

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
COLÉGIO DE APLICAÇÃO JOÃO XXIII**

Cátia Pereira Duarte

Modos de ser quilombola, indígena e português: do cruzamento de pertencimentos corpóreos nas danças tradicionais às dádivas que consolidam as identidades da Colônia do Paiol, Aldeia Araponga e Comunidade de Areosa

Juiz de Fora
2019

Cátia Pereira Duarte

Modos de ser quilombola, indígena e português: do cruzamento de pertencimentos corpóreos nas danças tradicionais às dádivas que consolidam as identidades da Colônia do Paiol, Aldeia Araponga e Comunidade de Areosa

Tese inédita elaborada para fins de promoção à Classe de Professor Titular do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico da Universidade Federal de Juiz de Fora

Juiz de Fora
2019

DUARTE, Cátia Pereira.

Modos de ser quilombola, indígena e português: do cruzamento de pertencimentos corpóreos nas danças tradicionais às dádivas que consolidam as identidades da Colônia do Paiol, Aldeia Araponga e Comunidade de Areosa.

Tese inédita elaborada para fins de promoção à Classe de Professor Titular do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico da Universidade Federal de Juiz de Fora Juiz de Fora.

Colégio de Aplicação João XXIII da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2019.

1. Identidade. 2. Quilombolas. 3. Indígenas. 4. Danças tradicionais. 5. Portugueses. 6. Dádiva de Mauss.

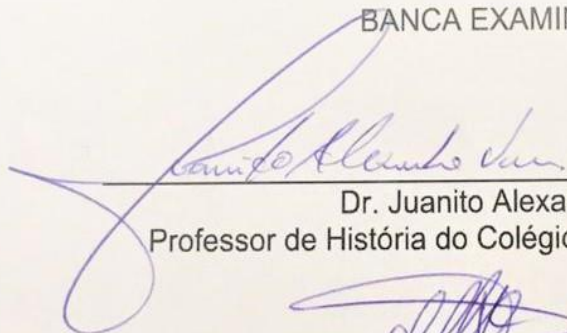
Cátia Pereira Duarte

Modos de ser quilombola, indígena e português: do cruzamento de pertencimentos corpóreos nas danças tradicionais às dádivas que consolidam as identidades da Colônia do Paiol, Aldeia Araponga e Comunidade de Areosa

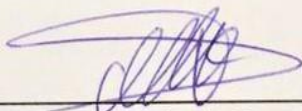
Tese inédita elaborada para fins de promoção à Classe de Professor Titular do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico da Universidade Federal de Juiz de Fora

Aprovada em 30 de outubro de 2019

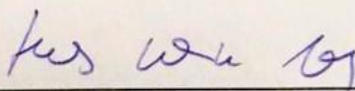
BANCA EXAMINADORA



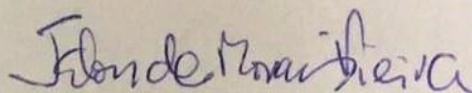
Dr. Juanito Alexandre Vieira
Professor de História do Colégio de Aplicação João XXIII



Dr. Flávio de Souza Coelho
Professor de Matemática do Colégio Militar de Juiz de Fora



Dr. Thales Costa Soares
Professor de Física do Instituto Federal Sudeste



Dr. Jalon de Moraes Vieira
Professor de Engenharia Mecânica do Instituto Federal Sudeste

AGRADECIMENTOS

Aos Orixás, *Nhanderu* e Deus, que iluminaram meu caminho para chegar até aqui;

Aos companheiros de todos os grupos de dança que participei na vida: Grupo Charrua, Grupo Universitário de Dança da faculdade, academia da Myriam Mockdece e ao Grupo Folclórico Macauã, pelo aprendizado filosófico, político, econômico, religioso, social e estético adquirido nos anos de convivência;

Aos colegas de departamento que cobriram minhas aulas para que eu pudesse tirar uma licença capacitação;

Aos colegas do Projeto Coletivo de Trabalho dos terceiros anos do Ensino Médio que acolheram a maior parte das minhas ideias nas atividades pedagógicas;

À direção, gestores e funcionários desta escola que receberam os beneficiários da pesquisa com carinho e colaboraram com todas as etapas do trabalho que foi realizado nas comunidades;

À Pró-Reitoria de Extensão e ao Setor de transporte por viabilizar as viagens até as aldeias e organização de eventos;

À Imagem Institucional pelos pagamentos de cachês e reportagens realizadas;

À Pró-Reitoria de Recursos Humanos pelo apoio no processo de licença, bem como no processo de titularidade;

À Biblioteca Central pelo apoio na organização das normas da tese e ao comitê de ética pelo apoio na aprovação do projeto em nível nacional;

Aos meus alunos, por todos os ensinamentos aprendidos durante a docência, por me motivarem a pesquisar novos conteúdos e novas metodologias, a continuar lutando por uma educação de qualidade;

Aos professores dessa banca que aceitaram discutir esta proposta científica;

Aos participantes da pesquisa, com quem troquei muitas experiências de vida e, com certeza, aprendi mais do que ensinei;

Aos líderes diretos: Maria José Franco e Danizete Franco no quilombo; Nino Benite da Silva, Luiza Jaxuka Benite de Souza, Augustinho Karai da Silva e Marciana Para Mirim Benite de Oliveira na aldeia; Alberto Pimenta Gomes Rego, Flávio Jácome da Cruz e Mafalda Patrícia da Silva Rego na comunidade portuguesa. Estendo esse agradecimento ao Paulino Justiniano Franco e Nivalda de Fatima

Pereira da Associação Quilombola do Paiol, Cristino Cabreira Machado da Fundação Nacional do Índio e Daniel Café da Federação do Folclore Português, pelas conversas semanais que permitiram o estudo e o acesso às pessoas de suas comunidades;

Aos professores que colaboraram com os diálogos acadêmicos: Beleni Salette Grando da UFMT, Guilherme Goretti Rodrigues da UFRRJ, Elizabeth de Paula Pissolato da UFJF, Carolina dos Santos Bezerra-Perez do Cap João XXIII, Maria Manuela Vasconcelos Hasse de Almeida e Silva da Universidade de Lisboa, Ana Rosa Fachardo Jaqueira da Universidade de Coimbra, Ruy Proença da Universidade do Porto, Luís Manuel Cunha e José Lima da Universidade do Minho;

Aos amigos Joana, Igor, Cláudio, Romário, Fabrício, Thunay, Matheus, Warley, Paula, Jefferson, Iza, Rafael, Mariana, Patrícia, Gisele e Nati por terem me acompanhado em campo e/ou manterem um discurso firme de que eu daria conta do compromisso mesmo sabendo que seria complicada a finalização da tese frente aos problemas que enfrentava na vida pessoal;

Aos irmãos e amigos que cuidaram dos meus pais enquanto eu me qualificava fora do país;

Ao Delfim, pelo amor e compreensão demonstrados nos dois últimos anos, bem como respeito às minhas ausências;

Aos meus pais por terem me colocado neste mundo cheio de injustiças, mas que, com dignidade, alteridade e alegria deram o exemplo de que a cultura pode transformar o mundo e permitir a evolução das pessoas.

Cometemos um erro bastante comum ao pensar que ignoramos algo por sermos incapazes de defini-lo. Se estivermos num humor *chestertoniano*, diremos talvez que só podemos definir algo quando nada soubermos a respeito dele. Por exemplo, se preciso definir poesia, e se me sinto um tanto hesitante, se não tenho muita certeza, digo algo como: poesia é a expressão do belo por meio de palavras habilmente entretecidas. Essa definição pode ser boa o suficiente para um dicionário ou um manual, mas todos sentimos ser bastante frágil. Existe algo muito mais importante, algo que pode nos encorajar a seguir adiante e não somente treinar a mão escrevendo poesia, mas desfrutá-la e sentir que sabemos tudo a seu respeito.

Jorge Luís Borges, *Esse ofício do verso*

RESUMO

A partir das experiências de vida e acadêmicas em torno das danças tradicionais na escola, discutidas no grupo de estudo e pesquisa Práticas escolares e Educação Física, bem como em eventos científicos de Educação e Educação Física, questiono nesta pesquisa quais são os valores, sentidos e significados das danças em uma colônia quilombola, uma aldeia indígena e uma comunidade portuguesa; como esses valores, sentidos e significados tradicionais são vinculados à sua prática de vida atual; de que forma a cultura não local se relaciona com estes grupos e de que forma eles influenciam a vida dos que não fazem parte de sua cultura. Para tanto, realizei um estudo etnográfico com remanescentes do quilombo da Colônia do Paiol, na cidade de Bias Fortes – MG, indígenas guarani da Aldeia de Araponga, em Paraty – RJ, e portugueses da freguesia de Areosa, em Viana do Castelo – Alto Minho, com idade entre 12 a 98 anos, residentes ou não das comunidades que abrigam as suas associações. Embasada no “Ensaio sobre a dádiva”, de Mauss (2017), que estuda o princípio comum que regula as trocas: a obrigação de dar, receber e retribuir, analisei os diários de campo, entrevistas, fotos, vídeos e teses sobre as três comunidades, chegando às conclusões de que: 1) os valores são consolidados na relação de signos que embasam os sentidos das dádivas que permitem assimilação e acomodação de significados dos saberes de acordo com as individualidades psicofísicas; 2) grupos de dança são fatos sociais totais, individuais e coletivos simultaneamente, agindo de acordo com obrigações de reciprocidades coercitivas e voluntárias em um sistema assimétrico que garante a perpetuação da corporalidade étnica, democraticamente, aceita pelo coletivo; 3) a dádiva/troca atualizada/reciprocidade/prestação é um denominador comum de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si; nas festas, apresenta simbolismos da realidade local e atinge a todos em uma circularidade de saberes que fortalece a identidade das comunidades; e 4) as dádivas vivenciadas transitam pelas diferentes estruturas da vida e podem ser fonte de inspiração para um novo paradigma de interpretação da relação entre identidade e produção de conhecimento no âmbito escolar.

Palavras-chave: Identidade. Quilombolas. Indígenas. Portugueses. Dádiva de Mauss. Danças tradicionais.

ABSTRACT

Based on the life and academic experiences around traditional dances at school, discussed inside the study and research group School practices and Physical Education, as well as in scientific events of Education and Physical Education, I question in this research what are the values, notions, and meanings of dances in a quilombola colony, an indigenous village and a Portuguese community; how these traditional values, notions and meanings are linked to their current life practice; how the non-local culture relates to these groups and how they influence the lives of those who are not part of their culture. To this end, I carried out an ethnographic study with remnants of the quilombo of the Colônia do Paiol, in the city of Bias Fortes - MG, Guaraní Indians from the Aldeia de Araponga, in Paraty - RJ, and Portuguese from the parish of Areosa, in Viana do Castelo - Alto Minho, with ages between 12 and 98 years, residents or not of the communities that house their associations. Based on Mauss's "The Gift" (2017), which studies the common principle that regulates exchanges: the obligation to give, receive and repay, I analyzed the field diaries, interviews, photos, videos and theses about the three communities, reaching the following conclusions: 1) the values are consolidated in the relationship of signs that support the senses of gifts that allow assimilation and accommodation of meanings of knowledge according to psychophysical individualities; 2) dance groups are total social facts, individual and collective simultaneously, acting according to obligations of coercive and voluntary reciprocity in an asymmetric system that ensures the perpetuation of ethnic corporality, democratically accepted by the collective; 3) the reciprocal exchange is a common denominator of apparently heterogeneous social activities; at parties, it presents symbols of local reality and reaches everyone in a circularity of knowledge that strengthens the identity of communities; and 4) the gifts experienced transit through different structures of life and can be a source of inspiration for a new paradigm of interpretation of the relationship between identity and knowledge production in the school setting.

Keywords: Identity. Quilombolas. Indigenous. Portuguese. Gift of Mauss. Traditional dances.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Concurso de Prendas do CTG Fogo de chão.....	155
Imagem 2 – Colônia do Paiol, em Bias Fortes	277
Imagem 3 – Demarcação das terras da Aldeia de Araponga, em Paraty	30
Imagem 4 – Comunidade de Areosa, em Viana do Castelo.....	345
Imagem 5 – Presidente da AQUIPAOL	433
Imagem 6 – Líder que trabalha o Maculelê na Colônia	444
Imagem 7 – Confraternização das mulheres que fazem doces da Colônia.....	466
Imagem 8 – Escola do Paiol.....	477
Imagem 9 – Vice-presidente da AQUIPAOL	499
Imagem 10 – Igreja católica	533
Imagem 11 – Festa de Nossa Senhora do Rosário.....	544
Imagem 12 – Apresentação de Maculelê	577
Imagem 13 – Secretária de Educação	633
Imagem 14 – Feira de Ciências na escola	633
Imagem 15 – Ensaio de Congado	644
Imagem 16 – Trabalho com crianças quilombolas	688
Imagem 17 – Coordenador técnico da FUNAI.....	733
Imagem 18 – Escola, casa de reza e cozinha comunitária.....	744
Imagem 19 – Abertura da Festa do Milho	766
Imagem 20 – Ritual de cura da Luiza	777
Imagem 21 – O alimento da Festa do Milho	811
Imagem 22 – Trabalho com crianças indígenas.....	822
Imagem 23 – Vivência do Xondaro.....	833
Imagem 24 – Músicos da Festa do Milho	844
Imagem 25 – Aprendizagem do Tangará	855
Imagem 26 – Artesanato indígena	899
Imagem 27 – Lideranças indígenas.....	911
Imagem 28 – Estudando com Luiza	922
Imagem 29 – Sede do Grupo Etnográfico de Areosa	1011
Imagem 30 – Presidente do Grupo Etnográfico de Areosa	1022
Imagem 31 – Artesanato português	1055
Imagem 32 – Presidente da Federação do Folclore Português	1088

Imagem 33 – Acervo da Federação do Folclore Português	1099
Imagem 34 – Trabalho com crianças portuguesas.....	1111
Imagem 35 – Músicos da tuna do GEA na Festa de São João	1155
Imagem 36 – O alimento da Festa de São João	1188
Imagem 37 – Apresentação de São Mamede	12020
Imagem 38 – Ensaio do Espanhol.....	1211
Imagem 39 – Confraternização após a Festa de São João.....	1222

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

AQUIPAIOL	Associação Quilombola da Colônia do Paiol
Cap	Colégio de aplicação João XXIII
CTG	Centro de Tradições Gaúchas
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FAGOC	Faculdade Governador Ozanam Coelho
FFP	Federação do Folclore Português
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNALFA	Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage
GEA	Grupo Etnográfico de Areosa
GRUD	Grupo Universitário de Dança da Universidade Federal de Pelotas
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MMIRDH	Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e Direitos Humanos
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PROBIC	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
PROBIC-JR	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica Júnior
PPP	Projeto político-pedagógico
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UC	Universidade de Coimbra
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
UFMT	Universidade Federal do Mato Grosso
UL	Universidade de Lisboa
UM	Universidade do Minho – Campus Braga
UNC	Universidade Nacional de Córdoba
UNIVERSO	Universidade Salgado de Oliveira
UP	Universidade do Porto

SUMÁRIO

1 PROBLEMATIZAÇÃO	14
2 METODOLOGIA	25
3 DESCRIÇÃO E ANÁLISE DO COTIDIANO	41
3.1 QUILOMBOLAS DA COLÔNIA DO PAIOL	41
3.1.1 Visitas de reconhecimento	43
3.1.2 Festas do quilombo	50
3.1.3 A dança na escola e na Universidade	62
3.2 INDÍGENAS DA ALDEIA ARAPONGA	71
3.2.1 Festa da aldeia	73
3.2.2 Visita de Reconhecimento	87
3.2.3 O coral na Universidade	95
3.3 PORTUGUESES DA COMUNIDADE DE AREOSA	99
3.3.1 Visitas de reconhecimento	100
3.3.2 Festa da comunidade	114
4 CONCLUSÃO	126
REFERÊNCIAS	137
ANEXOS	144
Declaração que autoriza a pesquisa na Colônia Quilombola	146
Declaração que autoriza a pesquisa na Aldeia Indígena	147
Declaração da FUNAI que autoriza a pesquisa com os Guarani Mbyá	148
Declaração que autoriza a pesquisa no Grupo Etnográfico de Areosa	149

1 PROBLEMATIZAÇÃO

Nasci na zona rural da cidade de Pedro Osório, Rio Grande do Sul, em 1976. Antes do primeiro ano de vida, minha família se mudou para o centro urbano e lá se inseriu, socialmente, no Centro de Tradições Gaúchas – CTG enquanto, economicamente, sobrevivia organizando uma quitanda. Meus pais me estimularam a ter uma religião e até participaram de eventos beneficentes junto à igreja católica, sem que isso significasse que eles acreditassem em Deus. Lembro-me que, bem cedo, condenava os atos donativos nas igrejas (sim, eu frequentei várias religiões e, aos 11 anos, escolhi ser católica) porque sonhava com um mundo em que as pessoas fossem críticas e autônomas a partir do conhecimento e da sensibilidade. Aos 14 anos, após conhecer Marx na Biblioteca Central da cidade, decidi usar minha vida em prol da luta coletiva dos pobres.

Se a vida econômica era difícil, a político-social era menos problemática, pois o CTG tinha por filosofia acolher os gaudérios¹ e meus pais eram os típicos: pessoas simples, com experiência da lida campeira, trabalhadores, festivos e com desejo de que os filhos representassem seus princípios onde estivessem. Rapidamente, os filhos estavam em internadas² e, dali, começamos a ser convidados a participar de clubes, rodeios, concursos de todos os tipos possíveis. Lembro-me da minha mãe fazendo pastéis na cozinha das festas enquanto meu pai varava madrugadas fazendo churrasco na vala para o povo da cidade. Em alguns momentos, eles podiam dançar e prestigiar os filhos em suas apresentações estéticas³.

Tenho a memória de dançar, aos 2 anos de idade, em cima das botas do meu pai. Como quase todo pobre, morávamos perto do rio e as intensas chuvas acarretavam fortes enchentes, o que causou a perda das nossas fotos. Aos 7 anos, participei da minha primeira internada, tornando-me 1ª Prenda Mirim, imagem 1. Quanto às atividades escolares, não foram poucas as horas de estudo nos finais de semana. Sem desejar algo diferente, estudei diversos fatos folclóricos e recebi

¹ Homens do campo que aceitam pouco os costumes da cidade

² Grupos de dança folclórica que se apresentavam em qualquer evento da cidade.

³ Refiro-me, em um primeiro momento, à visão de estética de Bayer (1995) cuja filosofia tem por objetivo o estudo da natureza, da beleza e dos fundamentos da arte embasada na percepção, sensação e sensibilidade. Logo, para além do julgamento sobre o que é belo ou não, estuda a produção das emoções, as diferentes formas de técnica artística, como se dão esses processos e a relação entre matérias e formas.

vários títulos, ascendendo socialmente, a cada concurso, até chegar à vida adulta. Ali aprendi a ter disciplina e a organizar o tempo para estudar dentro e fora da escola, participar de movimentos sociais, trabalhar junto com meus pais, ter lazer nos espaços públicos e desejar um ensino superior antes de constituir uma família.

Imagem 1 – Concurso de Prendas do CTG Fogo de chão



Fonte: Acervo pessoal (1983)

Nas reuniões do CTG, conheci o folclore⁴ brasileiro com todas as suas marcas identitárias⁵, o que me fez admirar nosso país por meio de sua diversidade

⁴ Segundo Ribeiro (2016), popular é aquilo que foi criado ou que teve a sua origem no povo; popularizado aquilo que tem uma origem extra popular, mas que passaram ao povo; e, folclórico o fato tradicional – danças, lendas, jogos etc. – nos meios populares.

⁵ Considero a cultura relacional porque se dá a partir da instabilidade das suas fronteiras com a diferença (ÁGUAS, 2012), ela se torna uma estratégia a partir da qual os sujeitos se posicionam, dentro de um lugar histórico específico, onde as marcas identitárias permitem pontos de encontro entre discursos, práticas e processos que produzem subjetividades.

cultural⁶, embora percebesse que este termo podia ser pejorativo, caricaturando pessoas em livros e palestras. Por influência familiar, a dança tradicional⁷ ganhou minha admiração e, com apenas 13 anos, comecei a dar aulas, de forma voluntária, para crianças de 5 anos. Acostumada com o frio do vento Minuano⁸, mas também com o calor do fogo de chão em rodas de chimarrão das tertúlias dos pampas, comecei a pensar na identidade corpórea do meu povo, decidindo estudar Educação Física, depois de uma curta experiência na Química Industrial.

Trabalhando em diferentes linhas até poder escolher a área da Educação, aos poucos, fui questionando como o corpo é tempo e espaço, por consequência produtor de sentidos⁹ e significados¹⁰ nos diferentes temas da cultura que perpassam o currículo da Educação Física escolar. O curso não foi fácil. Eu era chegada a pesquisar e aprender o que fosse apresentado, especialmente assuntos que tocavam meu interesse pessoal, diferente dos colegas que não percebiam o corpo de tal forma.

Nessa época, comecei a representar a universidade em eventos importantes, uma vez que ingressei no Grupo Universitário de Dança – GRUD. Dali em diante, comecei a refletir sobre os valores¹¹ da dança para a constituição dos sujeitos. Após anos de formação inicial e continuada, ainda reflito sobre o que queremos para nossa sociedade e de que forma atingimos esse objetivo a partir do nosso trabalho, bem como através de quais princípios, fundados, sobretudo, na educação

⁶ Segundo Pessoa (2017), a socióloga Maria Celeste Mira fazia uma esclarecedora caracterização do período de emergência da questão da diversidade cultural, que tem muito mais a ver com o fim dos nacionalismos e o surgimento da mundialização. Dito de outra forma, trata-se de um deslocamento da identidade para a diversidade, já que se afrouxaram os laços que cimentavam as diferenças internas. Esta nova crença se generalizou e se transformou em cultura. Na virada do século XX para o XXI, assistimos uma culturalização generalizada da existência em que a construção de identidades emerge de forma tão pulverizada que são seus próprios criadores os primeiros interessados a extrair delas toda a lucratividade que possa lhes dar.

⁷ Por diferentes aportes teóricos, mas principalmente por concordar com Pissolato (2007), minha concepção sobre tradição resgata a história de um povo escrita no passado, vivida no presente e construída no futuro, exatamente porque está na relação do que a pessoa conhece, quer manter e/ou quer modificar para manter a história de seu povo.

⁸ O vento é tão forte que o personificamos.

⁹ Constructo subjetivo de algo a partir do repertório de experiências da pessoa, exige assimilação e acomodação de saberes.

¹⁰ Constructo objetivo de algo a partir de um conceito aceito socialmente e comprovado cientificamente.

¹¹ Fortemente influenciada por autores da psicanálise (FREUD, 1975; LACAN, 1998), compreendo os valores como resultado de uma significância de relações entre signos que gerarão significação de linguagens para um grupo social. Considerando Saussure (1967), que entende a fala como experiência individual e a língua como experiência social, complementamos afirmando que, nos sistemas de trocas, o gesto tem sua função simbólica economicamente psíquica enquanto a coreografia tem sua função simbólica economicamente coletiva.

intercultural crítica¹², a dança aprisiona ou cria movimentos (MAUSS, 2003) em favor da construção da identidade de um povo.

Por meio de projetos de extensão, conheci a realidade dos meninos de/na rua e as ressignificações¹³ de sentidos de suas danças. Por mais que não quisessem valorizar a cultura afrodescendente, eles criavam movimentos a partir de experiências da linguagem¹⁴ rítmica tradicional. Era o início da minha compreensão sobre a tradição reinventada (HOBSBAWM & RANGER, 2006) da cultura local. Esta realidade se repetia nos projetos da periferia no Rio Grande do Sul, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais.

