bem quando eu tô na beira dieles. Me sinto bem mesmo .

Eu: Eu queria que você falasse um pouco seu. Paulino ontem o senhor me comentou assim que tava muito feliz ontem e ai você disse assim:- "Diga que se eu morrer hoje eu morri feliz!", que o Senhor tava comentando até que o senhor tinha umas dores no joelho, mas quando você fica assim na felicidade some! .

Paulino: Some é que some, eu fico assim. Mas quando eu chego na beira dos meus amigos como eu tava ali Márcio, Gildo, Rubinho, Dominga que nem tava aí, aí eu cheguei tomei uma latinha de ceuveja, aí eu já fico, já tô feliz por dentro porque eles chegaram, aí eu tomo uma cervejinha, porque eu não tomo cerveja demais, aí eu bebo uma cervejinha, duas. Que nem cê viu aí ontem. Tomemos aquelas duas cervejinhas, comemos uma carnezinha, assemos, e aí pronto, fiquei feliz. Por isso, que eu fiquei feliz. Porque eu me sinto bem eu tomando uma cervejinha, aí eu fico logo (...), as minhas dores passa e tudo eu num sei por que, num sei se é felicidades

dos meus amigos ou por... Pra mim é os dois, é a felicidade dos meus amigos e também a cerveja contém um alcoolzinho também, também. O povo diz que o corpo da gente não pode ficar sem álcool. (risos de todos)

Eu: É você dona Celidalva diga ai um pouco assim. O que a senhora gosta? O que te faz assim muito feliz, aqui?

Celidalva: Eita agora! O que me faz bem feliz aqui é que fica todo mundo aqui unido, aí se tem uma festa aqui não tem zuada que nem ontem mesmo que foi aniversário de meu filho, do meu neto e minha filha. Aí a gente curtiu bastante aquilo, fiquemo todo mundo feliz com tanto amigo e os filhos tudo reunidos, a gente se sente muito feliz, bem feliz, bem feliz.

Eu: E ele na realidade tava... podia comemorar em Valença, porque ele tava morando lá, mas ele escolheu ficar aqui na casa dos avós...

Celidalva: Foi.

Paulino: Porque ele se sente bem, ele se sente bem aqui. Tanto ele como o pai os meninos tudo. Selma tava comemorando tomém, mas vêi... Careca saiu foi pra igreja que tem, já é o trabalho dele lá. Tá certo, ele tem lá o compromisso dele. Mas ela ficou aqui, eu comprei uma caixinha de cerveja dei a ela, e aquilo tudo. E aí é aquilo... beleza, como você viu. Então eu me senti bem. Tô feliz, eu tô feliz, bastante feliz. E aí aliás, e aqueles mininus, eu acho aqueles mininus, Márcio, essa galera. Gildo, é uma pessoa que não é só aquele dia não, isso me acompanha há anos e eu gosto dele, adoro, gosto, gosto de coração daquele menino, eu me sinto feliz, me sinto feliz e se eu tiver doente eu fico até bom na mesma hora.

Eu: Eu queria que vocês falassem assim um pouquinho do grupo Arguidá, primeiro a dona Celidalva que participa mais assim... O que o grupo Arguidá representa pra você? O que te faz feliz? O que você poderia falar do grupo Arguidá?

Celidalva: O grupo Arguidá é o seguinte porque a gente formemo aquele, esse grupo, a gente formemo esse grupo porque a gente sentiu aqui, a gente era de uma associação, aí a gente formou pra não ficar com a associação só, aí a gente formou o grupo com a associação. Aí eu me sinto muito feliz nesse grupo, a gente passeia, a gente diverte, samba, canta. Coisa muito importante mesmo esse grupo, muito importante mesmo pra mim esse grupo, pra mim e toda a minha família, né?

Eu: E o senhor seu Paulino, o que o senhor acha pras pessoas daqui...

Paulino: Rapaz! Isso é o seguinte é, é uma coisa muito importante, que a gente começou, primeiro, primeiro começou esse grupo Arguidá com eu, Damiana, e, e,

com pouca gente através da associação. E ai lá vai a gente e tal, a gente fazendo as coisas, compra uma coisa hoje. Conceição tombém, uma mulé, que é mulé de Diogo, hoje ela é uma enfermeira, sempre ela anda por aqui. Então formamos isso aí. E daí a gente se sente muito bem e depois passou pra Isaías, que foi presidente. Conceição foi presidente tombém, depois Isaías passou a presidente, depois voltou pra Bel e aí... E a gente se sente bem, de a gente acompanhar esse Arguidá. E esse Arguidá é um coisa que ele tem futuro (...).