Meu pai sinalizava, por ter influência indígena, que a partir da vivência cultural na infância, a dança sempre estaria voltada para a criação de movimento no seu sentido mais amplo. Concordando com ele, meu amigo Ailton Krenak acrescenta:

A dança é parte integrante da vida, presente em todos os momentos, assim como o canto. Dança-se para plantar, para pescar, para caçar. Há danças para o plantio do milho, para a colheita da mandioca, para os rituais de passagem. Assim nos mantemos conectados com a energia vital, num fluxo não interrompido para preservarmos a saúde (COHN, 2015, p. 172).

Entendendo a dança a partir do seu significado etimológico, oriundo do sânscrito (*tanz*), como o respirar da vida; percebo-a não apenas na manifestação coreográfica, mas também em qualquer ação coletiva que valorize a identidade de um grupo (protestar por algo em um sindicato, rezar em um centro, comer em família). A partir das roupas, acessórios, características físicas, perfurações e impressões (tatuagem), a identidade da pessoa pode ser aceita e integrada a um

¹² Para Candau (2012), essa perspectiva permite que se desconstrua preconceitos em relação aos sujeitos, se articule os saberes para compreender como as pessoas vivem, se resgate conhecimentos para criar soluções de problemas sociais, se promova espaços para o diálogo e a aprendizagem.

¹³ Quando se significa algo pela segunda vez, se estimula o inconsciente a produzir uma nova linguagem. Para Saussure (1967), o inconsciente é uma forma social, superando as ideias representativas de depósito psíquico de Freud. Essas linguagens dão a direção do significante que representa o desejo no seu movimento metonímico (usam palavras fora do seu contexto semântico normal para criar sons com novas imagens), por exemplo, queremos criar passos *da hora* porque serão atuais, superiores aos tradicionais já apresentados; representam, ainda, o sintoma de prazer ou desconforto de movimento metafórico (usam palavras que remetem a outro conceito de objeto ou qualidade); por exemplo, esse passo coreográfico *bombou* porque fará as pessoas explodirem de emoção quando o virem.

¹⁴ Por diversos suportes teóricos, entendo a linguagem como um sistema de signos (convenção que comunica enquanto o símbolo é o objeto, a palavra, o gesto) que representa algo para alguém, a partir de um significante (imagem acústica da palavra) e de um significado (conceito aceito e comprovado).

grupo étnico. A existência desse grupo se dá corporalmente, manifestada por meio de simbolismos sociais (LE BRETON, 2002). Com isso, precisamos de um corpo que seja produtor de sentidos e significados nas relações sociais (GRANDO, 2004), que relacione a identidade coletiva à individual e vice-versa.

Por fim, assumi, enquanto professora de dança, que seria necessário resgatar minha experiência, aprofundar conhecimentos nas culturas quilombolas, indígenas e portuguesas, ressignificar as danças da escola, divulgar as danças da identidade brasileira nos meios possíveis da minha profissão acadêmica.

Enquanto na Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO de São Gonçalo, no Rio de Janeiro, eu conseguia mobilizar todos os alunos da turma, em torno de 60 alunos entre 18 a 67 anos, para práticas rítmicas; na Estácio do Rio de Janeiro, eu conseguia mobilizar metade dos alunos (30 alunos não frequentavam as aulas) com média de 20 anos, para práticas rítmicas; na UNIVERSO de Juiz de fora, eu conseguia mobilizar todos os 75 alunos, com idade de 25 a 45 anos, para práticas parafolclóricas¹⁵; na Faculdade Governador Ozanam Coelho – FAGOC de Ubá, eu conseguia mobilizar os 10 alunos de cada turma para quaisquer atividades. Uma característica me chamava atenção, nenhum aluno, de todos esses relatados, conhecia a história das danças que eu trabalhava e, a partir das pesquisas, ensaios e apresentações, interessavam-se em continuar aprofundando seus conhecimentos.

Já estimulada a trabalhar com o ensino fundamental e médio, prestei concurso para a Educação Física no Colégio de Aplicação João XXIII – Cap. Aqui, percebi o quanto o trabalho da minha vida poderia colaborar com o currículo da Educação Física escolar. Nesta escola, que recebe alunos por sorteio público, entendi o quanto a seleção dos conteúdos geraria oportunidade de debates em torno da justiça social, democracia e solidariedade que devem dirigir o trabalho pedagógico de um professor. Entretanto, a organização das atividades, as adaptações linguísticas e as avaliações dos pares e dos pais sobre as minhas propostas percorreram caminhos pouco desejados, já que meu papel, na qualidade de educadora, muitas vezes, foi mal interpretado.

A cultura da dádiva (MARTINS, 2005) era um mistério para os pares em 2005. Demorei para entender como se davam as obrigações de dar, receber e retribuir

¹⁵ Um tipo de folclore que vem conquistando jovens, exatamente porque as vivências são mais ágeis, acompanhando o ritmo acelerado da vida moderna (ÁGUAS, 2012).

saberes neste lugar específico. O problema teórico consistia em não entender que as interações humanas ocorreriam nas sociedades em geral, porquanto essas obrigações comportam o livre exercício, característico de doadores, donatários e retribuidores e poderiam se apresentar de três formas: 1) elementar, na qual doar, receber e retribuir são obrigações sucessivas cujo exercício constitui ou reproduz um grupo onde antes não havia interações ou, se houvesse, seria apenas violência; 2) agonística, na qual as obrigações de dar, receber e retribuir se intensificam ao ponto de se tornarem generosidades competitivas para retribuir; 3) ou modernas, na qual as obrigações são parecidas com as anteriores, porém as pessoas competem para serem retribuídas.

Como nossa escola é uma unidade acadêmica da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF e, por isso, precisa aplicar novas metodologias na educação básica, encontrei um espaço para acrescentar aos tradicionais esportes, jogos, lutas e ginásticas, a evolução da dança em todos os segmentos em que eu trabalhasse. Foram acertos e erros até me fixar nos nonos anos com os fundamentos da dança e nos terceiros anos do ensino médio com as danças folclóricas, escrevendo projetos de ensino, pesquisa e extensão durante as atividades.

Ainda nos primeiros anos de trabalho, escrevi um projeto de intercâmbio com a Universidade Nacional de Córdoba – UNC. Não obtive sucesso naquele momento, mas, na fase da diversificação da docência (HUBERMAN, 1995), com oito anos na carreira docente, apoiei um contrato muito parecido com aquele, com uma escola dinamarquesa. Esta foi uma oportunidade de valorizar nossas danças brasileiras para os alunos que levariam conhecimentos do Brasil para seu país, bem como evidenciaria a riqueza da nossa cultura, algo nem sempre reconhecido por nossos alunos.

Nesse período, conheci o Grupo Macauã e, juntos, construímos muitos eventos gratuitos que ampliavam a experiência dos alunos para seus familiares. Fizemos muitas apresentações e um dos melhores trabalhos foi realizado junto aos alunos da Educação de Jovens e Adultos – EJA, quando eu estava orientando os bolsistas que atuavam neste segmento. As dificuldades de tempo para coordenar o trabalho com o doutorado e tantas comissões na escola, me fizeram sair dos treinos das danças, o que sinto que deve ser corrigido em breve.

Além das visitas de fora do país, recebemos alunos de diferentes cidades do Brasil, alguns indígenas, os Fulni-ôs, e quilombolas da Zona da Mata, região onde

moramos. Nessas oportunidades, realizamos oficinas que integravam as realidades dos alunos, discutindo a importância do respeito à diversidade por meio das semelhanças e não das diferenças entre os grupos. Para exemplificar, em 2016, os alunos brasileiros estavam envergonhados ao apresentar o Cavalo Piancó (dança típica do estado do Piauí) para alunos dinamarqueses. Quando eu resgatei uma ciranda dinamarquesa, desconhecida dos seus conterrâneos e com movimentos repetitivos e infantilizados (segundo os alunos do exterior), os alunos de nossa escola se orgulharam de fazer parte de um país em que se dança para contar histórias de um cotidiano duro de trabalho, para a maioria dos brasileiros. Com isso, percebe-se que a cultura permitiu a regulação dos comportamentos e expressou os significados que lhes foram dados e devem ser salvaguardados.

A literatura educacional mostra sucessivos fracassos a que tem sido exposta a educação brasileira e isso pode estar relacionado à falta de sentido nos conteúdos trabalhados. Inúmeras tentativas são realizadas para melhorar o nível dos processos de ensino e de aprendizagem sem que, no entanto, resultados satisfatórios sejam atingidos tanto no ensino público quanto no privado. Há uma formação insatisfatória dos profissionais da educação; uma desvalorização da profissão de professor; pouco investimento em programas de educação continuada; e ainda o papel do espaço legitimador dos valores sociais desempenhado pela escola. Em relação a este último ponto, a educação escolar pode vir a transmitir e/ou reforçar padrões de comportamentos culturalmente estereotipados, reproduzindo desigualdade como se fossem simples diferenças entre tais valores.

Durante anos da História do Brasil, os diferentes grupos sociais faziam protestos e lutavam contra todo tipo de discriminação. No entanto, na educação, a questão étnica e racial¹⁶ acabava silenciada. Tentando superar essa mazela, as aulas que desenvolvemos no Cap apresentam um potencial educativo para discutir diferentes questões da diversidade e pluralidade cultural indicados nas leis

¹⁶ Segundo Arruti (1997), o conceito de etnicidade proposto por Barth (2000) se distancia do reconhecimento de semelhanças previamente dadas, inscritas naturalmente nos corpos e nos costumes e cuja explicação estaria no passado, configurando-se como uma atitude positiva e propositiva através da qual seriam produzidas demandas e um projeto político comum, cuja vinculação e razão de ser está no futuro. Nesse sentido, etnicidade se enquadra na análise da formação dos grupos de identidades, em luta pelo reconhecimento moral ou pela redistribuição de recursos (MAROUN, 2013).

brasileiras: 9.394/96¹⁷, 10.639/03¹⁸ e 11.645/08¹⁹; decretos 5.051/04²⁰ e 6.040/07²¹; resolução n. 8/12²², bem como polemizar outros decretos que tiram os direitos do povo brasileiro: 4887/03²³ e 8865/16²⁴; lei n. 13.341/16²⁵; PECs 241/16²⁶ e PEC 55/16²⁷; dentre tantos outros (RODRIGUES, 2017).

Nesse sentido, o Dia Internacional do Folclore, comemorado em 22 de agosto desde a última constituição de 1988, fomenta reflexões, por dentro da realidade indígena e quilombola, como diz o líder ambientalista Krenak: “teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500 e, pelos índios na década de 1970 e 1980, pois descobriram que, apesar de serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar. Vão ter que conquistar espaço dia a dia” (COHN, 2015, p. 249).

Sendo a escola um espaço de fronteira que, segundo Tassinari (1992 *apud* ALENCAR, 2014, p. 82), pode ser entendida como um ambiente de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaço de incompreensões e de redefinição identitária dos grupos envolvidos no processo de educação, o produto cultural dos seres humanos envolvidos no processo, precisa de transformações no decorrer do tempo para conhecer, reconhecer, respeitar e admirar as sociedades antes de traduzi-las em conhecimentos sistematizados.

As sociedades modernas se diferenciam e deveríamos compreender como os quilombolas, indígenas, portugueses se relacionam dentro e fora de seus contextos para analisar as obrigações da dívida do passado e do presente, para ver o que

¹⁷ Legislação que regulamenta o sistema educacional (público ou privado) do Brasil (da educação básica ao ensino superior).

¹⁸ Legislação que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio.

¹⁹ Altera a lei anterior e acrescenta o ensino da cultura indígena em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio.

²⁰ Decreta a garantia da educação diferenciada às populações étnicas.

²¹ Decreta a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, apontando para o reconhecimento, respeito e a valorização da sua diversidade cultural e socioambiental.

²² Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

²³ Conferiu ao extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

²⁴ Transferiu as competências da Reforma Agrária do INCRA (inclusive a demarcação de terras quilombolas) para a Casa Civil da Presidência da República.

²⁵ Extingue o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e Direitos Humanos (MMIRDH), passando a atuar como secretaria do Ministério dos Direitos Humanos (criado pela Medida Provisória 768, de 2 de fevereiro de 2017).

²⁶ Determina o novo regime fiscal e limite de gastos públicos.

²⁷ Determina o teto de gastos públicos.

seria interessante ser aprendido com eles para trabalhar no futuro da escola. Como lembra Geertz (1989), não é a cultura que define o homem como espécie, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles raramente se tornam; de tal forma que, para tornar-se humano, cada corpo é individualizado por padrões culturais de significados que o orientam nas relações com outros humanos. Relações pelas quais vai se apropriando desses padrões e com os quais os recria coletivamente a partir das escolhas guiadas por sua sensibilidade.

Em 2005, no bairro Bela Aurora, em Juiz de Fora, pleiteei um projeto junto à Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage – Funalfa e, com isso, consegui recursos para construir um prédio de dois andares com salas de ginástica, de dança, de capoeira, de computação, de reforço escolar, alfabetização de adultos, de corte e costura dentre tantos cursos que a comunidade ofereceu trocando experiências. Após 10 anos de projeto, os 1500 alunos do Centro de Capoeira Abolição, aproveitaram as oportunidades e formaram líderes comunitários que não precisavam mais da minha presença diária. Vários alunos do projeto ingressaram na universidade pública e hoje atuam em diferentes frentes de formação, sendo a dança tradicional a aliada preferida das rodas de capoeira.

Por meio das pesquisas do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PROBIC e Probic-Jr, Extensão interface com pesquisa, fui fazendo parcerias com diferentes órgãos na cidade, com diferentes líderes de associações de cultura popular, deixando para o Cap um livro sobre a didática de fatos folclóricos, incluindo a dança, no primeiro segmento do Ensino fundamental. A obra foi distribuída para todas as bibliotecas de escolas públicas (apoio da direção anterior do Cap) e, após tal divulgação, muitas visitas foram organizadas até iniciarmos o projeto “Oficinas de danças tradicionais na escola”, junto aos professores do município, e o projeto de “Danças Tradicionais da escola: a construção da identidade brasileira por meio da discussão da diversidade”, junto aos professores de minha unidade e da Faculdade de Educação da UFJF.

Atualmente, convivendo com beneficiários quilombolas da Colônia do Paiol e indígenas guarani de Araponga no Brasil, além dos portugueses de Areosa durante as festas de verão em Portugal, procurei professoras renomadas em meu país e fora dele para dialogar sobre memória, sujeito, corpo, cultura e práticas sociais; temas que orientam as minhas produções nas associações de profissionais da Educação.

As sociedades humanas vivas estão longe de ser da mesma natureza e estar no mesmo estágio de evolução (LOPES, 2017). Por isso, o estudo na nação brasileira ou na nação portuguesa nos faz entender que nação é a sociedade moderna, cujos membros se individualizam ao se integrarem sem segregações, uma sociedade autocentrada por seus membros, os quais têm suas relações sociais intermediadas pelo centro político que a constituem.

Para tanto, arrisco dizer que teremos diferentes tipos de centros políticos nesta pesquisa: sociedades amorfas quilombolas, integradas a um centro político extrínseco que as disciplina; sociedades tribais indígenas, com clãs integrados a um mais abrangente, não confluentes a um centro político; nação portuguesa, integradas a um centro político intrínseco por cidadãos (MARTINS, 2005). Assim, o estudo nos territórios de pesquisa não transcorrerá em uma integração entre seus membros, mas com fronteiras definidas, relativa unidade moral, mental e cultural de seus habitantes, já que aderem conscientemente ao estado e à suas leis de acordo com suas vontades.

Sem intenção de comparar culturas, quero verificar como a dança tradicional aparece para os indivíduos em um determinado tempo e espaço, que foi este da licença capacitação para pleitear a classe titular, último plano da carreira do professor universitário. A partir dessas concepções, defino as problematizações do trabalho: Quais são os valores, sentidos e significados das danças em uma colônia quilombola, uma aldeia indígena e uma comunidade portuguesa? Como esses valores, sentidos e significados tradicionais são vinculados à sua prática de vida atual? De que forma a cultura não local se relaciona com estes grupos? De que forma eles influenciam a vida dos que não fazem parte de sua cultura?

As respostas para estas questões permitirão a construção de uma tese que possibilitará dar continuidade do levantamento das danças tradicionais que devemos trabalhar na escola, organização de planos de aula para o Ensino Fundamental, Médio e EJA, divulgação das culturas para a comunidade local por meio de cursos e para comunidade acadêmica através da publicação de artigos.

O principal limite deste trabalho está na falta de oportunidade de estar mais tempo com as pessoas, por isso minhas interpretações dependerem de teses e trabalhos de outros acadêmicos sobre arte, lazer, trabalho, território, família, doença, cura, para além daquilo que fora presenciado e dialogado sobre dança. Como lembra Santos (2002), explicar termos seria voltar a inseri-los no magma regulatório

da modernidade hegemônica, por isso qualquer argumentação em torno de tais assuntos é incessante e inacabada. Além dos limites da falta de tempo *in loco* e da razão científica, reconheço os limites de tradução intercultural, pois ainda sou filha da gramática colonial, sem dominar o dialeto dos quilombolas, a língua guarani e o português de Portugal.

2 METODOLOGIA

Desde 2017, a partir das experiências relatadas anteriormente, dos desafios da política institucional atual, das leituras e discussões do Grupo de Estudo e Pesquisa *Práticas escolares e Educação Física*, das participações em eventos científicos dentro e fora do país, pensei em desenvolver uma pesquisa nas comunidades que tivessem histórias próprias, completamente distantes dos livros didáticos que circulavam na escola.

Um desses eventos aconteceu em setembro de 2017, durante a Semana de Humanas do Cap, na qual tive o prazer de conhecer a líder quilombola Zezé, que também trabalha como professora no quilombo. Lembro-me que fiquei encantada com suas danças e cantos frente aos alunos do Ensino Médio. Ao término da sua apresentação, fui ao seu encontro para anotar seus contatos, com intenção de realizar um estudo etnográfico²⁸ em sua colônia.

Por meio das pessoas presentes neste evento, descobri que a professora costumava receber o grupo de extensão do professor doutor Leonardo de Oliveira Carneiro da UFJF, e que a próxima visita seria em outubro do mesmo ano. Na data determinada, acompanhei o trabalho de conscientização de Zezé com suas companheiras na escola rural onde trabalha até hoje. Ao término do evento, dispus-me a organizar uma oficina de dança afrodescendente em uma próxima oportunidade.

Por e-mail, foi possível enviar o projeto de pesquisa aprovado em Comitê de Ética²⁹ na UFJF recebendo, em seguida, autorização para trabalhar com esta líder em janeiro de 2018. A parte de apreciação do projeto e construção coletiva do que seria abordado (estranhamento dos acontecimentos no campo, como indica Fonseca, 1999) foi começando a se concretizar, pois as 250 famílias remanescentes do quilombo³⁰ da Colônia do Paiol, de faixa etária entre 12 a 90 anos, residentes ou

²⁸ Esse tipo de pesquisa se sustenta nos referenciais da Antropologia Social, mais especificamente na Etnografia (MAUSS, 1993; FONSECA, 1999). Para esses autores, o método etnográfico só enriquece a intervenção educativa quando há diálogo entre o agente e seu interlocutor. Sobre esta reflexão, somente depois da imersão é que os líderes das aldeias assinam os Termos de consentimento livre e esclarecido, cabíveis segundo o Comitê de ética da Universidade Federal de Juiz de Fora e segundo o Conselho Nacional de Ética em Pesquisa em Brasília.

²⁹ Projeto número 92489918.7.0000.5147.

³⁰ Entendo quilombo como “grupos ou famílias negras organizados em torno de um ‘território-memória’, de um estilo de vida e de um projeto de auto reprodução, que definiria um espaço de alteridade, uma territorialidade negra, que não é apenas fundiária e agrária” (ARRUTI, 2006, p. 118).

não das aldeias onde funcionava a Associação Quilombola Colônia do Paiol – AQUIPAOL³¹, ficaram interessadas em meu trabalho. A comunidade da colônia, reconhecida em 2005 pela Fundação Cultural Palmares como remanescente quilombola³², vem buscando valorizar sua cultura e identidade, por intermédio de ações coletivas, especialmente, pelos líderes, moradoras da comunidade que buscam o reconhecimento de seu patrimônio material e imaterial na Prefeitura de Bias Fortes.

No domingo, 21 de janeiro de 2018, com apoio guiado de um ex-pesquisador da Associação, Guilherme Goretti Rodrigues, chegamos até a localidade, cuja vista panorâmica pode ser vista na imagem 2, a seguir. Ao conhecer a quadra da escola e a igreja católica, percebi que alguns espaços estavam abandonados e outros em reforma. No centro da comunidade, percebemos que as pessoas não estavam disponíveis, pois as mulheres que tinham chegado de uma festa religiosa, ainda na madrugada, estavam dormindo. As crianças com surto de conjuntivite³³ estavam meio tristonhas, perambulando pelas ruas. Ao conversar sobre a possibilidade de dançar na igreja, as crianças nos acompanharam. De acordo com a proposta, conversamos sobre sentimentos e movimentos despertados pelo batuque e pelo tambor de uma dança tribal africana; sobre diferentes rituais de casamento da realeza africana por meio da rebita; sobre violência doméstica por meio da letra de um mineiro-pau. No final desta atividade, algumas crianças ficaram surpresas com as histórias que contei, confirmando que estudariam história africana antes de um novo encontro.

Zezé abriu sua casa para liberar meu acesso aos documentos da associação. Quase 90% do material estava mofado, totalmente destruído, o que me preocupou

³¹ A Colônia do Paiol vive hoje um processo de reorganização interna, no qual há planos concretos de construção da sede comunitária e implantação de projetos de geração de renda e sustentabilidade econômica. No campo simbólico, o interesse pelas heranças africanas somou-se às tradições já existentes, gerando fenômenos de reapropriação que seguem paralelos à ascensão da identidade quilombola.

³² A tese de Silva (2005) contribui no resgate da história da comunidade, sendo fundamental para o reconhecimento da Colônia do Paiol enquanto quilombo. De acordo com o Decreto 4.887/03, consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

³³ Segundo pesquisa realizada a pedido de Leonardo Carneiro em 2016, acadêmicos de medicina da UFJF identificaram coliformes fecais na água. Tal realidade pode se dar porque as nascentes dos rios estão dentro das fazendas ao entorno da colônia, o que não desperta muito cuidado dos vizinhos.

imensamente, sugerindo recuperar o que fosse possível para lhe enviar, o mais rápido que pudesse. Dois meses depois, enviei-lhe um material por e-mail.

Imagem 2 – Colônia do Paiol, em Bias Fortes



Fonte: Google Maps (2019)

Durante o almoço³⁴, percebemos a fartura de vegetais, legumes e carnes. Dona Nivalda, nossa anfitriã, fez comentários cotidianos, sinalizando que vinha se preocupando com o uso de drogas³⁵ e roubos causados pelos jovens da região. Na viagem, dando carona para Zezé, o assunto foi retomado e uma saída, segundo a professora, seria melhorar a educação, contudo havia uma preocupação, uma vez que com tantos documentos criados a partir das novas regras³⁶ da Secretaria de Educação, não teria como escrever um projeto de mestrado que valorizasse um projeto político-pedagógico (PPP) que transformasse a escola rural em quilombola, em certo espaço de tempo.

³⁴ Pagamos R\$ 30,00 pelas duas refeições, como acordado com professores da universidade.

³⁵ Uma jovem da colônia, durante nossa coleta de dados para o diário de campo, mostrou preocupação com este tema, fazendo relação à atual constituição das famílias locais: “Se eu achar um serviço fora, os pais olham meu filho pra mim! Eles não obrigam a gente a levar nosso filho. Se eles abandonarem a gente, é certo que usaremos drogas. A maioria dos rapazes cai nesse mundo e aí a gente não consegue manter um relacionamento até a idade natural para casar”.

³⁶ Por outro lado, a Secretária de Educação reconhece que a escola está mais forte, bem estruturada e comenta, em entrevista dentro do seu gabinete: “A colônia é uma comunidade com uma das melhores escolas que a gente tem, hoje mesmo, eu tive na Feira de Ciências e voltei encantada”.

Para além das entrevistas, fotos e vídeos que seriam providenciados, decidimos que o diário de campo³⁷ conversaria com trabalhos e artigos acadêmicos voltados para as questões que seriam presenciadas. Elencamos: D'Owyer (2002), Munanga (2005), Silva (2005), Theodoro (2008), Águas (2012), Maroun (2013) e Rodrigues (2017) para conseguir descrever os momentos com quilombolas.

Era chegada a hora³⁸ de definir os integrantes que corroborariam com a pesquisa. Dentre os residentes no local, os líderes da associação: Nivalda de Fatima Pereira (tia Nivalda³⁹), Maria José Franco (Zezé⁴⁰) e Paulino Paulo Marinho (tio Paulo⁴¹); o político Danizete Franco (Dodô⁴²); jovens (meninos e meninas) que vivem na colônia⁴³, bem como Laís Franco (Lalá) que vive fora⁴⁴; a Marcília Viviane de Oliveira Ramos⁴⁵ e um transeunte da cidade⁴⁶ seriam importantíssimos na compreensão do cotidiano quilombola. Agendei as entrevistas⁴⁷ e retornamos à comunidade durante a intervenção de outro projeto do qual fazemos parte: “O Ensinar e o aprender de uma escola rural”, coordenado pela Carolina Bezerra-Perez do Cap, em novembro de 2018.

Em agosto de 2017, durante o IX Encontro Pesquisa em Educação Ambiental da UFJF, tive o prazer de conhecer o ambientalista Krenak. Lembro-me que fiquei encantada com suas reflexões e empoderamentos frente aos pesquisadores que trabalham comigo na instituição. Ao término da palestra, fui ao seu encontro para receber um autógrafo de seu livro e combinar uma visita em sua aldeia. No lugar de uma simples assinatura, ele fez uma ponte entre dois mundos e disse que eu

³⁷ Todas as falas reportadas, ao longo desta tese, são oriundas do diário de campo, elaborado durante as minhas visitas.

³⁸ Vale frisar que, em agosto de 2019, participei do 15º Feijão com Ogum, organizado pelo SICOOP de Juiz de Fora, bem como do V Seminário Corpo e Cultura do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte em Salvador. Nas oportunidades, estive em mesas que debatiam a interculturalidade crítica nas aulas de Educação Física: corpos em festa. Já no I Seminário Quilombola na UFRRJ, realizado em setembro, em Nova Iguaçu, estive falando sobre o Maculelê nas festas religiosas da Colônia, trabalho construído à quatro mãos, junto com a Zezé.

³⁹ Vice-presidente da Associação quilombola da Colônia do Paiol, tem 58 anos, dona de casa.

⁴⁰ Tesoureira da Associação, tem 47 anos, professora da única escola da colônia.

⁴¹ Presidente da Associação e coordenador cultural da Congada, tem 86 anos, está aposentado.

⁴² Membro da Associação, tem 46 anos, vereador em Bias Fortes.

⁴³ Adolescentes de ambos os sexos, com média de 15 anos, solteiros, estudantes do Ensino Médio na cidade de Bias Fortes e que dançam congada e maculelê nas festividades da região.

⁴⁴ Membro da Associação, tem 26 anos, técnica em computação, mas trabalha em outra área para se manter na cidade.

⁴⁵ Secretária de Educação de Bias Fortes, tem 48 anos, professora de Biologia.

⁴⁶ Jovem de 25 anos.

⁴⁷ Tenho consciência de que houve limitações linguísticas para perguntar e/ou registrar as falas, porém acredito ter sido cuidadosa com os sentidos a partir do momento em que perguntava se estava entendendo bem o que queriam dizer.

entenderia tal desenho em breve. Apenas em 14 de julho de 2018, visitei a aldeia, não encontrando o cacique Tito, por estar militando contra Vale⁴⁸. Foi um longo trajeto, possível apenas por conta de um menino de 15 anos da comunidade de Resplendor que se aventurou comigo pela estrada. Na viagem, foi enfático em declarar que eu só faria pesquisa com os Krenaks após aprender a língua.

Fui recebida por mulheres (Viviane, a esposa, Ioná e Taynara, as filhas, e duas crianças, Krenap, o filho, e Iarrá, a neta). Levei um bolo e chamou-me atenção a receptividade de todos, oferecendo-me um café maravilhoso. As crianças cantaram e tocaram instrumentos em um ritual com objetivo de fazer eu me apaixonar por elas. Tal sentimento ocorreu rapidamente, mas em contatos posteriores, percebi que eles estavam com suas almas muito adoecidas por conta da catástrofe de Mariana. Tay comentou que eu poderia aprender a língua e que me ensinaria na próxima oportunidade, mas para que eu entendesse aquele luto, não seria breve. Como dito, eles me procuraram somente em janeiro de 2019, após eu estar em campo com os guarani de Araponga.

No final de outubro de 2018, participei do V Seminário Indígena da UFRRJ, em Seropédica, durante o qual tive a oportunidade de conhecer Algemiro da Silva Karai Mirim e Aline Pachamama Puri. Foi a primeira vez que escutei, de indígenas, o conceito de pertencimento como sendo algo importante para o caminho da identidade, porém não sendo sinônimo desta. O cruzamento de vários pertencimentos fixos (idade, características físicas, profissão etc.) faz as pessoas identificarem seus simbolismos⁴⁹ e lutarem por suas identidades étnicas.

Percebendo que muitos indígenas guarani participaram do evento, resolvi me aproximar das crianças⁵⁰. Elas levaram suas produções em forma de livros, utensílios de casa e colares para serem vendidos. Além disso, divulgaram eventos que ocorreriam, nos próximos meses, em suas aldeias, o que me levou ao contato do vice cacique, Nino, da aldeia guarani de Araponga, próxima a Paraty, cuja

⁴⁸ Responsável pelo rompimento da barragem de Mariana em 2015 e que causou a morte do Rio Doce e, por consequência, a morte dos peixes dos Krenaks.

⁴⁹ Conjunto de convenções que definem os objetos, palavras, gestos e são resultantes das articulações de significantes geradas pelas pessoas na relação com os signos que são expostas (LACAN, 1998).

⁵⁰ Lembro-me que elas olhavam meu suco, mas não aceitavam tomar um gole. Somente depois que eu dei os sucos às suas mães é que o aceitaram, bem como me convidaram para brincar de galinha, cachorro e gato. Nestes momentos, foi possível perceber que as filosofias de vida eram diferentes, com desigualdade de acesso aos alimentos, pois eles tinham o dinheiro para as principais refeições, mas não podiam fugir a isso.

localidade apresentamos na Imagem 3, a seguir. Segundo este indígena, lá eu conseguiria me aproximar rapidamente das danças em uma festa que teria a participação de todas as aldeias guaranis da região. No final de janeiro de 2019, participei dos preparativos da Festa do milho⁵¹, junto à bolsista de Comunicação de minha unidade, Paula Pires.

Imagem 3 – Demarcação das terras da Aldeia de Araponga, em Paraty



Fonte: Google Maps (2019)

A organização da mala foi difícil, pois não tinha lido teses ou assistido filmes sobre os guarani. Sabia, por meio de uma página de *Facebook*, porém desativada, que eles tinham apoio da FUNAI/RJ e do Museu Forte Defensor Perpétuo de Paraty. Não sabia o que nos aguardava, nem esperava difícil acesso até chegar ao local. No sopé do Morro da Forquilha, no Parque Nacional da Serra da Bocaina em Paraty, fomos recebidos com afeto e expectativas. Aos poucos, percebi que o vice cacique Nino não dominava a escrita em português, mas era familiarizado com exploradores de sua cultura que não retornavam à aldeia para falar de seus projetos, conquistas ou quaisquer reconhecimentos à comunidade.

Mostrando que me via como uma parceira, o cacique apresentou-me o pequeno acervo cultural e bibliográfico que ficava em um armário de sua casa. Após

⁵¹ Uma das tradicionais festas de colheita celebradas pelos *guarani Mbyá*. Comemoradas em janeiro e julho, a festa do milho reza bons tempos para futuros plantios e também mantém viva as tradições culturais alimentares milenares do povo *guarani Mbyá*.

perceber que não havia registros de imagem parada e em movimento em arquivos especiais, comentou que esses documentos estavam espalhados em sites de órgãos governamentais, algo que não encontrei, mesmo pedindo para as lideranças cabíveis. Elencamos, para dialogar com as entrevistas, fotos, vídeos e anotações do diário de campo, os seguintes trabalhos e artigos acadêmicos: Montardo (2002), Pissolato (2007), Grando (2004), Ribeiro (2009), Baptista (2011), Testa (2014), Alencar (2014) e Teao (2015).

Em tempo definido pelos indígenas, das 40 pessoas, de faixa etária entre 12 a 98 anos, definimos os integrantes que corroborariam com a pesquisa; os líderes da aldeia: Nino Benite da Silva⁵², Luiza Jaxuka Benite de Souza⁵³, Marciana Para Mirim Benite de Oliveira⁵⁴, Augustinho Karai da Silva⁵⁵; Denilso da Silva⁵⁶, jovens (meninos e meninas) que vivem na aldeia⁵⁷, bem como Eliza da Silva Martins⁵⁸ que vive fora dali; Cristino Cabreira Machado⁵⁹ e um transeunte da cidade⁶⁰.

Paralelamente, imergia-me em outro contexto cultural desde dezembro de 2017, quando aguardava o retorno dos amigos brasileiros que viviam em Portugal sob comunidades tradicionais. Era do meu conhecimento a produção de teses interessantes nas instituições portuguesas e desejava frequentar os laboratórios que estudavam a antropologia do corpo, memória, cultura, territórios nas universidades de Lisboa, Coimbra, Porto e Braga. Lembro-me que fiquei encantada com as experiências de pesquisadores brasileiros nas terras portuguesas e que, em diversos momentos, remetia-me a um passado recente e familiar quando dançava no CTG e, ao mesmo tempo, um passado longínquo daqueles contados nas aulas de história.

Com frequência, lia sobre culturas populares ao invés de tradicionais. Para Águas (2012), o que é essencial nessa definição são as relações antagônicas entre esta e a cultura dominante, o que remete aos conflitos entre cultura e hegemonia. O que interessa não é a autenticidade de uma totalidade orgânica da cultura popular,

⁵² Vice cacique da aldeia Araponga, com 47 anos, milita nacionalmente pelos direitos indígenas.

⁵³ Esposa de Nino, tem 38 anos, é assistente de saúde da aldeia.

⁵⁴ Esposa de Augustinho, tem 87 anos, é pajé da aldeia.

⁵⁵ Cacique da aldeia, tem 98 anos, milita nacionalmente pelos direitos indígenas.

⁵⁶ Indígena guarani, tem 38 anos, é professor.

⁵⁷ Adolescentes de ambos os sexos, com média de 17 anos, casados e com filhos, que não estão estudando em Paraty, mas tem a função social de cantar e tocar no coral que representa os Mbyá.

⁵⁸ Adolescente, neta do cacique, tem 17 anos, solteira e estuda no Ensino Médio na cidade de Paraty.

⁵⁹ Coordenador Técnico da FUNAI, tem 52 anos, milita pelos indígenas na região.

⁶⁰ Comerciante de 45 anos.

mas o jogo das relações que pode assumir variadas formas: incorporação, distorção, negociação, recuperação, oposição de valores. Como estava interessada na estética da cultura portuguesa, concordava com Hall (1998, p. 449 *apud* Águas, 2012, p. 46) quanto à condenação de qualquer tentativa de criação de uma estética popular universal, baseada no momento originário das formas e práticas culturais, como também quanto à ideia de tradição resumida à noção imóvel e a-histórica de seus elementos.

Os portugueses eram alegres e colonizadores, o que exigia reflexão sobre meus valores quando em presença de pessoas de identidade europeia. O etnocentrismo⁶¹ estabelece uma hierarquia étnico-racial, que organiza as relações sociais, políticas e culturais do mundo a partir do homem ocidental, branco, cristão, heterossexual e bem sucedido financeiramente. Essa concepção epistemológica legitimou o empreendimento colonial e se articulou em torno de três mitos fundamentais representados em três épocas: 1) de 1492 ao final do século XVIII – sendo os *outros inimigos* de Deus e pertencentes à *animalidade*, nada como evangelizar; 2) entre os séculos XIX e XX – sendo os *outros selvagens* e sem alma, nada como civilizar a partir do modelo político do Estado-nação⁶² baseado em uma visão cristã-ocidental; 3) durante grande parte do século XX – sendo os *outros subdesenvolvidos* por conta de diferentes tipos de pobreza, nada como desenvolvê-los e integrá-los à modernidade capitalista (MARÍN, 2017, *itálicos meus*). O movimento eurocêntrico⁶³ desencadeia a globalização neoliberal⁶⁴, propondo libertar as barreiras fiscais e tarifárias, abrir mercados e facilitar a circulação de mercadorias e o desenvolvimento do comércio, em nível global, sem aval dos povos que habitam territórios distantes da maioria branca brasileira.

⁶¹ Identidade coletiva que representa a Europa frente aos povos indígenas desde o período colonial.

⁶² O Estado-nação é articulado a partir de uma língua e cultura oficiais dominantes, em que há imposição ideológica de lógicas epistemológicas, culturais e linguísticas. A única opção é a assimilação dos subordinados ao novo Estado, conforme vem acontecendo com a América Latina desde o século XIX. Enquanto o Estado é a pessoa jurídica que representa uma sociedade que vive num determinado território; Nação é o agrupamento humano, cujos membros, fixados em um território, são ligados por laços históricos, culturais, econômicos e linguísticos. Se a nação une pessoas e gera uma identidade e o Estado coordena tal sociedade desde que tenham as mesmas características, se você não tem a identidade de colonizador, você passa a não fazer parte da sociedade e deixa de ser cuidado pelo Estado. A exploração de poder, saber e ser, através do controle de diferentes estruturas, definiu a subjetividade e o conhecimento que seria perpetuado no solo brasileiro.

⁶³ Centralizado na interpretação de mundo segundo os valores europeus.

⁶⁴ A lógica neoliberal faz o mercado ser gestor e regulador da sociedade em detrimento das funções e do poder político dos estados da nação (MARÍN, 2017).

Neste exercício de aprender para além de criticar, muitos grupos de dança foram lembrados, mas nenhum parecia ser ideal para o propósito desta pesquisa. Alguns eram grupos de competição, outros de palestras em escolas, outros haviam abandonado a dança em prol dos cantos. Nesse processo, em janeiro de 2018, li a tese “É uma dança portuguesa, com certeza? um estudo sobre formas de pertencimentos, processos de criação e influências da Dança Portuguesa do Maranhão” da Profa. Tânia Cristina Costa Ribeiro. Lembro que, no primeiro capítulo, percebi que todos os passos poderiam me ajudar. Por meio desta professora entendi o funcionamento da Federação do Folclore Português – FFP, bem como o processo de cadastramento dos grupos nessa instituição.

Após um longo período, desde o primeiro contato, recebi uma resposta desafiadora do seu presidente, questionando se as danças tradicionais portuguesas poderiam ser comparadas às danças indígenas no Brasil. Naquele momento, percebi que não tínhamos a mesma língua, nem estávamos falando das mesmas bases etimológicas para as expressões *danças* e *tradicionais*. Depois de esperar para me manifestar novamente, tive o cuidado de explicar que não desejava comparar manifestações, mas entendê-las neste momento histórico. Desta vez, o presidente comentou a existência dos grupos Vianna do Castelo e de Vila Verde, as duas na região do Minho.

Em junho de 2018, garimpei contatos na *internet* e, então, enviei e-mail para as prefeituras locais, com o projeto de pesquisa aprovado em Comitê de Ética anexado, e para os grupos mencionados acima. As dificuldades de comunicação foram enormes, mas sabia que valeria a pena o investimento. Em novembro de 2018, soube que as lideranças estavam passando por eleições e, possivelmente, deveria reiniciar todo o processo a partir de janeiro de 2019. Após as parcerias com os professores das universidades portuguesas, Universidade de Lisboa – UL, Universidade de Coimbra – UC, Universidade do Porto – UP, Universidade do Minho – UM, decidi definir o grupo quando estivesse em solo português, em junho do corrente ano.

Ao chegar à cidade de Lisboa, fiquei encantada com o acervo cultural presente na arquitetura, alimentação, música, literatura, dança. Esta sensação se repetiu em Coimbra, Porto e Braga. Após os encontros acadêmicos, recorria aos trabalhos locais sobre as danças tradicionais e fui acompanhada pelos alunos de doutorado dos professores que me recebiam. Por meio do professor de Ciências

Sociais, Dr. Luís Manuel Cunha, da UM – Campus de Braga e seu orientando, José Lima Parente, foi possível o encontro frutífero com Alberto Pimenta Gomes Rego, presidente do Grupo Etnográfico de Areosa – GEA, um dos grupos folclóricos da região de Viana do Castelo.

No primeiro dia de visita, conheci o acervo da FFP, momento em que elenquei algumas obras para dialogar com as entrevistas e anotações do diário de campo: Queiroz e Ortigão (1882), Carvalho (2003), Morais *et al* (2009), Silveira & Buendía (2011), Ribeiro (2016), Federação do Folclore Português (2019).

Junto aos representantes da comunidade de Areosa em Portugal, ilustrada na imagem 4, a seguir, definimos dentre os 90 integrantes do grupo, com idade entre 16 a 90 anos, quem participaria das entrevistas: os líderes da aldeia⁶⁵: Alberto Pimenta Gomes Rego⁶⁶, José Aníbal Rua da Cruz (Zéni⁶⁷), António Martins da Costa Viana⁶⁸, Flávio Jácome da Cruz⁶⁹, João Cândido Amaral Alves Lima (Joca⁷⁰), Mafalda Patrícia da Silva Rego⁷¹, Ana Rita Rodrigues Mourão, Catarina Lopes Barros, Andreia Sofia Silva Pereira⁷², Daniel Café⁷³ e um transeunte da cidade⁷⁴.

Imagem 4 – Comunidade de Areosa, em Viana do Castelo

⁶⁵ De acordo com a Mafalda, este termo significaria que a pessoa teria um cargo político na Junta da Freguesia de Areosa, na cidade de Viana do Castelo. No Brasil, usarei o termo para me referir aos homens e mulheres que mantêm o GEA em funcionamento, no cenário artístico-cultural português.

⁶⁶ Presidente do GEA, 70 anos, professor reformado.

⁶⁷ Bailarino do GEA, 55 anos, Monitor da APPACDM, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental, responsável pelas Escolas de Folclore.

⁶⁸ Desempenha funções públicas administrativas em Moçambique e em Lisboa, 82 anos, profissional reformado que se dedica à pesquisa e publicação da história local de sua terra.

⁶⁹ Vice-presidente e diretor artístico do GEA, 28 anos, realizador de cinema.

⁷⁰ Bailarino do GEA, 54 anos, professor.

⁷¹ Bailarino do GEA, 44 anos, professora.

⁷² Bailarinas do GEA, 25 anos, gestora, contabilista e tesoureira do GEA; 20 anos, estudante; e, 32 anos, contabilista, respectivamente.

⁷³ Presidente da FFP, 52 anos, professor e museólogo.

⁷⁴ Atendente de um bar da comunidade, com 26 anos.



Fonte: Google Maps (2019)

Durante os primeiros contatos, foi possível observar que as tradições de dança, canto, brincadeiras, preparo da comida e da bebida, trabalhos artesanais, pinturas corporais ou penteados, mitos⁷⁵, ritos⁷⁶ dentre outras técnicas corporais, passavam dos mais experientes para os menos experientes, independente da faixa etária. Havia trocas de saberes que permitiam aos receptores dessas informações perpetuarem, ou não, a experiência. Os valores, os sentidos e significados da tradição local incluíam os fenômenos humanos (de natureza política, econômica, religiosa, cultural, entre outros, sem nenhuma hierarquia prévia) e fenômenos sociais (a partir da geração de renda, em que a natureza dos bens produzidos não era apenas material, mas, sobretudo, simbólica) (MARTINS, 2005). Ainda segundo Martins, uma das contribuições centrais do sociólogo Mauss⁷⁷ é demonstrar que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação dessas coisas e que o simbolismo é fundamental para a vida social.

Quando um jovem dessas aldeias mostrava suas habilidades rítmicas, dançando, cantando, tocando um instrumento, ele divulgava sua cultura, afirmando-

⁷⁵ Mito é algo em que as pessoas acreditam ou não sem embasamento teórico e sem praticar nada; por exemplo, o mito da criação de *Nhanderu*.

⁷⁶ O rito é algo que elas praticam porque acreditam em algo ou alguém; por exemplo, o rito de esfumaçar a cabeça das crianças para *Nhanderu* livrá-las de doenças.

⁷⁷ Mauss acompanhou a vida de sociedades primitivas, principalmente de polinésios, nos primeiros vinte anos do século XX, publicando suas descobertas sobre as relações de troca e a origem dos contratos, em 1925.

se enquanto pessoa, e, ao mesmo tempo, dançava com novos passos, cantava em outros tons, tocava seus instrumentos de outras formas. O ser humano não é passivo, ao contrário, assume um papel ativo⁷⁸, valendo-se dos objetos e suas significações para conhecer, aprender e se desenvolver. Daí a importância de resgatar que o tradicional está relacionado a um encontro do ser com algo novo, para ele próprio, que o faz se sentir bem, independentemente de ser repetitivo para muitos de seu círculo de convivência.

Segundo Maroun (2013, p. 145), Mauss (1974) foi o primeiro pesquisador que se propôs a pensar o corpo enquanto objeto da cultura e no patamar de fato social total, tal como a religião, a linguagem, as relações de troca, os rituais de passagem, os sistemas jurídicos, dentre outros. Para a autora, ele acreditava que as ciências humanas deveriam olhar o modo pelo qual toda sociedade impõe ao indivíduo um uso rigoroso do seu corpo, pois é, por meio da transmissão de determinadas ações corporais, que a estrutura social impõe sua marca sobre os indivíduos.

Para além dessas contribuições, Mauss (2017) resgata a relação entre a etnologia⁷⁹ e a psicanálise⁸⁰, para evitar incoerências nas afirmações acima. Para o autor, os etnólogos consentiram em se debruçar sobre determinadas disciplinas corporais a fim de elucidar os mecanismos utilizados pelos grupos para modelar os indivíduos. No entanto, os etnólogos sabem que essas possibilidades são surpreendentemente variáveis de acordo com a excitabilidade de resistência de cada grupo, pois o esforço, a dor, o prazer são menos função de particularidades individuais do que critérios sancionados pela aprovação ou desaprovação coletivas. Cada técnica, cada conduta, tradicionalmente apreendida e transmitida, baseia-se em determinadas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas solidários com contextos sociológicos porque age por meio de experiências vividas. Tal tarefa seria útil para discutir os preconceitos raciais, uma vez que

⁷⁸ Os elementos da tradição podem ser rearranjados e articulados com diferentes práticas e posições sociais, tomando novos sentidos a partir da capacidade de assimilação e acomodação dos sujeitos; e, novos significados a partir da aceitação coletiva e comprovação científica da sociedade que acolhe tais sujeitos.