### **A origem**

Fragmento da entrevista com Dona Damiana, fundadora do Grupo Cultural Arguidá

Damiana: (...) o Arguidá é o meu criatório, desde eu pequena que eu luto com a casa de farinha e com o Arguidá. Dizer, que o Arguidá monual, eu comecei eu fazendo farinha, prantando a mandioca. Venó! Prantano, eu mesma arrancano. Meus filhos foi crescendo. Eu mesma fui fazendo a farinha mais os meninos e nisso eu criei meus filhos. Venó! Criei meus filhos e tô criando meus neto, bisneto e tataraneto é com Arguidá. E o Arguidá foi principiado em samba. De samba nós formemo a camiada. E a caminhada nós todo mundo tamo lutando de botá ele pra frente(...).

### **A recriação**

Fragmento de entrevista com seu João Ariosvaldo atual líder do Grupo Cultural Arguidá.

João: Eh... O que me representa do grupo Arguidá, nosso grupo folclórico, é aquela questão que na época que ele foi fundado o grupo Arguidá foi através do Bernardo Lapa, Damiana e de outros e outros que papai do céu já mandou chamar. É aquela questão, eu não me recordo bem, lembro assim, mas não tenho aquela recordação de como era o grupo Arguidá. Quando eu vim conhecer o grupo Arguidá foi 15 anos depois de tudo isso, que através de Isaías e dona Damiana, a gente conseguiu resgatar esse grupo novamente. Aí que eu vim fazer parte do grupo Arguidá e pra mim foi uma coisa muito interessante, entendeu? Pra mim foi muito interessante, eu me adaptei muito bem com os passos do Arguidá, nos cantos do Arguidá, nos

toques dos instrumentos. Entendeu? E pra mim é muito significativo. E em relação a o que ele hoje apresenta pra mim, ele apresenta uma cultura, um desenvolvimento, um conhecimento, né? De localidades e até de estado, enfim, e eu acho também que ele representa na comunidade uma maneira de diversão, entendeu? Eu vejo uma maneira de diversão pra... pra nossa comunidade, porque antes na nossa comunidade a gente não temos outra diversão pra que a gente possa sair pra conhecer uma outra cidade, pra que a gente possa sair pra conhecer outros grupos em si nos nossos encontros. A gente não temos oh... hoje temos aquela oportunidade de ter hoje um cachê, pequeno sim, mas a gente já podemos contar com isso pra alguns figurino do Arguidá, repor algumas coisa que venha, venha dar dona Damiana, é uma... é uma pessoa histórica do Arguidá que ela se... Enfim, ela acha uma coisa muito, muito significativa, pra ela quanto pra o pessoal da, da nossa região. O pessoal as vezes qué... Muita gente querendo... Ah! Eu quero participar do grupo, eu quero... Mas, aí também a gente não pode colocar muita gente no grupo porque as vezes embola. Entendeu? E a maneira da gente manter esse grupo com a quantidade maior de gente o recuso ainda não tá adequado para que isso venha acontecer. Eu me divirto muito com ele, e acho que todos os componentes do grupo que faz parte com a gente, eu acho que eles se divertem muito bem e ficam feliz quando a gente temos algumas apresentações pra fazer. Isso é o que eles passam pra mim, a gente ver no semblante de cada pessoa que tá todos feliz.

### **Depoimentos**

Entrevistas com os membros jovens do Grupo Cultural Arguidá

Entrevista com Adriely

Adriely: Arguidá..., assim pá mim foi uma experiência boa, que eu conheci alguns lugares, algumas pessoas diferente, muito bom assim, ver pessoas diferentes tirando foto, perguntando pra gente qual é a importância. A importância boa de uma cultura que foi formada pelas pessoas mesmo, samba que faz parte também das pessoas que são negra, eu gostei foi uma experiência incrível, fui à Salvador conheci vários lugares pelo Arguidá. E gostei muito.

Eu: E você acha ele importante...

Adriely (interrompe): Acho...

Eu: Pra aqui pra essa comunidade?

Adriely: Acho muito importante, as pessoas procuram, se divertem, muitas pessoas participam também mesmo não fazendo parte do grupo, mas quando tem uma apresentação, participa junto com a gente. Eu acho importante, eu aprendi muita coisa com o Arguidá.