⁷⁹ Estudo ou ciência que estuda os fatos e documentos levantados pela etnografia no âmbito da antropologia cultural e social.

⁸⁰ Método terapêutico criado por Freud, empregado em casos de neurose e psicose, que consiste fundamentalmente na interpretação representativa de palavras, ações e produções imaginárias de um indivíduo. A partir dele, seguimos acompanhando o trabalho de Lacan (1998) e suas ideias de que o inconsciente não é apenas uma representação individual, mas um sistema de trocas com funções simbólicas do indivíduo em sociedade.

concepções racistas querem ver no homem um produto do seu corpo, enquanto entendemos que foi o homem, sempre e em toda a parte, que fez do seu corpo um produto das suas técnicas e das suas significações.

Não é natural passar costumes. Pelo contrário, as condutas individuais nunca são simbólicas por si mesmas, elas são elementos a partir dos quais se constrói um sistema simbólico, que só se consolida pela existência do coletivo. São apenas as condutas atípicas que, dissociadas e, de algum modo, abandonadas a si mesmas, permitem a ilusão de um simbolismo autônomo. Conseqüentemente, a noção de fato social está em relação direta com uma dupla articulação conceitual, o social e o individual por um lado, o físico e o psíquico por outro. Segundo Mauss (2017), interpretar o corpo enquanto fato social⁸¹ pressupõe compreender as diferentes modalidades do social (instituições políticas, econômicas, religiosas); diferentes momentos de uma história individual (nascimento, educação e participação de grupos na adolescência, casamento); e diferentes formas de expressão (desde fenômenos fisiológicos como reflexos e secreções, até categorias psíquicas (inconscientes e conscientes) que geram manifestações estéticas⁸² como danças, cânticos, músicas, ritos).

Nesse sentido, Mauss avançou as bases de um pensamento sociológico no sentido de apresentar uma crítica aos sistemas de troca⁸³ e de constituição de

⁸¹ Tudo é, em um certo sentido, perfeitamente social porque é apenas sob a forma de fato social que esses elementos de natureza tão diversa podem adquirir uma significação global e vir a ser uma totalidade. Mas o inverso é igualmente verdadeiro, pois a única garantia que podemos ter de que um fato total corresponde à realidade é a de que ele seja apreensível numa experiência concreta, isto é, em uma sociedade localizada no espaço e no tempo e em um indivíduo qualquer. Esta complementaridade entre psíquico e social não é estática, mas dinâmica. Para compreender convenientemente um fato social, é preciso apreendê-lo de fora e isso sempre é relativo.

⁸² Bayer (1995) comenta que Platão buscou entender os critérios de proporção, harmonia, e união, sem dependência da materialidade, restando ao mundo sensível apenas a imitação ou a cópia da beleza perfeita. Aristóteles buscou o contrário de seu mestre, concebeu o belo a partir da realidade sensível, deixando este de ser algo abstrato para se tornar concreto, podendo evoluir. Aristóteles dará o primeiro passo para a ruptura do belo associado à ideia de perfeição, indicando, pela razão, a importância da simetria, da composição, da ordenação, da proposição e do equilíbrio. Na modernidade, Kant dirá que o juízo estético depende da fusão entre a razão e o intelecto. A função da razão é prática e a do intelecto é teórica. Tal juízo não conduziria a um conhecimento intrínseco do objeto nem seria um juízo sobre a perfeição do fenômeno. Os sentimentos de prazer e desprazer em Kant estão ligados às sensações estéticas e pertencem ao sujeito, são estes sentimentos subjetivos, não lógicos que emitem o conceito do belo, o juízo do gosto e o desejo de continuidade. Hegel atribui ao ideal, todos os conceitos, morais e espirituais, pertencentes à natureza humana que são transfigurados pelo imaginário em formas atribuídas a deuses ou seres superiores a si mesmo; bem como à beleza funciona como a expressão máxima desse ideal.

⁸³ Troca é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si, mas não aparece nos fatos sociais totais porque não tem estrutura definida dentro da lógica que conhecemos, não tem propriedade física, mas, sim, está misturada com

alianças arcaicas, valorizando o lugar da experiência e a incerteza estrutural da dádiva como forma de relação social e de transação econômica em uma universal tríplice “dar, receber e retribuir” que permite entender o princípio de reciprocidade como matriz das relações e das civilizações humanas (MARTINS, 2005).

Embora eu⁸⁴ me sentisse pressionada a comprar, consumir, apostar, aplaudir, frente às demandas dos quilombolas, indígenas e portugueses, entendi que, enquanto sujeito, meu interesse se erigia sobre a dádiva, ainda que, eventualmente, ficasse contra ela. Entendo a dádiva⁸⁵ como o ato de passar obrigações de dar, receber e retribuir coisas concretas ou não, em que a virtude se fixa em operações nada discretas e que mostra liberdade, autonomia e grandeza dos sujeitos. Para Lopes (2015), nas sociedades modernas, a obrigação exclusiva de retribuir implicaria em retribuições⁸⁶ tão competitivas quanto as constatadas em sistemas agonísticos (generosidades competitivas apresentadas no capítulo 1) que foi uma evolução dos sistemas elementares de sociedades arcaicas, mas em sentido proporcionalmente inverso: enquanto os retribuidores agonísticos competem para retribuir, os retribuidores modernos competem para serem retribuídos.

A sociedade, por meio das experiências dos corpos humanos, é um fato social porque é essencialmente um sistema de reciprocidades/prestações⁸⁷ e contraprestações que obriga⁸⁸ a todos os membros da comunidade⁸⁹ a se

dignidades, privilégios. A troca é a virtude sem se fixar nas operações discretas nas quais a vida social a decompõe, são as coisas em trânsito (MARTINS, 2005).

⁸⁴ Entendendo o eu como instância imaginária e o sujeito como instância simbólica, a pesquisadora precisaria ocupar o lugar da pessoa Cátia.

⁸⁵ A palavra dádiva tem origem no sânscrito *rah* e pode ser traduzida como presente. Tem tempo funcional e pode ser positivo (em uma organização de festa dá-se tudo), mas também negativo (em um funeral ganha-se tudo) e só nos é dada, na condição de devolução, de uso de quem doou ou a terceiros.

⁸⁶ Embora a retribuição seja uma obrigação enfatizada tanto em interações agonísticas (formas competitivas assumidas pela dádiva) quanto modernas, nas primeiras se reconhece o retribuidor (que deve retribuir além do que já recebeu) e nas segundas se reconhece apenas o retribuído (que deve exigir ao máximo dos demais). O indivíduo moderno seria exigente de retribuições (sendo sua individualidade o âmbito das retribuições exigidas) e a sociedade moderna como aquela cujos membros competem pela (e não para a) retribuição.

⁸⁷ Prestação total implica a obrigação de retribuir os presentes recebidos, ela supõe outras duas ações: obrigação de dar, por um lado, obrigação de receber, por outro. Contraprestação é a resposta à prestação e permite a noção global de dar receber e retribuir.

⁸⁸ Gostaria de ampliar o conceito de obrigação/utilidade inspirada na tradição de Mauss (2003). Para o autor, não devemos limitar as motivações humanas apenas à moral do interesse e do egoísmo e de privilegiar a economia de mercado como instância privilegiada na produção do bem-estar social (MARTINS, 2005).

⁸⁹ O uso do termo comunidade não deve ser visto no sentido fundamentalista da ideia de comunidade que tanto assusta os teóricos da diferença, mas como expressão desta lógica associacionista que foi reprimida pela economia de mercado e pelo Estado moderno, mas que sobreviveu nos interstícios da

adaptarem, avançar na perspectiva de um espaço de interação em que há risco e liberdade dos indivíduos dentro de certos parâmetros morais que são definidos coletivamente. No entanto, Mauss (2017) analisa detalhadamente o todo com partes, pois afirma que os indivíduos precisam de uma quantidade suplementar de partes para ter a ilusão de encontrar o total. Essa quantidade extra ele denominou de *hau*⁹⁰, usando o termo geral no lugar de total em muitos escritos. Enquanto o *hau* é o ponto de partida quando se referia às trocas, o *mana*⁹¹ é o ponto de chegada quando se referia às dádivas nas relações. Neste sistema de símbolos que constituem qualquer cosmologia, o *mana* seria simplesmente um valor simbólico zero, um signo⁹² marcando a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que já carrega o significado.

Toda sociedade tem seus líderes e são assim reconhecidos porque adquirem honra e prestígio desde cedo. O caminho dessa conquista se chama *potlatch*⁹³, situação que permite ganhar riquezas ao mesmo tempo em que tem obrigação absoluta de retribuí-las, sob pena de perder esse *mana*, em forma de autoridade. A liderança é atravessada por uma corrente contínua e em todos os sentidos, por dádivas dadas-recebidas-retribuídas, obrigatoriamente, e por interesse, por grandeza e por serviços, em desafios e em apostas. Talvez só algumas dádivas sejam da ordem da simples troca e entre parentes, aliados, ou parceiros do *kula*⁹⁴, de fato, não parece que a troca seja realmente livre. O importante é frisar que o

vida local. Na perspectiva da escola francesa, a ideia de “bem comum” não constitui necessariamente a defesa de identidades coletivas contra os direitos à liberdade individual, mas o convite para se entender que a vida associativa pode, inclusive, constituir um elemento diferencial importante para se pensar uma moral do indivíduo que seja compatível com a sobrevivência do coletivo democrático (Durkheim, 1999 *apud* MARTINS, 2005, p. 51).

⁹⁰ *Hau* não é a razão última da troca, mas é o espírito das coisas dadas, a forma consciente sob a qual homens de uma sociedade determinada apreenderam uma necessidade inconsciente de resolver problemas. *Hau* é o simbólico para coisas que se tornam concretas, ou seja, *utu* como sendo forma de pagamento e *taonga* qualquer coisa dada. Já *vakapula* são salários de outra ordem, como marcas de reconhecimento e de bom acolhimento. O espírito desejável, nesses presentes, chamava-se *rawe* e o desagradável chamava-se *kino*.

⁹¹ Para exemplificar, Mauss (2017) conta que o juízo mágico implicado no ato de produzir o fumo para suscitar as nuvens e a chuva não se funda numa distinção primitiva entre fumo e nuvem. O *mana* está em um plano mais profundo do pensamento e esta identificação justifica a associação subsequente, não o contrário. A noção de *mana* não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento, da magia, é o simbólico para coisas que permanecem imaginárias e é transmitido em *kudu*, obrigatório e esperado, podendo ser energia boa ou vingança.

⁹² Considero que os signos dependem do seu valor diferencial em relação a outros signos, por isso o peso de uma dádiva, mesmo usando o mesmo termo de Mauss, será diferente em cada comunidade estudada.

⁹³ *Potlatch* é o caminho do ato de consumir coisas de toda ordem a partir de hierarquias de uma sociedade secreta e, também, retribuir essas dádivas sob pena de perder tal autoridade.

⁹⁴ *Kula* é uma espécie de grande *potlatch* que veiculava um grande comércio intertribal.

tempo é necessário para se executar qualquer resposta de reciprocidades ou contraprestação. Nas sociedades primitivas ou elementares, as reciprocidades são trocadas em quantidade; nas sociedades avançadas ou agonísticas, se pratica a venda a pronto pagamento; nas sociedades atuais ou modernas, se vende a crédito.

Por meio do espaço de interação ou associacionismo; na não valorização do interesse baseado em cálculos de prazeres e sofrimentos ou anti-utilitarismo; e, no resgate do lugar da experiência e na incerteza do fato social ou anti-estruturalismo (MARTINS, 2005), compreenderei a manutenção da cultura e identidade étnica por meio das dídivas que aparecem no entorno das danças tradicionais nas três comunidades. Na próxima parte, faço as descrições das relações cotidianas segundo as etapas propostas por Fonseca (1999)⁹⁵.

⁹⁵ Nas descrições do cotidiano, é possível esquematizar as regularidades e irregularidades do campo, desconstruir os estereótipos preconcebidos, comparar exemplos antropológicos. Em outro momento, após concluir esta tese, continuaremos as pesquisas para produzir material didático para as escolas públicas em Juiz de Fora e região, o que seria a sistematização do material em modelos alternativos segundo o autor referendado.

3 DESCRIÇÃO E ANÁLISE DO COTIDIANO

Ao longo desse capítulo, relato minha experiência no cotidiano, nas festividades e visita dos quilombolas da Colônia do Paiol no Cap; minha experiência na Festa do Milho, nas visitas técnicas e na interação dos guarani Mbyá no evento em que os quilombolas participaram. Por fim, descrevo minha imersão na comunidade de Areosa, em Viana do Castelo, em Portugal, trazendo à luz o processo de consolidação das identidades por meio das danças tradicionais utilizadas na transmissão das três culturas.

3.1 QUILOMBOLAS DA COLÔNIA DO PAIOL⁹⁶

A história do descobrimento do ouro em Minas Gerais foi concomitante à descoberta do novo espaço geográfico. Seu povoamento resultou principalmente da entrada dos bandeirantes paulistas no interior em busca de indígenas, ouro e esmeraldas. A região não fez parte da partilha em capitânicas hereditárias, como ocorreu mais a norte do país (SILVA, 2005). Entre 1711 e 1715, surgiram as primeiras vilas em território mineiro, nas quais foram erguidas capelas para os santos de devoção, a começar por Nossa Senhora do Rosário. Em 1720, ano em que *Minas Geraes* se desmembrou de São Paulo, a Coroa inicia uma rigorosa vigilância em todas as estruturas da sociedade.

O apogeu do ouro, no século XVIII, foi acompanhado pela importação de grande volume de escravizados, por isso negros, livres ou escravos, formavam o maior contingente populacional mineiro. Foi durante o ciclo do ouro que se formou o maior e mais duradouro agrupamento de escravos rebelados em Minas Gerais – o Quilombo do Ambrósio. Antes da descoberta do ouro, aquela área era chamada de Cataguás – uma referência à uma das etnias indígenas que ali viviam. A ocupação negra da Zona da Mata, local onde se localiza o quilombo da Colônia do Paiol, deu-se principalmente a partir dos povos de origem banto, quilombolas (ou calhambolas,

⁹⁶ O termo Paiol está relacionado ao local em que armazenavam milho, feijão e arroz, das fazendas no século XIX.

como também eram chamados) curiosos⁹⁷ em relação ao comércio do ouro e de produtos agrícolas.

Os espaços mais usados para negociar as mercadorias e estabelecer solidariedade eram as vendas ou tavernas, geralmente controladas por mulheres. Segundo Silva (2005), na província de Minas Gerais, teve início a extração clandestina de ouro e diamantes, o que favoreceu a compra de alforrias, sendo as mulheres as responsáveis pelos recursos que financiariam as próprias liberdades como as dos maridos e filhos. Com a decadência da mineração, no século XIX, a elite mercantil, montou o sistema cafeicultor na região; primeiro para subsistência, depois para exportação do café. A Zona da Mata tornou-se rapidamente a região mineira com maior concentração de negros escravizados, quilombos e mulheres negras nas atividades comerciais (ÁGUAS, 2012). Tal realidade muda com a queda da extração aurífera que culminou com o afrouxamento português em relação ao controle do que passava na Estrada Real que ligava Minas ao porto do Rio de Janeiro.

Atualmente, o município de Bias Fortes, lugar em que vivem nossos quilombolas, localiza-se a 45 km de Juiz de Fora e mantém-se da pecuária leiteira. A Colônia do Paiol é uma das suas comunidades rurais, situada a 6 km do pequeno núcleo urbano. Pela fonte de renda, os ocupantes do entroncamento dos rios Quilombo e Vermelho não são bem-vindos, mas são aceitos porque há registro da doação das terras em cartório em uma cidade próxima. Em 1819, foi iniciada a construção da igreja de Nossa Senhora das Dores do Quilombo que mantém o povo muito religioso até hoje; anos depois, em 1826, a população organizou seu distrito que, em 1896, passou a chamar-se União (na tentativa de gerar uma aliança que custou caro às lideranças negras Tibúrcio e Manoel Aleixo, mortos por não negociar o nome, nem a delimitação das terras com os fazendeiros). No ano de 1938, a localidade passou a se chamar Bias Fortes, em homenagem a um político do município de Barbacena (SILVA, 2005).

⁹⁷ Entendo que após terem sido alforriados ou terem a liberdade comprada por suas esposas, esses escravos poderiam, de fato, ser curiosos em relação ao um trabalho que pudesse garantir alguma forma de sustento ou até mesmo uma opção para recomeçar a vida, haja visto não mais receberem abrigo e alimentação dos seus antigos donos.

3.1.1 Visitas de reconhecimento

A comunidade da Colônia do Paiol abriga 250 famílias e os remanescentes agradecem a doação de terras feita pelo fazendeiro José Ribeiro Nunes, em 1891, a nove homens ex-escravos. Esta história permaneceu na memória coletiva, até que, em 2005, o antropólogo Djalma Antônio da Silva localizou o documento de doação no Arquivo Público do município de Barbacena (MG), descobrindo que as terras foram doadas para sete homens: Tobias, Gabriel, Adão, Justino, Quirino, Sebastião, Justiniano, e duas mulheres, Maria Creola e Camilla. Desde o início, havia problemas de sustentabilidade, pois “os negros não tinham o que comer e tinham dívidas pra pagar, (...) aceitando um tanto de fubá, um tanto de arroz por um pedaço de terra”, como elucida Paulino Justiniano Franco, chamado por todos de tio Paulo, retratado na imagem 5.

Imagem 5 – Presidente da AQUIPAOL



Fonte: Acervo pessoal (2018)

A questão do território vem instigando muitas discussões em torno do quilombo. A necessidade de transformar a escola rural em quilombola⁹⁸, uma das mais polêmicas desta década, aborda o sentido do reconhecimento identitário nas

⁹⁸ Para a professora e líder quilombola, Maria José Franco, popularmente conhecida como Zezé: “a cultura africana não faz parte do currículo! Só quando tem os momentos especiais, como na festa da consciência negra, é quando se dança (...), trabalha a cultura, a auto estima, valoriza a história da comunidade e do povo negro, traz alegria pras crianças e mostra que ainda precisamos de investimento, pois, quando termina a apresentação, elas dizem: - Zezé, a gente vai poder levar essa sainha pra casa?”.

ações diárias do quilombo e a relação dessa identidade com as condições sociais do povo no momento atual. Zezé, imagem 6, reclama que a universidade, às vezes, demora para fazer contato, mas reconhece que ela mesma esquece de enviar o calendário das atividades e/ou festas⁹⁹ que deseja avaliar em parceria, antes de uma provável discussão curricular na escola.

Os quilombolas se juntam durante as festas, partilhando e rememorando histórias dos antepassados, o que deve ser apreendido por todos. Essa lógica¹⁰⁰ da festa vir antes do conteúdo a ser elencado na escola, permite observar a relação entre os sujeitos da comunidade, bem como as formas de planejar, executar e avaliar os trabalhos desenvolvidos. Neste sentido, como exemplo de riqueza identitária da festa que deve ser discutida na escola, as jovens que dançam maculelê evidenciam: “nada é mais lindo que as danças, os penteados dos nossos cabelos, os doces que são vendidos e as brincadeiras inclusivas das crianças!”.

Imagem 6 – Líder que trabalha o Maculelê na Colônia



Fonte: Acervo pessoal (2018)

⁹⁹ O objetivo de explorar as festas e os processos emancipatórios no contexto quilombola também exige que pensemos sobre o que é festa e de que forma se relaciona com a emancipação (ÁGUAS, 2012). Enquanto a festa se define ao sabor das relações estabelecidas dentro do grupo em celebração, ela produz e reproduz identidades; assim, ao rolar de acontecimentos simultâneos e, muitas vezes, contraditórios entre si, múltiplas possibilidades de existir aparecerão e permitirão a compreensão de si por parte de cada indivíduo.

¹⁰⁰ Há uma tendência da sociedade moderna em provocar uma separação entre as sociabilidades. Enquanto na sociabilidade primária (interna do quilombo), as relações entre as pessoas são mais importantes do que os papéis funcionais por elas desenvolvidos, na sociabilidade secundária (dos quilombolas conosco), acontece algo que pode sinalizar o contrário, a funcionalidade das práticas sociais – o que poderíamos contribuir para a festa e para o currículo escolar, vale mais que as subjetividades dos atores presentes (MARTINS, 2005).

Ao dialogar com as pessoas, descobri que tanto homens quanto mulheres têm buscado trabalho assalariado nas fazendas da região, em condições de continuidade escravista, como fala Dodô: “eu ficava em São Paulo por 60 dias. Vinha, passava um final de semana e retornava. Não me recuperava da canseira. Depois de três anos, resolvi trabalhar aqui na região, pois, assim, eu dormia com a minha família”. Talvez, por isso, a perda das terras e a falta de recursos desencadeou um forte êxodo dos habitantes de Colônia do Paiol para as periferias urbanas, especialmente para Juiz de Fora, desde 1970. Na cidade, a população espalhou-se pelos bairros e muitas mulheres passaram a viver nas casas nas quais trabalhavam como empregadas domésticas, enquanto os homens paravam nos fundos do comércio, onde vendiam produtos. Dentre os que ficaram na colônia, as mulheres viraram donas de casa ao passo que os homens passaram a realizar trabalhos agrícolas sazonais em outras regiões, nas chamadas *turmas*. Já que os homens permanecem fora da comunidade por até quatro ou cinco semanas, o controle das atividades do quilombo, hoje, está nas mãos das mulheres.

Em outro momento, ao passear pela comunidade, percebendo melhorias nas construções a cada visita, ouvi um discurso frustrante de que, de um lado da ponte, viviam os fazendeiros e pequenos sitiantes da região, todos brancos; do outro lado, se agrupavam os remanescentes do quilombo, todos negros. Se a distância real entre um lado e outro é mínima – com três ou quatro passos, atravessa-se a ponte – o mesmo não se pode dizer da distância simbólica. É curioso ter em conta a geografia local: a estrada de terra que leva às duas comunidades bifurca-se e, logo à esquerda, desemboca na ponte e na Colônia do Paiol; à direita, dá continuidade ao espaço predominantemente branco, em José Eugênio. Dois bares quase diametralmente opostos, logo após a bifurcação, dão conta da simetria daquela ocupação do espaço, pois homens negros e brancos, respectivamente, à esquerda e à direita, exercem separadamente, as mesmas atividades de beber, conversar e jogar. Segundo Águas (2012), a ponte – como a fronteira – não assume uma significação absoluta. Ela formata-se de acordo com as especificidades de determinado espaço-tempo, podendo alterar-se, mudar de forma ou de sentido, de acordo com dinâmicas sociais que jamais cessam o seu movimento.

Eu mesma pude vivenciar que, na sede do município de Bias Fortes, quando comentei sobre minha intenção de desenvolver pesquisas sobre o quilombo, a novidade era recebida com certa incredulidade por alguns moradores locais,

representado na fala de uma transeunte da cidade: “Lá é bonito, mas só vou nas festas, sabe como é?!”. Nesse sentido, a festa frisada pelos líderes da Associação representa um momento em que a ponte seria atravessada de diferentes maneiras, corroborando com a visão da moradora citada. Segundo Lalá, que vive em Juiz de Fora, “era bom fazer festas porque várias pessoas cantam, levam um prato de salgado para confraternizar, vira axé¹⁰¹”, imagem 7. No entanto, reconhece que algumas pessoas, pertencentes à comunidade, debochavam do momento¹⁰².

Imagem 7 – Confraternização das mulheres que fazem doces da Colônia



Fonte: Acervo pessoal (2018)

Em diálogos informais, descobri que em 1970, foram criados a escola, o posto de saúde, a distribuição da rede elétrica, a água encanada e a pavimentação das ruas, onde se espalham casas de tijolos ou adobe¹⁰³. Em relação ao primeiro ponto, chamou-me a atenção a recorrente reclamação de que as crianças frequentavam o Ensino Fundamental com tranquilidade, porém, nos últimos anos escolares, ficam estressadas porque, para dar prosseguimento aos estudos, precisam deslocar-se

¹⁰¹ Termo que define paz e amor entre os negros do local.

¹⁰² Segundo os meninos da congada ou congado: “os católicos não gostam de maculelê e jongo misturado e para descontraír, a gente debocha. Tem gente que debocha da dança, mas tem aquele que ri porque fica nervoso”. Para Munanga (2005), a desconstrução da ideologia abre a possibilidade do reconhecimento e aceitação dos valores culturais próprios, bem como a sua aceitação por indivíduos e grupos sociais pertencentes a outras raças/etnias, facilitando as trocas interculturais na escola e na sociedade. Corrigir o estigma da desigualdade atribuído às diferenças constitui-se uma tarefa de todos e já são numerosos os que contribuem para atingir esse objetivo.

¹⁰³ Um espécie de tijolos construídos com terra crua, água e palha, por vezes, fibras naturais, moldados artesanalmente ou em um processo semi-industrial.

para o núcleo urbano de Bias Fortes. Duas mulheres de Colônia do Paiol conseguiram ingressar no Ensino Superior, retornando para a Colônia, com o desejo de viabilizar uma educação diferenciada¹⁰⁴ na escola local.

Em março de 2018, fui convidada a participar de uma reunião na Escola Municipal Prefeito Joaquim Ribeiro de Paula, ilustrada na imagem 8. Lembro-me de que o debate girava em torno do que deveria ser trabalhado e não no que teria que ser trabalhado, segundo determinações da prefeitura. Analisando os espaços, percebi elementos visuais que dialogavam com a realidade local e isso me lembrou Rodrigues (2017) quando se preocupa com as formas tradicionais de se pensar a educação quando se questiona se, muitas vezes, aspectos dela geram desenraizamento, desterritorialização e desculturalização da comunidade. Naquela escola, mesmo com determinações de branqueamento dos conteúdos, elas almejavam uma democracia étnica. Os acadêmicos presentes eram estimulados a refletir os temas, mas não decidir sobre os tópicos de conteúdo a serem efetivados. Era visível o cuidado da comunidade com os moradores locais e com os visitantes, fosse no preparo do café coletivo, no trato com os conhecimentos produzidos no quilombo, no convite para dançar nas atividades de integração, ou na coordenação das mesas frente às intervenções.

Imagem 8 – Escola do Paiol



Fonte: Acervo pessoal (2018)

¹⁰⁴ Segundo Maroun (2013), a educação diferenciada remete à relação do corpo nas práticas corporais, tanto do ponto de vista do conjunto de técnicas corporais como da performance propriamente dita, o que pode ser representado pelas Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola (BRASIL, 2012); educação intercultural, de acordo com Candau (2008), faria uma reflexão sobre a educação das práticas corporais no âmbito formal, com alicerce na implementação da Lei 10.639/03.

Como o currículo é uma questão de saber, de identidade e de poder, Walsh (1991) colabora com as diferenciações entre interculturalismo funcional e crítico para viabilizar possibilidades de discussão étnico-cultural pelos professores e professoras. Em suas reflexões, o interculturalismo funcional responde e é parte dos interesses e das necessidades das instituições sociais, valorizando muitos discursos sobre inclusão e poucos sobre dispositivos de poder que mantêm desigualdades na educação eurocêntrica¹⁰⁵. Já a interculturalidade crítica, pelo contrário, seria uma construção de valores a partir de pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização.

Em maio de 2018, professoras do Cap João XXIII e de outras unidades da UFJF decidiram organizar um projeto¹⁰⁶ de extensão que resgatasse a memória coletiva, as línguas remanescentes, os marcos civilizatórios, as práticas culturais, as tecnologias e formas de produção do trabalho, os acervos e repertórios orais, os festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país, a territorialidade (RODRIGUES, 2017), a fim de contribuir com as discussões já iniciadas na escola.

Na colônia, trabalhando no acervo da associação tanto para o projeto de extensão supracitado quanto para a minha pesquisa, comentei que tentaria recuperar documentos, o mais rápido possível. Segundo Zezé, o documento mais importante seria o da colônia como “Patrimônio Cultural de Bias Fortes”, escrito pelos líderes em 2012 e enviado à prefeitura. Se nada existir a respeito em Bias Fortes é porque esta enviou o documento para outro município, Olaria. Ao recuperar este material, o encaminhei, por e-mail, frisando que seria necessário registrá-lo no cartório de Bias Fortes.

À vontade, enquanto a professora trabalhava, eu e sua secretária passeamos pela comunidade, conhecendo novos pontos turísticos e fazendo amizades. A questão da gestação juvenil¹⁰⁷, o problema das crianças que têm pais viciados em

¹⁰⁵ Uma educação que parte de valores europeus.

¹⁰⁶ Tal atitude evidenciou um ciclo de reciprocidades, porque, além dos dados de pesquisa, todas nós tínhamos o compromisso de melhorar a qualidade de vida dos nossos amigos. Por meio desta proposta, retribuiríamos o cuidado da comunidade conosco, durante os anos de parceria.

¹⁰⁷ A esfera educacional é um espaço estratégico para a construção de uma sociedade mais dinâmica, igualitária e integrada. Contudo, são expressivas as desigualdades entre brancos e negros nas diversas etapas da vida escolar (THEODORO *et al*, 2008), a começar pela dificuldade em frequentar o ambiente escolar: “tem adolescente que não espera a gravidez, mas tem umas que

drogas, a submissão de mulheres aos namorados que trabalham fora do local, ter ou não direito da bolsa família¹⁰⁸, vieram à tona.

Para mim, todas as mazelas passavam pelo sustento diário, visto que tia Nivalda, imagem 9, havia dito em entrevista: “minha filha queria entrar no programa de horta da cidade, porém, por morar acima¹⁰⁹ da comunidade, mesmo com as técnicas das estufas daqui, não pode vender seus produtos enquanto quilombola”. A revolta se estabelece quando se é dependente de burocracias institucionais: “O problema é ter o selo pra expandir pra fora. Muitos não conseguem ter suas atividades permitidas e aí pega a bolsa família. Às vezes, escuto: - Trabalhar que é bom, nada! Trocar alface por bolo é burrice!”.

Imagem 9 – Vice-presidente da AQUIPAOL



Fonte: Acervo pessoal (2018)

fazem de propósito, já que não tem nada a perder. Se tivesse um recurso, talvez, as meninas novas não tivessem filhos! Se tivesse alguma oportunidade ia focar no trabalho ou na faculdade, não em criar meus meninos” (Relato de uma das meninas do maculelê).

¹⁰⁸ A secretária de educação relacionou o tema a uma questão educacional. Em 2002, houve um impasse: “eu comunicava os pais quando os alunos não iam à aula. E isso quase cortou a bolsa família de algumas famílias. Depois, me candidatei à diretora e recebi os votos da Colônia, em peso”. A relação traz ideias associacionista, pois a dádiva analisada por Mauss (2003), pertence a uma dialética social e econômica polarizada pelo prestígio e pela honra. A obrigação de retribuir parece desmentir a gratuidade das dádivas. Ela seria apenas aparente, ocultando uma troca interessada.

¹⁰⁹ O’dwyer (2002) contribui com a discussão, afirmando a importância da auto atribuição que passa também pelo parentesco e adquire o sentido de origem e procedência comuns, pois se refere à transmissão de todo um patrimônio cultural herdado dos pais, avós e bisavós. Suas terras, por serem heranças deixadas por seus antepassados, adquirem um valor afetivo e material, o que influencia o seu modo de uso. No entanto, se essa terra está do outro lado da ponte, essa terra deixa de ser quilombola, ainda que seu uso esteja nas mãos dos negros do quilombo.

Ao teorizar sobre a prestação total¹¹⁰ (MAUSS, 2003), vimos que a tríade dar-receber-retribuir está fundada no pressuposto de que os objetos trocados não são inertes. Eles carregam uma dimensão simbólica – e é este elemento sutil, parte intrínseca do próprio doador, que deve, irremediavelmente, retornar. Contrário ao parâmetro utilitarista, o princípio de reciprocidade evidencia que o valor quantitativo do objeto jamais supera o valor simbólico da relação. Comigo, neste dia, elas trocavam saberes culinários por indicação de livros infantis, confirmando que, dentro do universo da experiência direta dos membros de uma sociedade, é possível introduzir um elemento de incerteza estrutural na regra da reciprocidade. A obrigação coletiva não se impõe tiranicamente sobre o grupo, mas acontece na assimetria de poderes que funciona na pluralidade de lógicas da relação social (MARTINS, 2005).

Mais uns dias se passaram e, em cinco de dezembro, a equipe do projeto “O ensinar e o aprender nas escolas quilombolas” se reuniu no Cap em Juiz de Fora, para tratar dos preparativos da visita, no final de semana, na Colônia do Paiol. Nesta oportunidade, conheci mais profundamente os pontos da Resolução n. 8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, documento que seria a base da metodologia de trabalho para as atividades do PPP.

3.1.2 Festas do quilombo

Por meio as conversas recorrentes com as líderes da comunidade, em meados de setembro de 2018, combinamos uma visita na colônia. Zezé comentou que acabara de ocorrer a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bias Fortes e que

¹¹⁰ Mediante assistência mútua entre produtores rurais, eles integram a agricultura como ramo econômico nos mercados nacionais e como autoconsciência do meio rural moderno (LOPES, 2017). Neste sentido, as cooperativas de consumo seriam as portadoras do processo evolutivo pelo qual a integração nacional superaria a configuração capitalista, à medida que a cooperação entre consumidores inverteria a lógica econômica do capital. No âmbito conceitual da teoria maussiana da integração social generalizante, o consumo é o fenômeno mais nacional da economia da Modernidade. Seu exercício contém a dupla condição: individualizando e nacionalizando. Já o potencial expansivo do consumo cooperativo conteria a integração democrática entre política e economia.

dia 6 de outubro haveria a mesma Festa¹¹¹ no quilombo. Organizei-me e dei carona a uma jovem quilombola, que vive na cidade de Juiz de Fora, para a colônia. A companheira de viagem, Lalá, comentou sobre política (no outro dia teríamos eleições presidenciais) durante a viagem e foi enfática em dizer que votaria no Partido dos Trabalhadores porque foi o único partido que havia ajudado os quilombolas por meio de bolsa-família, decretos de marcação de terras, apoio estudantil¹¹², valorizando a autonomia das pessoas para não ficarem dependentes desses projetos. No entanto, ficava muito triste por ver outros quilombolas votarem em partidos da direita¹¹³ sem a mínima racionalidade para analisar tudo que candidatos desta frente haviam dito sobre os afrodescendentes.

Ao chegar na aldeia, às 10h, ficamos sabendo que tia Nivalda, costumeiramente acolhedora da Associação, não estaria na colônia devido a um exame de saúde que realizaria em outra cidade. A caminho da casa de Zezé, soube que a professora estava cheia de trabalho da escola e que precisaria de ajuda¹¹⁴ para fazer o almoço e cuidar do filho. Na oportunidade, comentou que havia desistido de participar de um congresso sobre “Infância na Colômbia” (trabalho que foi apresentado por uma colega de departamento de Juiz de Fora, atual diretora de minha unidade¹¹⁵) para ficar com seu filho que usa válvula para tratar a hidrocefalia¹¹⁶. Durante a organização doméstica, ela comentou que temia não convidar¹¹⁷ algumas professoras da Secretaria de Educação de Bias Fortes para

¹¹¹ Águas (2012) percebeu que a festa da Colônia é uma forma intersticial de resistência, uma vez que a comunidade lembra dos protestos que viravam festa e, também, das festas que viraram rebeliões em determinados ciclos festivos.

¹¹² De acordo com a dádiva, as prestações primitivas se mostram pelos presentes, reguladas por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir (MAUSS, 2003). Em primeiro lugar, o autor mal resolve qualificar de “troca” as relações que está analisando. De um lado, ele encontrou nas sociedades indígenas formas de troca que não correspondem “a nossa”, no sistema ocidental. De outro lado, algumas dessas prestações representavam, precisamente, o contrário da troca, inclusive para as prestações de coisas úteis, o que Lalá sugere, já que não é uma troca de tudo em si como se encontra de clã para clã, mas há uma preocupação moral e ética com o que foi dado e recebido, levando a uma retribuição justa.

¹¹³ O voto, ou *taonga*, mostra falta de reciprocidade com o governo.

¹¹⁴ Para Mauss (2003), não são os indivíduos, sim as coletividades que mantêm obrigações de prestações recíprocas. A atitude de Zezé não foi individualista, pois ela estava voltada para a coletividade desejando cuidar de mim e, ao mesmo tempo, preparar a festa na igreja.

¹¹⁵ A apresentação do trabalho em nome das duas professoras seria um acolhimento ou *vakapula* que carregou o espírito da relação das duas, o *hau* reconhecido por esta líder.

¹¹⁶ Essa mãe relatou tudo que passou até o momento, frisando que era grata a Deus por ter seu filho perfeito junto dela.

¹¹⁷ A falta de convite pode ser interpretada pela secretária como negação do diálogo com sua autoridade/*potlatch*, e isso poderia estimular uma reação vingativa imaginária/*kudu* ou algo concreto contra a proposta/*kino*.

pensar o PPP, em parceria com a UFJF. Sabia que teria um longo caminho para transformar a escola rural em quilombola e queria fundamentar suas ideias antes de discutir os temas de forma oficial: “eu e meus pares pensamos que a proposta deve vir de dentro da comunidade, com mais interferência científica do que político-partidária, que, em nada, contribui para emancipação¹¹⁸ do nosso povo”, me levando para observar a feira da escola.

Durante a organização da festa de Nossa Senhora do Rosário, vi crianças presentes em todas as tarefas, sempre ao redor dos adultos, de ouvidos e olhos abertos, de uma maneira natural e descontraída. Esse veículo de treinamento informal constrói um saber que vai sendo transmitido e assimilado pouco a pouco, ao mesmo tempo em que proporciona oportunidade de reflexão sobre a necessidade de mudança, sempre que as circunstâncias o exigirem, para que a comunidade possa adequar-se às novas condições do momento. Nas festas, os valores dos saberes são constantemente reafirmados e renegociados, constituindo, assim, um currículo invisível por meio do qual são transmitidas as normas do convívio comunitário. Sem uma intenção explícita, esse currículo invisível vai sendo desenvolvido, dando às crianças o necessário conhecimento de suas origens e do valor de seus antepassados, mostrando quem é quem no presente e apontando para as perspectivas futuras (MUNANGA, 2005). A alegria não é descompromissada, porque as dificuldades estão presentes, no entanto, as formas de ultrapassá-las é que estão sendo perseguidas.

Almoçamos antes da missa que seria realizada na Igreja do Rosário, imagem 10. Neste momento social, observei a sua casa, cheia de santos e com o estandarte de Nossa Senhora Aparecida no sofá. Após seu filho dormir, Zezé se sentou ao computador para pesquisar a história de Nossa Senhora do Rosário porque queria que a missa fosse perfeita, com música, dança e canto. Zezé frisou que gostava de dança porque era tradição na própria casa; dançar trazia alegria, algo que tem que ser trabalhado para ser sentida pelo negro. Sem estímulo, é um sentimento que pode acabar: “participava de quadrilha lá em casa, um dia fiquei tão feliz que sentei pra chorar, pois não entendi o que estava sentindo”. Depois das percepções, com 14

¹¹⁸ Segundo Águas (2012), o caminho de emancipação social leva a um espaço de negociação identitária porque reconhece que seu grupo social está ameaçado. A emancipação romperia com as relações causais e com as lógicas de produtividade da educação atual, permitindo a enunciação de subjetividades individuais e coletivas que não tem a ver com o que a secretaria de educação vem lhe propondo.

ou 15 anos, viu Ajesus¹¹⁹ em Bias Fortes fazendo maculelê, e pensou: “quando o Tio Paulo não podia apresentar Congado eu apresentava, e assim, o Maculelê também voltou para minha vida”.

Imagem 10 – Igreja católica



Fonte: Acervo pessoal (2018)

Dentro da igreja, imagem 11, às 15h, percebi que eles reuniam grupos leigos em torno da devoção a um santo, resgatando uma das principais características das irmandades, o estabelecimento de redes de ajuda, capazes de garantir determinadas benesses, especialmente para os membros mais pobres, independente da fé dos sujeitos. Os santos negros ficavam do lado direito do altar e os brancos do lado esquerdo¹²⁰. O Padre era muito simpático, dançava, cantava, fazia piadas. A missa foi linda, com a primeira comunhão de um rapaz e falas sobre a importância da tolerância, história da virgem do Rosário que, em 1571, ajudou católicos a vencer turcos muçulmanos na batalha de Lepanto¹²¹. De forma mais modernizada, a colônia buscou legitimidade de sua cultura junto ao padre Dione

¹¹⁹ Professor da cidade que trabalha com cultura afrodescendente.

¹²⁰ Os símbolos enquanto condensação da integração social permitem que a dádiva se perpetue quando uma pessoa traz um santo, a outra um rosário, outra um manto. Os organizadores da festa recebem estes materiais e retribuem agradecimentos de bens recebidos quanto de intenções, comentários, ações etc./*mana*, porém mantêm a separação dos objetos, talvez, inconscientemente, para reservar as energias agradáveis/*rawe* de um ou outro grupo.

¹²¹ Pio V, tão logo assumiu o papado em 1566, montou uma esquadra de duzentos e oito navios a remos com quarenta e quatro canhões. Essa Liga Santa, formada pela República de Veneza, Reino da Espanha, Cavaleiros de Malta e Estados Pontifícios e, comandada por João da Áustria, enfrentou duzentas e trinta galés turcas ao largo de Lepanto, na Grécia, vencendo o Império Otomano em outubro de 1571, acabando com a expansão islâmica no Mediterrâneo (ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 2012).

César Goulart, que, na última década, criara a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Igreja Católica, assumindo o compromisso de promover festividades de cunho sagrado¹²² (ÁGUAS, 2012).

Imagem 11 – Festa de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Acervo pessoal (2018)

Enquanto acompanhava o ritual, percebi que as pessoas me olhavam sem demonstrar rejeição. Fiquei com um menino no colo enquanto tirava fotos e, talvez, isso tenha me aproximado das pessoas mesmo sem saberem que eu era católica, por opção, assim como eles. Além de ser uma amarra interna do grupo social dentro de um espaço descentralizado, a festa exercia também importante papel na relação com o outro. A missa respeitava os interesses de todas as religiões, resgatando seu cunho sagrado e profano, se considerarmos os cantos, as músicas e as danças de matriz africana.

Esta realidade é lembrada por Guarinello (2001) quando explica que toda festa envolve a participação concreta de um determinado coletivo em que, com maior ou menor força legitimadora, seus participantes produzem e consomem a

¹²² Segundo Dodô, “ainda há divergências dentro da comunidade sobre o que é sagrado ou profano, quando o jongo vai passando, o povo sai da rua, começa a fazer cruz de sal e arruda porque tem medo”. Mais do que considerar como sagrado o que é familiar na sua fé e profano, algo estranho à religião católica, este líder mostra que o povo vê as atitudes como espíritos desagradáveis/*kino*.

festa; uma interrupção do tempo social, em que as atividades diárias cedem espaço às celebrações de calendário, implicando atenção, esforços e afetos em torno de um objeto específico. Todos se articulam em torno de um objeto focal que motiva a organização da festa; este objeto, sagrado ou profano, antigo ou recente, pode estimular diferentes sensações, como no caso da fé, que agrega participantes e se torna símbolo de uma identidade; mesmo que o objeto focal gere várias interpretações, de acordo com os sujeitos em questão, podem desencadear diferentes anseios, vivências e significações, conforme a faixa etária e lugar social dos sujeitos. A festa¹²³ é um espaço de produção, quando preparada, custeada, planejada e montada segundo certas regras e, também, o produto, quando sendo realizada, aproveitada, valorizada.

Quando Dodô resgata que tem orgulho de ser um quilombola e pode representar sua comunidade nas reuniões da Câmara em Bias Fortes, que verificam subsídios para as festas, ele reconhece sua perspectiva social – diferente de muitos moradores que não se envolveram com política, sem deixar de se encontrar naquele grupo. Este líder local se preocupa com quem não tem as mesmas perspectivas que ele, pois vê, na juventude¹²⁴, um certo distanciamento dos eventos, uma dificuldade de se identificar como negro, um desconhecimento sobre a história de Zumbi. Ele acredita que, a partir de uma tradição reinventada¹²⁵ (HOBBSAWN & RANGER, 2006) das danças, alguns se voltem para a Associação, frisando: “fazer a festa é uma estratégia de conciliação de valores de diferentes gerações que pode unir nossa comunidade, apesar dos conflitos”, revelando que a festa é espaço de fronteira intracultural, em que o próprio interior da comunidade se reorganiza e se rearticula de maneira criativa e ritualizada (ÁGUAS, 2012).

Ao término da missa, Zezé já estava na igreja, organizando as danças do maculelê e da congada. Em Minas Gerais, temos tambores, batuques, moçambiques, jongos ou caxambus, calangos, folias e congadas, mas na colônia,

¹²³ A festa proporciona o espírito das coisas concretas em trânsito/*hau*. Estava presente nos usos dos objetos religiosos no teatro e nas comidas, bem como nas sensações de bem-estar/*mana*, ao ouvir as palavras do padre, as músicas, as batidas dos bastões das danças tradicionais.

¹²⁴ Investir na juventude é garantir caminhos de reciprocidades culturais no cotidiano/*potlatch* ou nas festas/grande *potlatch* ou *kula*.

¹²⁵ A reinvenção da cultura ou, simplesmente “invenção”, de Hobsbawn & Ranger (2006), sinaliza uma continuidade do passado no presente, operando ideologicamente conjunturas sócio-históricas determinadas, acomodadas na construção de campos políticos. A memória coletiva, construída em torno do maculelê está mais para uma invenção do que para reinvenção, sem perder a valorização dos símbolos identitários que legitimam a história dos seus antepassados (MAROUN, 2013).

acabou com o jongo¹²⁶ e incorporou o maculelê (originado na Bahia), à famosa Congada de Paulo Marinho. A líder enfatizou resistência de seu povo de forma emocionada e conta a história do maculelê, como uma dança afro-indígena originada em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano. O mito¹²⁷ fundador da dança se vincula à vitória de um único guerreiro frente à invasão inimiga, apenas com dois bastões.

As meninas chegaram ao espaço e ficaram na posição até o início das batidas dos atabaques¹²⁸. Durante a apresentação, imagem 12, a seguir, tradicionalmente regida pelo pandeiro, tambor e diferentes tamanhos de atabaques, com músicas criadas pela própria Zezé¹²⁹, as meninas fazem duas filas opostas, com um floreio artístico de acordo com a poesia da líder, antes de imitar um belo combate¹³⁰. Nos vídeos e fotos, percebi que as meninas estavam alegres¹³¹, com roupas normais de se usar em uma missa e de pés descalços, porém, mesmo de calça jeans, elas conseguiam realizar passos bem treinados, executando movimentos ternários no lugar, batendo o bastão, que está na mão direita, no bastão da mão direita da outra companheira; troca-se a batida para o outro lado; e, finaliza-se batendo o bastão debaixo da perna esquerda ou girando em torno do próprio eixo, sempre em nível alto, zona proxêmica¹³² próxima e ligações harmônicas dos movimentos de luta. Ao término das batidas, elas finalizam o movimento com os braços para baixo.