#### Entrevista com Célia

Celia: É um grupo que todos nós, eh, unimos, eh, se unimos quando precisa a gente ir em algum bairro pra a gente fazer uma apresentação e alguma viaje também que precisa, alguma filmagem também, a gente tá aqui, como agora mesmo, amanhã mesmo eu tenho que ir pra tirar a medida já da roupa porque já tem outra apresentação pra gente apresentar. E assim é uma coisa que é em família, é uma tradição de muito tempo e é uma coisa que eu amo e não vou sair.

#### A denúncia

Fragmento da roda de conversa entre seu Paulino, dona Celidalva e o pesquisador.

Paulino: Tá precisano organizar mais as coisas aí e tem umas pessoas e que até os anos passado, teve umas pessoas disse que vinha o dinheiro pra gente e umas pessoas esviava, vinha o dinheiro pra gente, dinheiro grande mesmo. Teve uma pessoa que disse, assim, cara! Vem um dinheiro do governo federal porque esse Arguidá é registrado, tem documentação, tem tudo, tudo organizado. Mas a gente até aqui não tivemos condição ainda de organizar ele como a gente quer, mas a gente gosta. Eu gosto bastante! Entendeu?

Celidalva: E o dinheiro nunca chegou no meio da gente nunca que chegou, tudo que a gente faz é do recurso da gente mesmo, roupa, instrumento, tudo que a gente faz é com o recurso da gente. Agora que a gente, a gente vai juntando, faz uma apresentação pega aquele dinheirinho aguarda que é pra equipar ele todo de novo. Que nunca veio dinheiro, vem, mas nós, a gente nunca pegou. E aí a gente quer, quer que ele cresça, mas não pode porque a gente faz tudo fraquinho, a gente não pode crescer ele assim de uma hora pra outra. Mas eu tenho fé em Deus que ele vai crescer. Com fé em Deus que ele vai crescer.

Paulino (interrompe): Não sei se você conhece um rapaz lá em Valença que ele se chama Leoneval...

Eu: Não.

Paulino: Ele mora pra lá de...

Celidalva: Ele é professor.

Paulino: Ele é Professor, ele mora ali no Jardim Novo ...

Celidalva: Perto do correio .

Paulino: Perto do correio...

Eu: Sim...

Paulino: Ele começou esse Arguidá com a gente também. Mas ele disse, pra minha sogra Damiana: a senhora sabe o dinheiro, o dinheiro todo mês vem o dinheiro desse Arguidá, todo mês vem porque é registado. Entendei? Tem documento, tem tudo, esse documento já foi pra Brasília pra todo lado que Conceição conseguiu. Esse dinheiro vem todo mês agora tem... quem eu não sei e passava a mão nesse dinheiro. Quando tem, uma, uma viagem pra ir pra Valença aí vê: Paulino, é arranja o carro de Paulino, nem dinheiro pra levá o povo daqui pra lá, eles não querem pagá. Só quer dá uma mixariazinha, que não dá nem pro óleo e mesmo assim a gente ainda vai, porque a gente tem o gosto. Entendeu? Mesmo assim a gente ainda vai.

Celidalva: A gente tinha vontade de conseguir... Que dizer com o dinheiro que vem pra ele, a gente já era pra ter um ôndibus pra excursão da gente. Pra toda viagem que a gente fosse fazer, já ter o ônibus mas a gente tá indo de pau de arara em cima de um caminhão e já falaram que é pra gente não fazer isso. Ou vem um ônibus ou a gente não é pra viajar mais de caminhão. Porque disse que não pode. É o último grupo que viaja em caminhão é a gente, e tão falando que num é pra ir mais não. Agora mesmo quando tiver uma viagem agora o menino disse que vai falar, esqueci o nome do rapaz, que é lá da EMARC, pra vê se ele consegue o ônibus pra gente ir. Porque eles não tão dando, não querem dar não. E aí a gente fica, fica... Um grupo tão bonito, porque ele é um grupo muito bonito, muito bonito, muito falado e a gente tamos sem condição de equipar ele todinho agora.

Paulino: Eu acho que eles acha, Marco, porque esse grupo foi montado com a gente aqui na roça , eles hoje acha que a gente sâmu assim, tipo assim, e caso, bestalhado, aí eles não dá aquela oportunidade a gente, aquele valor. É aqueles bobo lá, e a gente que fica por lá. Vamos dizer, chamar a gente até de roceiros, que nem antigamente, o povo chamava. E aí a gente montou aqui com pandeiro de couro de jiboia, com tambor de coro de jibóia. E depois agente lutou comprou timbau, comprou pandeiro, pandeiro de Santo Antônio, tudo, comprou fita, comprou tudo. Mas de primeiro, o Arguidá a gente começou com uma caixa de papelão, uma

caixa de papelão, a gente fez assim aquele negocio redondo e marrou, entende? E hoje tem o Arguidá de fibra todo infeitchadinho, Você já viu já ele?