¹²⁶ O jongo vem de fora, a partir de convite dos líderes da comunidade.

¹²⁷ Mito é algo que eles acreditam de forma gratuita; logo, pode ter várias versões. No quilombo, esse mito é indígena, pois o negro doente estava em uma aldeia e precisou defender as mulheres e crianças de outros indígenas.

¹²⁸ Tipo de tambor oblongo, com pele retesada numa das extremidades, usado no Brasil em festividades religiosas e etnográficas.

¹²⁹ Após este relato, entrei em contato com um amigo de Juiz de Fora para saber se haveria condições de gravar um CD com as músicas de Zezé. Ele passou um outro número, mas, até hoje, não recebi o retorno dessa possível comunicação. Ao comentar sobre a história do seu povo, Zezé resgata a importância da origem de uma comunidade para compreendê-la ao falar dos problemas de empobrecimento e êxodo rural, resgatando a crise momentânea; e ao falar de iniciativas contrárias às adversidades que viabilizam a continuidade da existência das comunidades, resgatando a reação comentada por Águas (2012). No entanto, ela não consolida seu projeto enquanto não for atrás dos registros de suas formas de resistência, esta seria uma forma de consolidação de sua identidade.

¹³⁰ Lalá reforça o sentido: "o relacionamento entre eles é bom, mas tem atritos; no entanto, aqui, eles estão sempre dispostos a resolver. Fora da comunidade é bem mais complicado, pois eles são influenciados pelos outros e, muitas das vezes, resolvem as coisas na violência".

¹³¹ Aquele momento era mágico porque era um presente com valor simbólico/*mana* para a comunidade que ansiava por vê-las repetir o que seus ancestrais faziam.

¹³² Referente a proximidade entre um sujeito e outro.

Imagem 12 – Apresentação de Maculelê



Fonte: Acervo pessoal (2018)

Essas manifestações são híbridas, misturam o verbal ao não-verbal: um golpe em plano frontal significa ataque; uma batida abaixo da perna significa que se aceitou a indiferença do outro. Nessa relação de poder que é encenada na dança aqui analisada, nota-se que Zezé supera diferentes dificuldades de sua vida, que são transformadas em estética com objetivo para além de uma articulação de passos. Como tradutora intra e intercultural, ela constrói, com as jovens interessadas, toda a reinvenção de movimentos coreográficos, acessórios, roupas, penteados afros e gestualidades. Durante o período de vivência, treino e apresentação, as jovens desconstruíram preconceitos de gênero e questionaram o caráter monocultural das danças tipicamente valorizadas da cidade, articulando conceitos de igualdade como direito à diferença que permitiu a valorização da diversidade cultural sem menosprezar a cultura local (HALL, 1998).

No que tange à distância entre tradição e modernidade, o maculelê do Paiol apresenta uma trajetória em três processos de ressignificação, cronologicamente falando: 1) maculelê renascido, a partir da influência da história (trecho de música criada por Zezé: *Zumbi, meu rei, meu povo não te esqueceu*); 2) maculelê de formação, a partir da influência da dança (trecho de música criada por Zezé: *Olhe*

por nós, esses filhos teus. Na dança do Maculelê, (...) o nosso alê); 3) maculelê de apresentação, por influência da sociologia (trecho de música criada por Zezé: *Aê, Zumbi! Dança negro nagô, dança o Maculelê!*). Chamou-me a atenção que o coral da dança não foi evidenciado, apenas tendo o reconhecimento da tia Nivalda em outra ocasião: “a Lurdinha ensaia o coral todo dia, de músicas sertanejas até o que é apresentado na missa. É lindo!”¹³³.

Após este momento, Zezé apresentou o grupo de Congado, ressaltando que eles haviam aprendido tudo com Paulo Marinho¹³⁴. Como já havia conversado com este senhor, sabia que, há anos, ele não estava tão envolvido com o grupo, mas que acompanhava os ensaios quando possível. Este líder não contou por que parou de tocar sanfona, mas disse como nasceu o Congado da Colônia do Paiol¹³⁵. Nas idas e vindas entre a senzala e os locais de plantio – principalmente do café, que cobriu as montanhas da Zona da Mata no século XIX, “os negros escravizados cantavam e batiam com os cabos das enxadas, para afastar as dores. Eles não tinham tristeza porque pensavam em ficar alegre!”. Segundo Águas (2012), a festa, de qualquer tempo, surgiu como elemento transgressor contrário aos interesses dominantes, pois o capitão do mato nunca gostou da vida alegre dos escravos, reafirmando a existência contínua de uma batalha cultural, travada nas relações e de onde sempre há posições estratégicas a serem vencidas ou perdidas¹³⁶.

¹³³ No campo da memória, o que lembrar e o que esquecer são aspectos disputados politicamente; e, neste espaço fluido, as narrativas favoráveis à ordem hegemônica nem sempre conseguem prevalecer. Já vimos que, através de mecanismos próprios, os indivíduos e coletividades podem encontrar caminhos para a perpetuação de lembranças contrárias à ordem estabelecida, apesar de tentativas de apagamento: “uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória”, avisa Pollak (1989, p. 5 *apud* ÁGUAS, 2012, p. 344).

¹³⁴ O reavivamento da cultura faz Zezé reconhecer o valor dos mais velhos: “Tudo começou com uns primos que reclamaram: - ‘ah, vamos parar de bater porque não estamos ganhando dinheiro’. E nós, crianças, falamos: - ‘então temos que bater bastante e desde cedo!’”.

¹³⁵ Pollak argumenta que, apesar da crença de que o tempo trabalha a seu favor e de que o esquecimento e o perdão se instalam com o tempo, temos que reconhecer, tarde e com pesar, que o intervalo pode contribuir para reforçar a lembrança. Ainda segundo o autor, “um passado que permanece mudo é, muitas vezes, menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação” (1989, p. 13, *apud* ÁGUAS, 2012, p. 344).

¹³⁶ Uma das questões que Paulo registra é a fome que os escravos passavam e que, volta e meia, ameaçava a paz das famílias do quilombo. Segundo ele, havia uma porção para cada pessoa e, caso fosse necessário repetir, era humilhado. Neste sentido, lembrei de Dodô relacionando a desistência de jovens em participar de alguma atividade da Associação por dificuldades momentâneas: “Antigamente era só remédio de horta, verme era tratado com semente de abóbora, a gente só andava descalço então bicho de todo tipo. Por outro lado, plantava batata doce, milho, abóbora, plantava arroz, então a gente não ia em venda pra comprar. Lá em casa tinha muito pilão, minha mãe punha nós todo depois de reza o terço. Tinha muita criação de porco. Depois da modernidade, não se

Para iniciar, os meninos fizeram a formação para dançar; eles aguardaram o apito e o som da sanfona. As meninas seguravam o estandarte, peneiras e outros utensílios. Nessa dança, existe a parte coreografada, com movimentos de bastões que imitam golpes de luta tal qual o maculelê, e a parte narrada, que resgata o tempo da escravidão e a fuga dos escravos, hoje com apenas uma pessoa cantando ao ritmo de uma sanfona e um pandeiro. Por meio de vídeo e fotos, percebi que os meninos estavam desconfiados, com olhar tímido e com roupas do cotidiano, jeans, camisa e tênis novos, fato que não os atrapalhou a realizar saltitos, na variação do primeiro de dois movimentos da marcação básica em compasso ternário. A movimentação básica usa três tempos para bater o bastão cumprido no chão e depois batê-lo no bastão do companheiro. Toda coreografia foi realizada em duas fileiras opostas, com zona proxêmica próxima, nível alto, tal qual o adotado no maculelê. A diferença estava nas ligações e extensões de movimento, já que, durante a execução, parecia que eles estavam ganhando força e resistindo com mais personalidade que o grupo anterior, fiéis às mudanças rítmicas que aceleravam até o final da música, pois a identidade criada não era homogênea, nem uniforme, mas, antes, criava uma unidade diferenciada (SILVA, 2005). Os movimentos dos instrumentos e o grito de término avisaram o fim da apresentação.

Com Zezé, o processo de vivência, treino e apresentação do Congado desconstruiu preconceitos de submissão étnica dos quilombolas, fazendo dos motivos que fizeram seus antepassados criar jogos, lutas e danças, uma reação meio positiva e meio negativa do conhecimento. Positiva no sentido de articular conceitos de etnia/origem¹³⁷, marcas identitárias e linguagem corpórea, permitindo a valorização seus traços físicos, psicológicos e sociais destes jovens. Negativa porque eles queriam continuar os ensaios com sua referência histórica¹³⁸, ou seja,

planta e não se tem dinheiro para comprar na venda. Quero fazer campanha para arrumar roupas e fazer esse povo dançar. Assim, eles sairão para se apresentar e terão o dinheiro que precisam para se manter motivado”.

¹³⁷ Freyre (1981) desenhou um perfil alegremente democrático das relações interétnicas na colônia portuguesa, atravessada pela colonização dos corpos, que levou à equivocada ideia de democracia racial – uma opinião até hoje frutífera para o pensamento conservador do país. No entanto, se a reivindicação da existência de categorias biológicas, tais como branco ou negro, perdem a força quando partimos da ideia de que raça é um lugar social, a concepção de mestiçagem expõe uma mescla desarmônica entre diferenças que exigem articulações identitárias para superar equivalências simétricas e propor assimetrias respeitadas.

¹³⁸ As técnicas corporais, como práticas sociais, expressam-se na forma como agimos, nos identificamos como pertencente a um determinado grupo. No entanto, ao buscar simular uma outra identidade, o corpo utiliza-se das primeiras técnicas como estratégia para marcar representação e ser

com o tio Paulo, e não mais com ela. Segundo os líderes, os adolescentes mostram racismo reverso¹³⁹ na escola da cidade, sendo esta realidade importante para dialogar sobre marcas identitárias que precisam salvar o futuro, não mais o passado, em um processo que exige o protagonismo de subjetividades individuais e coletivas capazes de construir uma tripla transformação: a transformação do poder em autoridade partilhada, do direito despótico em direito democrático e do conhecimento-regulação em conhecimento-emancipação (ÁGUAS, 2012). Segundo tio Paulo, a música ajuda a entender: “veja só que coisa incrível, tanta dor e solidão, puseram negro no tronco, chibatada e empurrão, mas é neste ápice de desesperança que surge, milagrosamente, uma saída e é a exaltação¹⁴⁰”.

Depois das duas apresentações, Zezé pediu que eu me apresentasse para a comunidade. Assim o fiz, aproveitando para empoderá-la e pedir apoio de todos na associação que ela representa. Quando estava acabando de falar, chegou o grupo de jongueiros de Bias Fortes. As pessoas da igreja não aparentavam ter a mesma empolgação para assistir, fato que me remeteu à uma fala de tia Nivalda: “as crianças vão atrás dançando! Mas as mães falam que é coisa de macumba. O pai de Renê não era daqui, mas a mãe era e morreu com 102 anos, bebia uma pinguinha, gostava de cantar. O povo mistura a origem¹⁴¹ e a religião onde não deve”.

Nos vídeos e fotos, vi que a dança é um cortejo, com uma caminhada rítmica muito envolvente, em que as pessoas que acompanham seus líderes, ficam atrás dos idosos. Os movimentos de limpeza do espaço foram feitos pelo senhor Renê enquanto se dirigia para a igreja. Com música forte de tambores e sanfona, o grupo

reconhecido nela. Essas marcas são, portanto, formas coletivas de comunicar uma identidade, que é sempre compartilhada e extrapola os limites de uma cultura, de uma nacionalidade ou de um território.

¹³⁹ Muitos jovens, quando na cidade, negam sua negritude e isso preocupa Paulo Marinho, pois se a história mostra que a alegria pode abalar os brancos, é por ela que devemos começar a mostrar a nossa força.

¹⁴⁰ Pelo exposto, as danças da Festa de Nossa Senhora do Rosário apresentam a diversidade cultural que precisa ser perpetuada a todo o momento nos quilombos, uma vez que seus remanescentes se organizam em um território, realizam as práticas de suas manifestações artístico-culturais, mostrando sua resistência não só à escravidão, mas também à própria vida, à sua existência, à sua cultura (BEZERRA-PEREZ, 2013).

¹⁴¹ Neste comentário vimos presente a teoria de Freyre (1981), quando assinala que mestiçagem expõe desarmonicamente as diferenças ao Brasil colonial, a partir de um investimento embranquecedor da sociedade brasileira. O que nos deixa reflexivos é que aqui não houve racismo reverso (negros negando sua identidade quando entra em contato com branco), mas uma disgenia (negros acreditando que sua raça piorou porque se misturou com branco).

muito bem arrumado em seu figurino branco e amarelo, portando estandartes, bandeira e vassoura usada no ritual para varrer espíritos ruins, realizou uma procissão até a capela de Colônia do Paiol, beijou suas escadarias e cantou no altar.

Se a festa realmente pode aliar transgressão e sutileza, certamente não é o único espaço onde isso ocorre. Existem formas intersticiais de resistência nos mais variados contextos que se confundem com a aparência de normalidade do próprio cotidiano. Durante a refeição coletiva, percebi o quanto é natural a organização das pessoas nas filas, nas tarefas que executavam, no cuidado com as crianças. Havia muita comida e bebida, vendidas por valores irrisórios, mostrando que o modo de se vestir, ouvir música enquanto se come, diverte-se, dança-se, reza-se constitui o contexto onde se tecem as teias de significados que recriam incessantemente sua cultura e sua identidade contrastante.

Passados uns dias, na semana da *consciência negra*, questionei como Zezé abordaria o assunto na comunidade. A líder relatou que eles haviam discutido a temática na escola durante toda semana, sem organizar uma atividade de culminância especial¹⁴². Isso se dava porque havia uma demanda econômica e política para articular: econômica porque precisariam de dinheiro da associação e não o tinham; política porque as demandas da secretaria de educação cobravam burocracias que não permitiam acrescentar muitos temas ao currículo escolar. Chamou-me atenção uma parte da conversa em que Zezé comentou que teve a participação de uma professora da cidade naqueles dias na escola. Segundo ela, a professora ficou surpresa em saber detalhes da morte de Zumbi e o que significava o dia da *consciência negra*, visto que a professora acreditava que a festa era um espetáculo¹⁴³ das danças africanas que valorizava a cultura da colônia.

A retomada de antigas tradições locais é um fenômeno paralelo à própria formatação da identidade quilombola. Ambos os movimentos são recentes para a comunidade, que parece passar por uma espécie de recriação de si mesma, “na luta contra o próprio esvaziamento”, como diz tia Nivalda. Neste processo de reinvenção,

¹⁴² O fato de não organizar uma festa não significa que os sujeitos não lembrem de seus antepassados, apenas que preservarão o conhecimento de forma secreta em rituais mais simples, como nas danças infantis das horas de recreio. Esta forma de *potlatch* garante a sua autoridade e preserva a continuidade dos bens simbólicos na comunidade/*mana*.

¹⁴³ Desde as letras de várias músicas, passando pelas inovações da missa fortemente influenciada pela cultura africana, a comunidade expressa um novo discurso de orgulho negro. Mais uma vez, o que está em questão não é o formato da manifestação em si, mas o seu posicionamento no jogo das relações de poder.

a Colônia do Paiol conta com o apoio da Igreja católica e de entidades não-governamentais. O dia da Consciência Negra, em 2010, foi uma forma de comemorar a história dos remanescentes para além da questão religiosa, mas talvez com pouca profundidade social¹⁴⁴. Embora fosse aberta a comunidade, eles reconheciam que a festa poderia ser ampliada com o passar do tempo e com o aumento das representações juvenis.

Como Águas (2012), já prevendo que a festa é um evento introspectivo, de afirmação perante o outro, chamada pela comunidade de Dia de confraternização das raças¹⁴⁵, Zezé afirma que: “para frente, a consciência negra não acontecerá como antes. O apoio financeiro da prefeitura é cada vez menor, mas a festa menor com oficinas de tambores na beira do fogão, pode unir o povo”.

3.1.3 A dança na escola e na Universidade

Segundo Rodrigues (2017), a luta pela educação também é um ato constante que não se desvincula de nenhuma realidade política ou econômica. Entretanto, a pergunta que sucede é: a quem vem servindo o Estado e a quem vem servindo a educação nacional? Por essa via, a Educação Quilombola seria um exercício sistemático para entender o processo de vida dos quilombolas, algo que não surge desconectado ou ao acaso, mas é fruto de uma reivindicação histórica dos movimentos sociais e, principalmente, é como se colocam ou respondem aos constantes ataques provenientes do Estado e de outros setores da sociedade. Para abrir as conversas, houve o resgate da Resolução n. 2820, de 11 de dezembro de 2015, que institui as Diretrizes para a Educação Básica nas Escolas do Campo de

¹⁴⁴ Segundo os meninos jovens, que eram crianças nas primeiras versões da festa: “aquilo foi o que os antepassados passaram e deixaram pra nós. Tinham os desfiles das negrinhas, as meninas todas arrumadinhas. Hoje, a única festa é em novembro e comemora Zumbi de Palmares, mas não sei se a consciência negra”.

¹⁴⁵ Hoje, a raça não seria mais, necessariamente, um fato biológico, mas uma categoria socialmente construída. Munanga (1999) destaca que mesmo após a abolição da escravidão no Brasil, em 1888, o debate estabelecido na elite brasileira, no final do século XIX e início do século XX, provinha dos caminhos para construir uma identidade nacional, sendo o debate da raça um dos eixos centrais. Para o autor, “a pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca” (p. 51). De acordo com a leitura, penso que devemos dialogar sobre esse termo adotado pela comunidade.

Minas Gerais que se volta para uma educação puramente diferenciada e não intercultural, como almejamos¹⁴⁶.

No outro dia, fui rapidamente à cidade de Bias Fortes, para entrevistar a secretária de Educação, imagem 13. Marcília recebeu-me após chegar de uma Feira de Ciências na zona rural, imagem 14, comentando que estava encantada com os trabalhos dos meninos e meninas do Paiol, seus ex-alunos. Concordo com a professora, pois eles, realmente, conhecem o conteúdo de Ciências.

Imagem 13 – Secretária de Educação



Fonte: Acervo pessoal (2018)

Imagem 14 – Feira de Ciências na escola



Fonte: Acervo pessoal (2018)

¹⁴⁶ Nesse sentido, podemos ter duas perspectivas. A primeira como movimento em prol da equidade social, em que haja justiça social. A segunda perspectiva contempla uma abordagem curricular que se contraponha à abordagem monocultural vigente em que haja estudos para manutenção da diversidade cultural nos currículos (COPPETE *et al*, 2012).

Sem maiores problemas com seus encaminhamentos, atualmente, o que incomoda a comunidade é a dificuldade de contratação¹⁴⁷ dos próprios quilombolas na escola local. Sobre a dança, a professora mostrou conhecimento técnico, mas poucas fundamentações¹⁴⁸ que contribuíssem para uma escola quilombola que estivesse lutando pela consolidação de sua identidade.

Retornei para a colônia e percebi que, com a chuva, o ambiente ficou ainda mais acolhedor, com comes e bebes em torno do fogão a lenha da tia Nivalda. No outro dia, enquanto as discussões aconteciam na escola do Paiol, algumas lideranças dialogavam comigo e Paula Pires, bolsista de comunicação do Cap. Quando tivemos oportunidade, sentamo-nos com os meninos e conversamos sobre a dança na proposta de ensino. Na casa do tio Paulo, que não queria perder tempo, houve a ideia de chamar os meninos para dançar, imagem 15. Mal o som da sanfona começou, os meninos apareceram. Após uma conversa, resolvemos gravar a experiência¹⁴⁹.

Imagem 15 – Ensaio de Congado



Fonte: Acervo pessoal (2018)

¹⁴⁷ Considero, apoiada no estudo de Rodrigues (2017), que retirar a obrigatoriedade desta contratação por parte dos sistemas de ensino municipal gera duas consequências: quando não há uma política de formação continuada para professores, há um distanciamento das práticas escolares com a realidade dos estudantes; e a ausência de professores da própria comunidade retira algumas ações e práticas pedagógicas que poderiam ser incorporadas à sala de aula.

¹⁴⁸ Em tanto tempo de relação, percebe-se que não houve espaço e tempo de troca de saberes entre as professoras que vivem dentro e fora do quilombo. Sem isso, não há caminhos de consumo/*potlatch* de bens simbólicos/*mana* ou bens concretos/*hau* por parte de um lado. Preocupa-me saber que é esse lado, superior na hierarquia, que representa o outro grupo nas discussões didático-pedagógicas de Bias Fortes.

¹⁴⁹ Se tudo é fato social total (MAUSS, 2003), o inverso foi verdadeiro, pois os indivíduos queriam falar e mostrar que sabiam fazer, valorizando a experiência corporal como lugar de bem-estar físico e psíquico capaz de mostrar a particularidade da sua identidade étnica.

A partir dos vídeos e fotos do congado que nos foi apresentado pelo tio Paulo e seus meninos (as meninas não conseguiram se organizar para esta apresentação por precisarem cuidar de seus filhos ou irmãos), percebi passos mais elaborados do que os que foram apresentados na Festa de Nossa Senhora do Rosário. Com roupas do dia-a-dia, os meninos realizaram a mesma formação de fileiras, uma de frente para outra, mas ousaram passos mais elaborados, no lugar, com giros, trocas de marcações entre duas e três pessoas, variações de níveis, variações de extensões de movimento.

Naquele momento, vi que a manifestação popular gerava pertencimento corpóreo e que eles se preparavam para uma guerra, com ataques, esquivas e, ao trocar de lugar antes de bater o bastão com novo companheiro de dança, assumiam o lugar do outro neste ritual imaginário. Segundo Pessoa (2017), esse sentimento gera a identidade desses meninos, pois independente das rotinas, gostos e funções em suas famílias, esses jovens, quando batem Congado ou Congada, querem marcar seu lugar na própria memória. Para eles, se vamos perpetuar esse bem, importa que sejam acompanhadas as características gestuais coletivas, o espaço e o tempo para cada movimento, a força de um canto, o respeito pela letra da sua música.

Em breve, eles dançariam na universidade e a primeira questão importante era o valor que as performances assumiriam na política de reconhecimento. À medida que as manifestações e práticas culturais/corporais que caracterizam identidades coletivas passam a ser concebidas como patrimônios imateriais – caso do congado, devem ser preservadas e transmitidas às gerações mais novas segundo um plano de salvaguarda, dando lugar às recriações singulares e expressivas da corporalidade. No entanto, ressaltamos que, dentro da particularidade de cada grupo da comunidade, há elementos universais capazes de identificá-los enquanto detentores da tradição e, portanto, responsáveis por perpetuá-la. Contudo, devemos preconizar as condições e motivações de “performar”, assim como as condições de criar, recriar, expressar, comunicar (MAROUN, 2013).

À tarde, todos participamos da reunião do grupo da UFJF, momento especial para mim porque ouvi do tio Paulo, baixinho ao ouvido: “voltei para o congado após

te ver chorando de emoção¹⁵⁰ com minha entrevista. Se você, da cidade, valoriza nossa cultura, nossos meninos terão que valorizá-la também”. Neste sentido, a parceria com Paula foi importante porque, com sua pergunta¹⁵¹ sobre o que as pessoas achavam da universidade se fazer presente na colônia, construiu-se uma preocupação com os benefícios das pesquisas para a comunidade. Para Munanga (2005), a grande diferença que se deve destacar entre a transmissão do saber nas comunidades negras rurais e dentro das escolas é que, no primeiro caso, o processo é fruto da socialização, no segundo, não tem havido valorização da experiência do aluno. Aquele evento permitia uma união de valores e objetivos, onde todos cresceriam se fossem verdadeiros.

Na sequência, registrei no diário de campo que, por meio da dança, a ancestralidade/atualidade cultural africana, o conhecimento das capacidades e dos limites do seu corpo, o desenvolvimento dos aspectos cognitivos, motores e a harmonia do corpo, o desenvolvimento do espírito coletivo dos educandos, o desenvolvimento da criatividade dos alunos, o conhecimento da trajetória histórica das dimensões da dança, a confecção de roupas adequadas às danças afro-brasileiras, a confecção de materiais a serem usados em apresentações, as informações sobre o papel do corpo no contexto tradicional africano, os eixos que orientam as expressões corporais, os movimentos, gestos e coreografias, os ritmos do canto, da dança e dos instrumentos musicais, a articulação entre expressão corporal, expressão plástica e expressão sonora, as danças contemporâneas parafolclóricas e tradicionais, as visitas a museus, cinema e teatro, só enriqueceriam a proposta.

Segundo os meninos da congada, “quando tem evento na escola, as professoras perguntam: “Vocês têm moral de chamar o grupo de vocês pra bater aqui? - Sim, mas a gente quer falar a partir de algo mais fundamentado”. As ideias contidas nesta arte levam a um pensamento sobre o cotidiano, fazendo com que os atores sejam os verdadeiros pensadores e criadores da sociedade autenticamente

¹⁵⁰ Sei que não deveria ser emotiva durante este processo, mas ainda fico encantada com a história contada pelos velhos das comunidades. Mesmo sabendo de alguns dados pelo meio acadêmico, penso que há algo nessas histórias, um valor difícil de ser quantificado, o que Mauss (2017) chamaria de dádiva de reconhecimento. Ao ganhar uma música bonita, eu respondi com lágrimas.

¹⁵¹ Após um período de convivência, senti que a moça retribuía o meu investimento em sua profissão, com algo surpreendente que melhorasse a relação com as pessoas da pesquisa, que era fazê-los pensar conscientemente sobre os objetivos das nossas pesquisas.

brasileira e pluricultural (MUNANGA, 1999). Os meninos concordaram sobre a importância de suas danças serem sistematizadas e reconhecidas na Associação, no entanto, desejam que as escolas de Bias Fortes tenham essa obrigatoriedade¹⁵² e percebem que esse possível processo exige pouco esforço. As meninas endossaram: “toda vez que a gente dança, o povo acompanha o ritmo da música com a cabeça, pega os instrumentos pra ajudar a Zezé a tocar, se interessa pela nossa cultura. Isso nos motiva a conviver com eles, pois mostra que somos diferentes e não inferiores”. Como professora de Educação Física, sugeri que eles pedissem discussões sobre corpo, dança, etnia, identidade nas suas aulas, dessa disciplina.

Segundo tio Paulo, uma entrevista antiga na escola o permitiu

perceber uma satisfação em ser negro e conhecer a história da sua dança. Pude falar de Sebastião Justiniano, meu bisavô que foi escravo, de Justiniano Franco, meu avô, e Marinho Justiniano Franco, meu pai. Sem entender a vida desses homens, não teria como eu saber dançar forró, tocar sanfona, fazer letra de música de Congado.

Quem o chamou, também tem sua reflexão, pois Zezé comentou: “temos que ensinar as nossas cantigas porque a televisão fala pra outras crianças, não pras nossas”.

Essas falas não parecem familiares para a secretária de Educação, já que frisou em sua entrevista que “esse trabalho com cantiga não tem acontecido em nenhuma de nossas escolas, mas precisa ser iniciado”. Para Munanga (2005), é necessário desenvolver, para a escola, o currículo invisível, aquele dos valores, dos princípios de conduta e das normas de convívio. Essa transmissão proporciona um sentimento de pertencimento, ampliando-se gradualmente à medida que se alarga a experiência do educando. Mais tarde, em todas as idades, o ritmo irá pontuar todas as atividades humanas, produtivas ou festivas. A arte africana e, particularmente, suas danças, suas músicas, suas máscaras permitem que o sujeito capte a força transcendental que nasce dos esforços ritmados de um grupo. Não se trata de confundir a “arte-dança” com a religião, mas de saber e sentir que as origens são as mesmas. A dança está presente em todas as atividades cotidianas do homem e da

¹⁵² Aqui temos mais um exemplo de que as obrigações de dar, receber e retribuir devem acontecer em via dupla, pois para o exercício da alteridade, não basta o povo branco ver suas danças, eles precisam vivenciá-las.

mulher africanos. No Brasil, temos vários legados das danças africanas, não apenas no Candomblé, no samba e na capoeira, mas também nos vários ritos.

Abaixo, na imagem 16, registro um trabalho com crianças, exatamente para valorizar a cultura na colônia.

Imagem 16 – Trabalho com crianças quilombolas



Fonte: Acervo pessoal (2018)

A escola é o bem comum mais valioso do Paiol, representando um espaço e tempo próprios da cultura desses quilombolas. Espaço porque há uma estrutura concreta que abriga as pessoas e seus movimentos, tempo porque tem espiralidades de saberes, construídos por pessoas de diferentes gerações que não abrem mão de serem respeitadas. Sem o valor-confiança, nutrido reciprocamente entre esta professora e os professores da universidade, as trocas de conhecimento

entrariam em colapso. Para Zezé, segundo nossa leitura de Martins (2005), o valor-confiança não nasceu de contratos formais propostos pelos gestores da educação de sua comunidade, mas da relação interpessoal¹⁵³ que foi construída com os professores em cada momento em que nos preocupávamos com os anseios locais para além do que estávamos pesquisando.

Em março de 2019, assim que saiu edital da Pró-reitoria de Extensão da UFJF para eventos de extensão com apoio de transporte de beneficiários, pensei em trazer os quilombolas para dialogar com os indígenas guarani, na escola que trabalho em Juiz de Fora. Lembro-me que o processo de organização da “I Troca de saberes indígenas e quilombolas” foi complicado porque existia a dificuldade de unir muitas temáticas, sinalizadas anteriormente, em apenas um dia de atividade. Quando estávamos juntos no quilombo, a conversa foi tranquila, mas quando trocávamos mensagens, sentia que a líder se preocupava com as representações de suas decisões, por não ser a mais velha da comunidade ou ser a presidente ou vice-presidente da AQUIPAOL e estar à frente de uma mesa. A instituição estava construindo a proposta pela primeira vez e eu também descobria como lidar com a responsabilidade de transportar muitos quilombolas.

Em um determinado momento, a líder quilombola comentou que a data do evento era perfeita e que se esforçaria para trazer todo grupo de congada sob orientação do tio Paulo ao invés de trazer seu grupo de Maculelê. Quando comentei que providenciaria um cachê¹⁵⁴, a quilombola ficou muito feliz, comentando que o dinheiro ajudaria na confecção de roupas novas para os meninos do grupo. Embora eu tivesse pedido para eles estarem prontos às 6:00 na Associação para viajar no dia do evento, soube pelo companheiro que os buscou que este horário não foi acatado e que, no meio do caminho, todos pediram para tomar café, o que gerou

¹⁵³ A dádiva aparece como fonte de inspiração para um novo paradigma que valorize a sociedade como fato total, exatamente porque gera um movimento circular acionado pela força do bem (simbólico ou material) dado, recebido e retribuído, o qual interfere diretamente tanto na distribuição dos lugares dos membros do grupo social como nas modalidades de reconhecimento, inclusão e prestígio (MARTINS, 2005).

¹⁵⁴ Por emenda constitucional pedida por colega da universidade à deputada Margarida Salomão, já que não previmos tal demanda no ano anterior, foi pago um cachê/utu de R\$ 1000,00 para o grupo. Em função dessa contribuição como forma de reconhecimento do trabalho da comunidade e do número de pessoas que poderia trazer para o evento em uma van, Zezé preferiu trazer somente o grupo de congada para estimular o retorno do Tio Paulo ao grupo e, ao mesmo tempo, fazer as meninas se esforçarem para treinar.

atraso considerável do início dos trabalhos, pois os indígenas, que tinham dormido na escola, não queriam sair tarde de Juiz de fora para retornar as suas casas.

Durante o evento, tínhamos o desejo de ampliar os conhecimentos sobre território e territorialidade, meio ambiente e currículo escolar – sinalizados por nossa comunidade escolar, objetivos que foram atendidos. O saber fazer dos quilombolas do Paiol é mais rico do que percebíamos em nosso projeto de extensão e, somente ao nos reunirmos com professores qualificados de nossa instituição é que percebemos que muitas das propostas sinalizadas já haviam sido tentadas e aperfeiçoadas por acadêmicos e, no momento, precisam ser efetivadas pela própria comunidade, com apoio da universidade.

O almoço coletivo entre todos os participantes foi bastante emocionante, pois o ato de comer em cada grupo é muito diferente para cada comunidade. Percebi que os sentidos das ações que estes sujeitos construíram na prática escolar adquiriu consistência nos diferentes vínculos sociais, por sua identificação com diferentes representações, opções político-partidárias, construções familiares etc. A trama de sentidos que institui a vida da escola resulta da interação entre os múltiplos sujeitos, sendo que cada um se constitui por identidade múltipla. Os momentos de interação entre os jovens foram instigantes e ambos, indígenas, quilombolas, alunos da escola e professores, trocaram experiências em um jogo de futebol, venda de artesanatos e organização das apresentações artísticas.

Os quilombolas fecharam o evento com uma apresentação de congada, usando calças brancas (que eu emprestei de um trabalho que faço com meus alunos) e camisetas vermelhas, compradas especialmente para o evento. Nos vídeos e fotos, percebi que o número de meninos havia duplicado, com a mesma formação de fileiras opostas, sem ousar passos elaborados, tais quais vimos na última visita. Ao lado da sanfona, havia jovens tocando instrumentos ou segurando diferentes utensílios do cotidiano do quilombo que tinham a ver com as letras de música que eram cantadas por todos, em tom forte e alto.

Após a apresentação, a líder Zezé comentou que um adolescente ficou emocionado ao lembrar que havia tocado em um indígena pela primeira vez na vida. No retorno para a comunidade, o colega que os acompanhou relatou que os jovens falaram alto enquanto os mais velhos tinham um tom ameno, todos registrando que

queriam uma visita¹⁵⁵ dos novos amigos assim que pudessem aparecer na colônia. Assim, as palavras sábias do tio Paulo nos representam: “o evento permitiu que nós estivéssemos com outros grupos, diferentes nas roupas, na língua, no artesanato; mas, também, grupos parecidos em relação às dificuldades que enfrentamos. Uns foram escravizados, outros foram mortos, mas, no final, se hoje trocamos saberes é porque resistimos”.

3.2 INDÍGENAS DA ALDEIA ARAPONGA¹⁵⁶

Na aldeia indígena Araponga vivem os guarani, povo da família linguística tupi-guarani, do tronco Tupi. Por meio de pesquisas bibliográficas, identifica-se que os grupos indígenas brasileiros foram classificados em quatro grandes troncos linguísticos: Tupi, Macro-Jê, Aruak e Karib. A família mais expressiva do primeiro tronco é a Tupi-Guarani. Dentro da família há três subgrupos: Mbyá¹⁵⁷, Kaiová e Ñandéva, todos sem direitos básicos enquanto cidadãos desta nação.

Ao longo dos anos, o discurso de direitos individuais é que impôs um sistema de dominação econômica sobre os indígenas e se constituiu na forma de exclusão e marginalização desses povos. O Decreto-Lei nº 8.072/1910 criou o serviço de Proteção aos Índios, órgão do Governo Federal criado para executar a política indigenista. Sua principal finalidade era proteger os índios e, ao mesmo tempo, assegurar a implementação de uma estratégia de ocupação territorial. A mesma lei disciplinou o estabelecimento dos trabalhadores nacionais, os quais, por sua capacidade de trabalho e absoluta moralidade, passam a merecer os favores consignados para instalar centros agrícolas em terras férteis próximas a mercados consumidores (Brasil, 2010, art. 22/23 *apud* BAPTISTA, 2011, p. 41). No início do século XX, o Brasil estava em pleno processo de expansão da fronteira agrícola: o café passando a ser produzido na região oeste do estado de São Paulo enquanto a exploração da borracha acontecia nas florestas tropicais da Região Norte. Com a corrida paulista, os bandeirantes exterminaram os guarani

¹⁵⁵ Esses indivíduos não foram inconsequentes em facilitar sua relação, eles viram, após um evento, que se o profissional não estivesse engajado nas suas histórias, não teria se envolvido como envolveu.

¹⁵⁶ O termo Araponga origina-se do nome do pássaro, com o mesmo nome, que habita o local.

¹⁵⁷ Se, em 1500, existiam dois milhões de guarani no Brasil, hoje essas parcialidades étnicas somam apenas 70 mil indivíduos na Argentina, Paraguai e Brasil, sendo 7 mil Mbyá no sul e sudeste do país (BAPTISTA, 2011).

da região de Minas Gerais, fazendo alguns de escravos, pois outros preferiam a morte a retirar ouro da natureza e gerar riqueza para quem não os respeitava.

Décadas se passaram e não se resolveram as demarcações de terras indicadas pela Constituição de 1988¹⁵⁸, nem a substituição de tutela do Estado por autonomia indígena indicado pelo Estatuto do Índio, em reformulação no Congresso desde o início da década de 1990. O Brasil votou a favor da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas em 2007, mas ainda não a ratificou. Em 2008, foi iniciada a elaboração da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas por um Grupo de Trabalho Interministerial composto pelo Ministério do Meio Ambiente e Ministério da Justiça, coordenado pela FUNAI. Nesse contexto, uma nova visão desponta, aos poucos, no sistema jurídico, sendo incluídas as bases do etnodesenvolvimento e a autonomia, que, lentamente, vai substituindo a tutela. Esses avanços são, em grande parte, uma conquista da sociedade civil organizada e dos movimentos indígenas que lutam por sua participação e reconhecimento de seus direitos como cidadãos e, ao mesmo tempo, como grupos diferenciados em relação à sociedade nacional.

Para compreender o caminho desses guarani na região do Rio de Janeiro, observei que o estabelecimento de áreas Mbyá faz parte de um movimento de deslocamento de populações guarani a partir dos estados do sul do Brasil ou de regiões da Argentina e Paraguai. Esse movimento, em direção a diversos pontos da Serra do Mar no sudeste, dá origem, na virada dos anos 1980 para os 1990, a três aldeias no sul fluminense, em continuidade aos processos de demarcação e homologação de terras guarani no estado de São Paulo (PISSOLATO, 2007). Desde essa primeira ocupação, datada em 1950, às margens do rio Parati Mirim (Parati), bem como na mata da região de Bracuí (Angra dos Reis) teriam se tornado uma referência para os Mbyá que chegaram do Rio de Janeiro.

A partir de fins da década de 1980, a ocupação dessas áreas incrementa-se com a vinda de um grupo bastante numeroso do Paraná. Nesse período, consolida-

¹⁵⁸ Essas questões tratadas na Constituição Federal são respaldadas por legislações internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais que entrou em vigor em 1989 e foi promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051/2004, a qual prevê o direito de participação indígena e consulta aos povos indígenas nos processos em que estiverem envolvidos, já que a própria noção de pessoa e fronteira territorial precisa ser discutida (BAPTISTA, 2011).

se uma outra área indígena, Araponga, junto à divisa com São Paulo, com identificação e delimitação dessas áreas em 1995 e 1996 com difícil acesso nos tempos de chuva, este lugar é ideal para o ‘modo de vida’ (*teko*)” (PISSOLATO, 2007), com uma área privilegiada¹⁵⁹ entre os morros da Forquilha e do Cuscuzeiro, na Área de Preservação Ambiental do Cairuçu do Parque Nacional da Serra da Bocaina, ilustrada na imagem 3.

Infelizmente, a FUNAI¹⁶⁰, até então sob a direção de Cristino, imagem 17, não detém mais a responsabilidade exclusiva sobre os direitos indígenas e políticas indigenistas desde 1991, sendo a educação escolar e a saúde transferidas para os Ministérios da Educação e da Saúde, respectivamente.

Imagem 17 – Coordenador técnico da FUNAI



Fonte: Acervo Pessoal (2019)

3.2.1 Festa da aldeia

¹⁵⁹ A área de 223 hectares de terra, situa-se em região montanhosa, a 600 metros acima do nível do mar.

¹⁶⁰ Sobre este período, Cristino lembra dos estágios em comunidades indígenas, presenciando poucos avanços até ser nomeado para trabalhar com os Guarani do Estado do Rio de Janeiro. Desde 2010, com a reestruturação da FUNAI, acredita que sua Coordenação Técnica de Paraty tem dado oportunidade para melhorar a vida nas aldeias, perdendo poder no início de 2019, frente às novas demandas políticas do país.

Fomos recebidos com tranquilidade no sopé do Morro da Forquilha em Paraty, em janeiro de 2019, para participar da semana preparatória que antecede a Festa do Milho dos indígenas Mbyá.

A maioria dos adultos usava o guarani para se comunicar, mas cobraram, em português, o dinheiro das estadias, conforme combinado por telefone. Ao andar pela aldeia, eu e a bolsista de Comunicação do Cap, Paula Pires, observamos que as casas são de pau a pique, sem janelas, com telhado de palha, como ilustrado na imagem 18, chão de terra e com energia elétrica, oriundas de geradores de bateria de carro.

Imagem 18 – Escola, casa de reza e cozinha comunitária



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Apenas a casa de reza (*opy*) tem duas lâmpadas frias que iluminam o ambiente. As vinte e poucas pessoas que viviam na aldeia se juntaram na casa de reza, na casa de fazer farinha, na cozinha e na área aberta e coberta, ao lado desta, para conversar e trocar experiências.

Tivemos a oportunidade de conhecer uma natureza maravilhosa com cachoeira límpida, mata exuberante, flora e fauna raras (PISSOLATO, 2007). O banho de cachoeira (*yaka*) foi interessante, pois em crise de fibromialgia, sentia

dores nos dedos dos pés naquele momento e, ao contato com a água fria, as dores sumiram¹⁶¹.

Quando retornamos para o centro da aldeia, presenciamos outros cinco grupos que acabavam de chegar. Segundo diálogo com os adolescentes, a criança pode ou não querer ficar na Terra e a tarefa dos parentes seria justamente convencê-la a ficar por meio de cuidados que a levassem até o dia do batismo, momento que o indígena recebe o nome e ganha sua identidade espiritual. Para isso, elas teriam que se mostrar alegres e agradecidas a todos da aldeia, pois os pais, por diferentes motivos, poderiam nem viver¹⁶² no mesmo espaço. Os não-indígenas percorriam todos os espaços acompanhados dessas crianças que, de mãos dadas e mesmo sem falar português (só a partir dos sete anos aprendem a língua) explicavam detalhadamente, por meio de gestos ou desenhos no chão, o funcionamento do lugar. Na frente da casa de reza, os meninos explicaram que devíamos estar descalços, sem perfumes, repelentes ou maquiagem. No interior da *opy*, há um espaço reservado para as mulheres ao fundo, para os homens à esquerda, e para seus líderes à direita da porta.

No primeiro dia de atividade na casa de reza, o vice-cacique Nino deixou claro que sua disponibilidade seria limitada, mas registrou que eu poderia gravar o que necessitasse¹⁶³, frisando que esta era a primeira vez que agiria assim. Me senti lisonjeada, pois o líder da aldeia estava trabalhando arduamente ao mesmo tempo em que se doava publicamente, mostrando prazer em nos receber e prazer em uma parceria futura (MAUSS, 2003).

Durante o ritual noturno, imagem 19, caiu uma chuva forte, fazendo com que Luiza, esposa do vice-cacique, nos retirasse para desmontar barracas e organizar um novo acampamento, dentro de sua própria casa.

¹⁶¹ Poderia dizer que *Nhanderu* estava cuidando de mim por meio do poder da água/acolhimento ou *vakapula*.

¹⁶² Krenak, certa vez, havia dito que se assustava ao ver crianças de rua entre os brancos, pois estes não se consideravam pais das novas gerações, apenas cuidam o filho que saíra de seu ventre.

¹⁶³ Mesmo sem me conhecer, ficou evidente seu comportamento dádivo, esperando que, em outra oportunidade, conversássemos com calma.

Imagem 19 – Abertura da Festa do Milho



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Quando retornamos ao evento, as danças estavam mais fortes e Luiza confirmou: “o ritmo da música está mais forte porque estamos mais próximos dos brancos”. Naquele momento não compreendi muito bem o que isso significava, mas em breve entenderia. No outro dia, Luiza estava muito adoecida¹⁶⁴, com dores nas costas, desejando ficar quieta. Em tempo, os guarani percebem a raiva e a dor como sentimentos que impedem a pessoa de ficar alegre, quando a pessoa corre risco de ficar doente (*ndovy'ai*) (PISSOLATO, 2007).

Durante o segundo dia de encontro, Dona Marciana e Nino (pajés na oportunidade) cuidaram de Luiza em um ritual que lhe é tradicional, imagem 20.

¹⁶⁴ Segundo nossos sociólogos, eu levei para sua casa um espírito desagradável/*kino* que fez a indígena precisar se purificar para continuar a relação e permitir dádivas de bens simbólicos/*mana* que Nino já visualizava, caso contrário, ambos, não me deixariam ficar dentro de sua casa.

Imagem 20 – Ritual de cura da Luiza



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Este corpo doente, como veículo de um discurso simbólico, participou da performance ritualística, demarcando a fronteira em relação a nós e o sentimento de pertença em relação à família guarani. A partir dali eu me senti uma ameaça e precisava compreender a minha condição para recuperar a confiança, a fim de ser integrada. Para amenizar o problema, me ofereci para ajudar nas ocupações dentro da casa de reza e, rapidamente, me colocaram para cuidar das crianças que dormiam próximas de um fogão a lenha. No outro dia, os pais das crianças me explicaram por que o sono das crianças era profundo, sem que eu tivesse comentado, verbalmente, tal observação. Segundo um pai jovem: “o cântico deve ser repetitivo¹⁶⁵ e quando você diz ‘dorme menina’, ela confia em você deixando o corpo descansar”. A prática do sono é um aprendizado social, ideia reforçada por Mauss (1974), ao contar que crianças e adultos imitam outros desde que esses atos tenham êxito entre pessoas que tenham autoridade sobre ela.

No outro dia, as famílias das aldeias vizinhas começaram a ter afazeres. Ao cair da tarde, as tensões amenizavam e todos se dirigiam para a casa do cacique onde havia canto, dança, rituais, chimarrão e tabaco. Agora, as crianças agiam como mediadoras entre o desejo de um adulto por determinado alimento e sua possível satisfação por quem é deste informado. Segundo Pissolato (2007), os brancos ocupariam a posição conceitual de fornecedores de bens ou capacidades

¹⁶⁵ O canto era próximo da nossa música ‘elefantinho’.

que deviam ser apropriados de modos diversos pelo grupo, posição que os exclui, de início, dos contextos de partilha. Como sabiam que eu e a minha bolsista tínhamos levado amendoim e biscoitos, tudo fora pedido¹⁶⁶, tal qual a autora havia observado no passado.