Eu: Já.

Paulino: Então fica todo bunitinho, mas a gente começou com o couro de jibóia, pandeiro de couro de jibóia, pandeiro, tamborim e aí timbum, timbum! Então, começou com isso ai e até iji. Mas, a gente adora tanto o Arguidá, que a gente não deixa de jeito nenhum. As vezes, muitas vezes eu não vou direto porque é como eu lhe falei, eu sinto probrema de astrose e tal, eu não posso tá, mas de vez em quando eu vou em Valença e tal, já fumo em Salvador várias vezes, umas três ou quatro vezes, então é isso...

Celidalva: Mais disso, eu mesma já fui mais.

Paulino: A gente ama o Arguidá, tô lhe dizendo...

**APÊNDICE D: *Selfie-video* –  
A caminhada de chegada ao Tombador II**

Vídeo feito com câmera de celular no dia 18 de fevereiro de 2015, quarta-feira de cinzas de carnaval. Mas, um dia de duro trabalho na casa-de-farinha.

Disponível no link:

<https://www.youtube.com/watch?v=fZzMp2jxJyw>

**APÊNDICE E: Etno-documentário –  
Transporte em pau de arara para o Tombador II**

Vídeo feito com uma câmera de celular no pau-de-arara que regressa da feira do município de Valença para as comunidades do Jiquiriçá aos sábados. O trajeto inteiro foi gravado apresentando pequenos cortes em algumas paradas longas durante o caminho.

Disponível no link:

<https://www.youtube.com/watch?v=6DICHo-vi94>

# ANEXOS

**ANEXO A: Cantigas do grupo Arguidá ou cantadas por eles.**

As letras das cantigas ou músicas estão na ordem que parecem no documentário do sexto capítulo deste trabalho. Para identificá-las acrescentamos um asterisco ao lado do título da letra.

**Balança Povo (Grupo Arguidá)\***

Balança povo o Arguidá já vem  
 Quem vem na frente são duas penêras  
 Tá muito quente tira o fogo fora  
 É manuí não é torradeira.

**Leva eu chover (Samba de roda- domínio público)\***

Leva eu chofer,  
 Tá na hora do carro parar  
 Tava na beira da linha, medindo farinha pro carro levar.

**Marcha, Marcha (Grupo Arguidá)\***

Que o dia é pequeno  
 Temos muito que andar  
 Oh marcha, marcha, marcha, marcha o Arguidá  
 Oh marcha, marcha, marcha, marcha o Arguidá  
 Que o dia é pequeno  
 Temos muito que andar  
 Oh amassa a massa, amassa a massa no Arguidá  
 Oh amassa a massa, amassa a massa no Arguidá

**Semente da mandioca (Grupo Arguidá)\***

Da semente da minha mandioca,  
 Por aqui ninguém tem dela,  
 o rei cai, a correia quebra na boca do ralo  
 ninguém rela  
 Eu vou ralar, eu vou ralar, eu vou ralar,  
 A minha mandiooca.

Na terra mais de três dias eu morro de trabalhar  
Parado no catolé com o tacho do arguidá  
É isso que os homens quer  
Eu vou ralar, eu vou ralar, eu vou ralar,  
A minha mandiooca.

**Peneira a Farinha (Grupo Arguidá)\***

Peneira a farinha, que eu peneiro a tapioca  
Peneira a farinha, que eu peneiro a tapioca  
Eu vou peneirar a prima dessa viola.

**Não Arreia (Grupo Arguidá)**

Não arreia, não arreia, não arreia o Arguidá ou não arreia,  
Não arreia, não arreia, não arreia o Arguidá ou não arreia.

**Tarefairo (Grupo Arguidá)**

Você é meu tarefairo, é hora  
Vamos chamar por Deus  
Vamos embora.

## ANEXO B: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB/Campus I  
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO  
Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade



### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado(a) Senhor(a)/Jovem: \_\_\_\_\_

O(a) Sr.(a)/Jovem é convidado(a) para participar do projeto de pesquisa intitulado: **Corporalidades e memória lúdica:** um estudo sobre educação e expressões culturais numa comunidade negra rural da Bahia.

O estudo será realizado no município de Valença-BA, no distrito de Jiquiriçá sob a responsabilidade do pesquisador Marcus Vinicius Araújo Ávila e orientado pela Profa. Dra. Livia Alessandra Fialho da Costa.