Dentre as histórias contadas minutos antes da cerimônia, foi comentado que casais que não davam certo, se separavam e constituíam novas famílias sem maiores problemas. Eles contaram que havia um chá para desmanchar o feitiço do amor. Em outra roda de conversa, alguns indígenas comentaram que esse chá não existia. Lendo Testa (2014), entendi que tal ritual pode ser um segredo guarani e, por isso seria comentado pelo cacique apenas quando eu estivesse pronta. Águas (2012) confirma que a cultura das aparências abrange o segredo. Entrar no segredo de alguém é entrar na regra de um jogo e fazer parte do processo. A tensão é mantida viva em todo o grupo, diferente da concepção ocidental que encara o segredo como enigma só do outro. Rapidamente, a neta¹⁶⁷ do cacique, que vivia em uma aldeia vizinha, me explicou os objetivos das danças indígenas que seriam apresentadas, acabando com o segredo desta parte da cultura. Segundo ela, a divindade (*Nhanderu*)¹⁶⁸ pedia para os indígenas dançarem a fim de melhorarem sua comunicação e manter o grupo unido e forte.

Os homens começaram a pintar seus corpos com uma tinta à base de jenipapo, em espaço diferente daquele frequentado pelas mulheres, confirmando que o corpo é um território onde a cultura vive e é o lugar onde ela se manifesta (GRANDO, 2004). De longe, observei quando foram à floresta para coletar mel. Confesso que fiquei cabisbaixa ao saber que, nesse ano, não teríamos mel suficiente para fazer a bebida alcoólica¹⁶⁹, uma mistura de milho mascado por meninas pré-púberes com água e mel (*kaguijy*), por conta das dificuldades de acesso às árvores mais altas. Nessa hora, as mulheres comentaram que a bebida

¹⁶⁶ Ali se construía um caminho para se consumir coisas de toda ordem/*potlatch*, a começar pela comida dada/*taonga*.

¹⁶⁷ O pai da moça criticou os não-indígenas (*jurua*) por usarem seus salários em joias com pedras e outras materialidades, explicando que quando eles passam por montanha de diamante, eles rezam e continuam o caminho, pois entendem que ali há vida. Esse foi um exemplo de *mana*, respeito pelo bem que *Nhanderu* deu a todos os homens, não sendo necessário que mexamos nele para sentir sua força.

¹⁶⁸ Para Pissolato (2007), os deuses guarani são *Nhanderu* e *Nhandexy*, sendo pai e mãe, respectivamente. No entanto, em nenhum momento, ouvi *Nhandexy* na aldeia.

¹⁶⁹ Os indígenas consomem apenas essa bebida alcoólica. O cacique Augustinho conta que já bebeu e que seu pai não gostava porque ele ficava alterado, “para casar direito você não compre bebida, coisa ruim não vem e sua família fica com saúde”.

não era fundamental, mas que a festa tinha o objetivo de reconhecer o princípio da vida (*nhe'ë*), algo que eu deveria entender antes de adotar uma postura ereta¹⁷⁰.

Depois desse ensinamento, as mulheres me convidaram para debulhar milho. Com apoio da pajé, Marciana, para peneirar a farinha, as técnicas foram relativamente aprendidas. Ao lado, acompanhei a mistura da farinha fina com água, o que já seriam os pães da cerimônia (*mbojape*). Nesta hora, ouvi falar que eu poderia não ganhar este alimento se não fosse batizada, assim como não poderia participar de alguns rituais. Obviamente, já mostrando domínio do meu corpo, me mantive-me ereta. Durante a cerimônia, ouvi do vice-cacique que a comunidade indígena Mbyá mantém seus rituais voltados para a natureza, reunindo-se bem antes do evento para organizar a colheita de mandioca, amendoim, batata e milho; para treinar os cânticos, as músicas e as danças; pedir apoio nas associações da cidade; convidar outros indígenas Mbyá para a festa; divulgar o evento entre pesquisadores e jornalistas não-indígenas; determinar as funções dos homens com a coleta de mel e colheita de milho, enquanto as mulheres preparariam a farinha, o *mbojape* e a *kaguijy*.

Para Mauss (2003), é possível observar a presença constante de um sistema de reciprocidades (*mborayvu*) de caráter interpessoal. O entendimento do sentido sociológico da dádiva quebra a dicotomia de dar e pagar, comum nas relações mercantis para introduzir a ideia da ação social como interação, como movimento circular acionado pela força dos bens simbólicos (MARTINS, 2005). Com as confraternizações acontecendo durante toda madrugada, questionei-me sobre os preconceitos dos não-indígenas em relação aos indígenas, pois, a partir da convivência, entendi que o Sol, de dia, mantém a sonoridade do mundo; à noite, a responsabilidade é dos homens (MONTARDO, 2002).

Durante o chimarrão, chamou-me atenção o relato de uma acadêmica de uma universidade do Rio de Janeiro sobre seus sonhos:

“eu sonho com animais grandes que me atormentam e quando converso com o cacique entendo que eu preciso enfrentar tais animais ou meus chefes (risos), para seguir com meus projetos, pois até agora, frente a um grito, guardo todas as propostas e digo que nada fiz”.

¹⁷⁰ Testa (2014) explica que a identidade da criança vem com a capacidade dela se erguer, logo, se manter ereto permite a circulação de saberes.

Com problemas de saúde familiar e questões financeiras, estava sonhando com diálogos precisamente importantes para resolução¹⁷¹ de meus problemas. Segundo Testa (2014), como nos ocorrem outros processos de circulação de saberes, as experiências sonhadas não se pensam nem se desenvolvem a partir de um repertório fixo de conteúdo ou símbolos. Sua interpretação e a tradução em novas ações se pautam, sobretudo, na memória de experiências acumuladas, seja do próprio sonhador ou de alguém mais experiente que possa guiá-lo neste caminho de tradução. Segundo Pissolato (2007), o verbo *ver (exa)* está próximo do sonhar (*exa ra'u*), ou seja, sonhar é modo de pressentir e, assim, alterar o futuro.

Depois das palestras, Luiza fez questão de avisar que o momento do batismo seria diferente do que havia visto nas noites anteriores. O ritual do batismo e da nomeação coincide com o tempo de colheita, que ocorre entre novembro e fevereiro, sendo mais comum na segunda quinzena de janeiro, como no caso dos Mbyá. O cacique Augustinho explicou que, antes da cerimônia do batismo (*nhemongarai*), existe uma reunião lá (aponta para o céu), onde os seres se reúnem para escolher os nomes. Para que o nome seja revelado, o pajé (*karai*) espalha a fumaça sagrada do cachimbo (*petygua*) na cabeça da criança¹⁷², revelando o nome e o significado, bem como propiciando saúde (PISSOLATO, 2007).

Como forma de louvor pela revelação dos nomes, os pais das crianças oferecem presentes a *Nhanderu*. Enquanto as mães dos meninos levam um símbolo masculino (flecha, pote feito de taquara contendo mel ou um chocalho), as mães das meninas levam símbolo feminino (alimento como *mbojape*), imagem 21.

¹⁷¹ Mais uma vez, considerando minha abertura para aquela realidade, poderia estar sendo cuidada pela divindade dos Mbyá.

¹⁷² Segundo Mauss (2017), tal como a linguagem, o social é uma realidade autônoma em que os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam e o significante – imagem acústica da palavra – precede e determina o significado – conceito definido.

Imagem 21 – O alimento da Festa do Milho



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Após a primeira parte da cerimônia dirigida por seu cacique, os participantes indígenas e não-indígenas colocam pedidos¹⁷³ em um papel e os deixam no altar decorado com espigas de milho. Para minha surpresa, recebi meu bolo de milho cozido e me foi revelado um nome de acordo com minha personalidade, que relaciona o gosto pela liberdade com a facilidade de resolver problemas, vento bom ou *Yvyto*¹⁷⁴. O nome não é dado, mas descoberto pelo xamã¹⁷⁵, segundo quatro divindades: *Kuaray*, sol que recebeu as demais divindades e marca o zênite; *Karai*, mediador entre seres e marca o leste; *Jakaira*, divindade que criou o tabaco e a cura e marca o poente; *Tupã*, manifestação de um deus em forma de trovão e marca o oeste (BAPTISTA, 2011). Com essa definição, a criança é aquele nome nas relações sociais,

¹⁷³ Nesta hora, pedi que seu Deus rezasse pelo meu pai, mas tarde ouvindo de Nino que ele próprio pagaria a minha confiança com reza forte/*vakapula*.

¹⁷⁴ Pissolato (2007) observou algo que eu também identifiquei, os nomes de origem divina dos adultos Mbyá não são normalmente pronunciados em conversas corriqueiras nos pátios. Por outro lado, os nomes em português que todos os Mbyá adotam, além de servir à comunicação com os brancos, tornam-se, parcialmente, modos de referência no trato rotineiro. Muitos indígenas incluem seu nome Mbyá no registro de nascimento feito pela FUNAI, em geral, fazendo-o seguir o prenome *jurúá*, e acrescentando-lhe em seguida um sobrenome, também *jurúá*, tomado do lado paterno ou materno.

¹⁷⁵ Figura que representa o conjunto de crenças ancestrais que engloba práticas de magia e evocações para estabelecer contato com o mundo espiritual (PISSOLATO, 2007).

naturais e sobrenaturais¹⁷⁶, que, com ramos nos ombros, ajuda a limpar o ambiente e proteger o território para as novas crianças que *Nhanderu* reconhece, imagem 22.

Imagem 22 – Trabalho com crianças indígenas



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Em nova fase da cerimônia, começaram as danças dos guerreiros e guerreiras. O Xondaro ou Sondaro, ver imagem 23, (depende do uso do fonema) é uma dança de guerreiros que resgata movimentos de aves como o colibri (*maino'i*), gavião (*taguato*), andorinha (*mbyju*), sabiá (*korosire*) e papagaio (*parakau ndaje*) (TESTA, 2014) para treinar força, resistência corporal e espiritual por meio de saltos, rastejos, esquivas entre outras habilidades¹⁷⁷ ao passar pelo líder da coreografia. Este dispõe de um bastão e varia as posições e alturas que determinarão como os homens superarão a dificuldade, aceitando as diversas maneiras de ultrapassar o desafio.

¹⁷⁶ Assim como Nino, Pissolato (2007) registrou que os Mbyá não identificam a alma divina (ligada aos ossos) e telúrica (ligado à carne), quando um corpo morre ele divide a pessoa na “alma que vai” e o “ex-corpo que fica”.

¹⁷⁷ Neste caso, entendemos que é frequente a prática porque tem utilidade cotidiana para além da performance cultural.

Imagem 23 – Vivência do Xondaro



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Segundo Montardo (2002), os movimentos aquecem o corpo para as rezas noturnas, protegem os homens de todo o mal, impulsionam o corpo para ataque e defesa na selva, já que os passos imitam autodefesa, surpresa e reação imediata. Os jovens, que se apresentam com pinturas corporais, calça comprida e pés descalços, brincam, cantam e dançam, em compasso ternário¹⁷⁸ e em sentido anti-horário. Ao som instrumental invocatório¹⁷⁹ às divindades, eles usam idiofone do tipo bastão de ritmo, confeccionado com taquaras cortadas em tamanhos diversos (*takuapu*); violão que recebe uma afinação e um toque diferenciado, onde o músico usa a mão que está no braço do violão para mudar a tonalidade (*mbaraká*); chocalhos globulares dos mais diversos tamanhos (*mbaraká miri*); membranofone chamado de tambor, feito com pele de cotia e usado por mensageiros Guarani (*angu'apu*); assim como flauta (*mimby*); clave (*popygua*); cordofone que pode ser confeccionado em cedro, com três cordas de pêlos de animais (*ravé*); e rabeca ou violino (*mbarakapu, mbarakai*) (MONTARDO, 2002), ver imagem 24. Quando em

¹⁷⁸ Métrica formada por três tempos, podendo ser simples (como 3/4) ou composto (como 6/8), tal qual assistimos nas danças dos quilombolas.

¹⁷⁹ Desde o momento em que se aprende a tocar um instrumento, as faculdades de ajustamento de entonação e exatidão rítmica desaparecem, já que há circulação de saberes pelo corpo que produz o próprio som, o ritmo, a tonalidade, a intensidade. Para os Mbyá, o conhecimento se refere à capacidade de saber e fazer determinadas coisas, saber e cuidar (*erekokuua*) de coisas, pessoas e lugares, permitindo concordar com Mauss (2003), quando afirma que somos um corpo individual e coletivo, em qualquer circunstância.

repouso, fazem uma marcação forte do pé direito no chão, ou o colocando à frente e atrás. Não há uma movimentação específica para o início ou o fim da dança, apenas entra-se ou sai da roda ao som dos instrumentos.

Imagem 24 – Músicos da Festa do Milho



Fonte: Acervo pessoal (2019)

O Tangará ou Tangará¹⁸⁰ (depende do fonema) é uma dança de guerreiras (aceitam homens que dançam com homens em algumas ocasiões) que resgata movimentos de aves e outros animais para fortalecer o espírito que cada mulher ou menina da aldeia, ver imagem 25. As mulheres costumam usar blusas, saias longas e pés descalços durante a cerimônia. Sem liderança formal, de acordo com o refrão da música apresentada pelo coral e tocada ao som dos mesmos instrumentos do Xondaro, fazem duas fileiras opostas, ambas de mãos dadas, cantam, movimentam o corpo para frente e para trás, com agachamentos leves com as mãos ao alto, giro ao redor do próprio eixo, agradecimento novamente, trocando de lugar com a parceira da sua frente. Não há como dançar sem acompanhar a letra da música, por isso as meninas fazem a formação antes do canto para definir a hora de entrar ou sair da dança, em compasso ternário. A primeira etapa se refere ao movimento de ataque coletivo; a segunda e a quarta, agradecimento a *Nhanderu*; a terceira, descontração de um corpo elevado espiritualmente; e a última a possibilidade de se

¹⁸⁰ A música que registramos está no Festival do Minuto: <http://www.festivaldominuto.com.br/pt-BR/contents/43950>.

colocar no lugar do outro para ver o mundo a partir desse novo olhar. Como lembra Águas (2012), a festa é uma forma intersticial de resistência, sendo a sociedade um todo integrado por significações circulantes¹⁸¹ (gestos, risos, palavras, presentes).

Imagem 25 – Aprendizagem do Tangará



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Tanto no Xondaro, quanto no Tangará, se percebe o *hau*¹⁸² que Mauss (2017) nos apresentou quando falara da dádiva vivida pelas sociedades elementares e que permite prestações de sentimentos, volições e crenças, por um lado, e movimento corporal trabalhado no e pelo coletivo, por outro. Como dancei tradicionalmente¹⁸³, posso interpretar o que vivi com propriedade. Mesmo sem crer em magias, afirmo que passei por um transe no qual perdi a direção, tendo consciência e inconsciência unidas, vendo todo o meu passado e futuro, tal como sugerido pela neta do cacique, quando comentou que sente uma alegria profunda na presença dos ancestrais.

¹⁸¹ É importante lembrar que não se observa prioritariamente os atores e as estruturas, mas, sim, o que circula entre os atores a favor do vínculo social, pois os bens materiais e simbólicos de que a sociedade dispõe para reproduzir sua cultura acontece em tempo real e não somente em momentos isolados (MARTINS, 2005).

¹⁸² Segundo Mauss (2017), o propósito do *hau* é fazer um artigo andar. Neste caso, eles me deram os movimentos/*taonga* e eu os reproduzi, podendo, ao ensinar meus alunos, manter o espírito (*hau*) em trânsito para terceiros.

¹⁸³ Os guarani não falam de popular ou folclórico, mas frisam que tradicional é aquilo que é passado de geração em geração e que não se torna popular ou folclórico entre brancos, mas é mito ou rito que explica sua sociedade.

A relação do oculto com a manifestação corporal me fez refletir sobre o conceito de beleza dos movimentos, pois já ouvira de um morador de Paraty que: “nas festas indígenas a gente não se envolve porque não a compreendemos além do que vemos”. Assim, meus passos não seriam naturais, mas construídos em uma relação harmônica entre forma e conteúdo, com toque espiritual, reforçando caminhos da corporalidade que enunciaram significados próprios da minha etnicidade, cultura¹⁸⁴ e sociedade de origem, como falara Maroun (2013).

No encontro das relações cotidianas das vivências e das convivências, um grupo étnico-cultural transmite, preserva e renova saberes tradicionais. Os cantos guarani se mantiveram fortes e afinados para produzir um som bonito a fim de que os seres se aproximassem das divindades, permitindo a comunicação dos deuses que não falam, mas cantam para os xamãs¹⁸⁵. A religião¹⁸⁶, entre os Guarani, permearia todas as outras práticas sociais, orientando a saúde para o trabalho e para o lazer.

Tendo liberação para sair, fui para o dormitório observando a escola, lembrando tanto de Eliza, a neta do pajé, quando comentara que canta e dança, em pensamento, para não se entristecer com deboches e desafetos dos *jurúas* da cidade; quanto de Denilso, o professor, quando comentara que estuda os comportamentos das crianças para definir como trabalhar na educação básica, para evitar o entristecimento das crianças com acúmulo de conhecimentos pouco práticos para se viver na aldeia. No outro dia, ao tomar café com o professor, ouvi como crítica: “o branco não aprende porque está doente e a doença é espiritual. O povo branco gosta de ter e não aprende a viver, morrendo cedo, mais cedo do que tem consciência”. O vice-cacique deixou-me pensar um pouco e então orientou-me para

¹⁸⁴ O *habitus* é um sistema de disposições incorporadas, tendências que organizam as formas pelas quais os indivíduos percebem o mundo social ao seu redor e a ele reagem por imitação, representação etc. Para o sociólogo francês Pierre Bourdieu, este capital cultural incorporado representa a forma como a cultura do grupo e a história pessoal moldam o corpo e a mente, tendo como resultado, o molde da ação social, pondo fim à antinomia indivíduo/sociedade na sociologia estruturalista (MAROUN, 2013).

¹⁸⁵ A técnica mais usual de extração de doença Mbyá é a da sucção com os lábios daquilo que imediatamente é cuspidado ou vomitado no chão da casa e, a seguir, queimado.

¹⁸⁶ Neste sentido, os discursos feitos em situações de reza são enunciados de modo intencionalmente repetitivo para que haja fixação dos saberes, ritmo distinto, garantia de proteção (TESTA, 2014).

viagem, dizendo: “*Nhanderu* te trará mais rápido do que possas supor¹⁸⁷, pois o dinheiro aparecerá”.

3.2.2 Visita de Reconhecimento

Antes de chegar à aldeia¹⁸⁸, eu e meus amigos no carro, recebemos uma ligação de Nino pedindo apoio financeiro¹⁸⁹ para participar do ato indígena nacional na cidade de Paraty, sublinhando que só fazia tal pedido por não ter tido apresentações sistemáticas do coral nos últimos tempos. Já o responsável da FUNAI comentou, por e-mail, que os indígenas tinham uma dinâmica para aperfeiçoamento de seus cânticos e danças para apresentações para fins de turismo. Ressaltou que havia Associações Comunitárias como pessoas jurídicas e que, naquele momento, diversas instituições educacionais e de fins culturais como Universidades, SESC, Museu do Índio, Prefeituras e Escolas das Redes Públicas e Privadas na região e fora dela, alternavam colaborações com Araponga. As duas abordagens pareciam pontos de vista diferentes para a mesma realidade.

Além desse problema de falta de reconhecimento cultural, havia um problema econômico, pois nem sempre o povo guarani se alimentava com produtos da aldeia ou de supermercado. O cultivo do milho e outros vegetais não eram atraentes para a maioria dos indígenas, fazendo seu cacique Augustinho assumir esta tarefa de forma solitária, comprometendo o relato de Pissolato (2007) de que o milho (*avaxi*) e a mandioca (*mandio*) eram altamente valorizados como acompanhamento para peixes, carnes ou batata-doce (*jety*). Talvez, a ideia de moderação das expressões “aqui se planta alguma coisinha”; “se caça um bichinho do mato” e “fiz comprinha”, tenha ganhado força e esteja comprometendo a existência desses indígenas neste lugar mágico.

¹⁸⁷ Lendo a tese de Pissolato (2007), preocupei-me com uma afirmação de que eles não vislumbravam a convivência contínua. No entanto, dias depois, Nino me ligara e combinara nova visita, mostrando interesse em manter o ciclo de reciprocidades, dizendo que estava mantendo meu nome nas rezas, desde o término da Festa do Milho.

¹⁸⁸ Por telefone, o vice cacique sinalizou que, se quiséssemos internet, teríamos que comprar uma bateria de carro, o que obviamente, eu e novos amigos desconhecidos de Nino, providenciamos de bom grado como forma de retribuição pela recepção.

¹⁸⁹ Naquele momento pude contribuir, mas alertei que tal atitude não poderia ser sistemática, devido aos problemas que vinha enfrentando na vida pessoal. Lembro que a contribuição foi pequena, mas esse pagamento/*utu* garantiu a viagem de alguns integrantes que já haviam desistido de se apresentar no evento.

O dinheiro da comunidade é obtido, principalmente, através das aposentadorias e pela venda de artesanato¹⁹⁰ que, segundo a pajé Marciana: “ajuda a comprar os mantimentos, mas não permite compra de roupa”. Segundo Pissolato (2007), grande parte dos esforços, atualmente, despendidos para satisfação dos indígenas assume a busca por dinheiro (*perata*). Com ele, angariado por meio da venda de artesanato, do recebimento de um benefício em banco, bolsas escolares ou auxílio maternidade, empréstimo de alguém, viabiliza-se a sobrevivência do grupo. No entanto, com o atual governo acabando com os agentes de saúde e saneamento nessa área, a situação fica pior, basicamente, dependente de dois aposentados. Por meio dessas intempéries, iniciamos uma campanha de agasalhos e de alimentos, que mais tarde, seriam doados no evento, aprovado com financiamento, tal qual Nino havia sugerido no último café que tomamos juntos. As relações de dádivas arcaicas, não no sentido utilitarista, permitem refletir sobre a possibilidade do desinteresse de um doador na recuperação de um bem e sobre a possibilidade do interesse de um donatário em relação aos diversos materiais (MARTINS, 2005) que os indígenas precisavam, criando uma reciprocidade com dívida saudável por meio das campanhas.

Durante o café, observamos que o gás acabara e, meus amigos, prontamente dispuseram-se a ir ao centro da cidade. Na oportunidade, vários pedidos¹⁹¹ foram feitos, leite especial para criança com problemas de saúde, bico de mamadeira dentre outros utensílios. Segundo Pissolato (2007), a tendência à autonomia econômica e de trânsito das famílias nucleares¹⁹² Mbyá favorece certa liberdade fora das aldeias. No contexto da aldeia, a entrada de brancos passa pela negociação direta com um núcleo mais ou menos centralizado na figura do cacique que ocupa a posição de liderança da área. Nessa relação, identificamos a prestação total de favores entre os indígenas e não-indígenas que fazem um caminho de ida e volta

¹⁹⁰ Quando a nora de Marciana comenta: “acho que a gente coloca energia no artesanato e isso é muito caro, eu perco dinheiro vendendo para branco que reclama e perco dinheiro para liderança que controla o valor dos objetos”, ela sinaliza que o pagamento/*utu* não está coerente com o espírito do objeto/*hau* e que o caminho de consumo/*potlatch* das dádivas vem se comprometendo.

¹⁹¹ Mesmo a aldeia tendo fogão à lenha, eles vivem em uma reserva e não podem cortar árvores. Essa regra faz com que modifiquem seus hábitos e usem fogão a gás. Tal consciência nos faz entender que os pedidos não eram uma exploração, mas a oportunidade de sanar algumas necessidades