O objetivo deste trabalho é entender compreender de que forma a memória lúdica dos membros diretos e indiretos do grupo cultural Arguidá constrói um princípio civilizatório sustentado numa alegria de viver.

Para realização da coleta de dados será necessária sua disponibilidade para realizar declarações e/ou responder a um roteiro de entrevista individual, semiestruturado, participação em rodas de conversas espontâneas, a fim de se obter dados referentes as manifestações da memória lúdica peculiares a convivência comunitária e do sentimento de pertencimento a terra, bem como a possibilitando o uso da sua imagem e sua voz em fotografias, produção de imagem e som em vídeos e em gravações de áudio no formato digital.

A realização deste trabalho contribuirá para caracterizar os processos de educação não-formal das comunidades negras tradicionais baianas.

Sua participação é voluntária, a qualquer momento poderá recusar-se a responder qualquer pergunta ou desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum dano na relação com o pesquisador ou com a instituição.

O(A) Sr.(a)/Jovem não terá nenhum custo ou quaisquer compensações financeiras. Não haverá riscos de qualquer natureza relacionada à sua participação. O benefício relacionado à sua participação será de contribuir com o conhecimento científico para a Área de Temática Especial-População Indígena e da Educação.

O(A) Sr.(a)/Jovem receberá uma cópia deste termo onde consta o n° de telefone/e-mail do pesquisador responsável, podendo tirar as suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento. Desde já agradecemos!

Eu li e entendi a explicação e agora estou compreendendo totalmente o estudo. Eu também acredito ser a minha participação de grande valor para favorecer o conhecimento da memória étnica e manifestação dos saberes comunitários indígenas.

Eu, \_\_\_\_\_

RG nº \_\_\_\_\_ declaro ter sido informado(a) e concordo em participar, como voluntário, do projeto de pesquisa acima descrito.

Valença, \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Nome: Marcus Vinicius Araújo Ávila  
E-mail: [avilafiness@yahoo.com.br](mailto:avilafiness@yahoo.com.br)  
Contato: (77) 91068116

Nome: Livia Alessandra Fialho da Costa  
E-mail: [livia.fialho@yahoo.com.br](mailto:livia.fialho@yahoo.com.br)  
Contato: (71) 86999225

**ANEXO C: Termo de autorização de uso de imagem, voz e nome****TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E NOME**

Eu, \_\_\_\_\_,  
 com o estado civil de \_\_\_\_\_, reconhecido por trabalhar como:  
 \_\_\_\_\_, portador(a) da carteira de  
 identidade nº \_\_\_\_\_, expedida pelo órgão  
 \_\_\_\_\_, inscrito(a) no CPF sob o  
 nº \_\_\_\_\_, residente e domiciliado(a) \_\_\_\_\_

autorizo, de forma expressa, o uso e a reprodução de minha imagem, do som da minha voz e do meu nome, sem qualquer ônus, em favor do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade PPGEDUC da Universidade do Estado da Bahia –UNEB situada no Campus I na Rua Silveira Martins, nº 2555, no bairro do Cabula, Salvador - BA, no CEP 41150-000, inscrita no CNPJ sob o n.º 14.485.841/0001-40, para o uso em um documentário e citações no corpo de trabalhos escritos produzidos a partir da pesquisa intitulada de CORPORALIDADES E MEMÓRIA LÚDICA: um estudo sobre educação e expressões culturais numa comunidade negra e rural da Bahia, sob os cuidados do pesquisador: Marcus Vinicius Araújo Ávila, solteiro, professor/ servidor público federal, portador do RG 05.171.746-85, expedida pelo órgão SSP-BA, inscrito no CPF 912.604.425-00, residente e domiciliado na Avenida Aloísio Evangelista da Fonseca, nº 01, apto 06, Guaibim, Valença-Ba CEP 45.400-000, para que a mesmo os disponibilize para utilização em futuros trabalhos de natureza científica e cultural, inclusive a divulgação desses produtos com finalidades educacionais, sem custo, pelo período de 10 (dez) anos após a assinatura do referido instrumento contratual, no Brasil ou no Exterior.

Por esta ser a expressão da minha vontade, declaro que autorizo o uso acima descrito sem que nada haja a ser reclamado a qualquer título que seja sobre direitos à minha imagem, e a consecção do uso real do meu nome conexos ou a qualquer outro.

Data

Assinatura:  
 Nome:

TESTEMUNHAS:

Assinatura  
 Nome:  
 CPF:  
 Identidade:

Assinatura  
 Nome:  
 CPF:  
 Identidade: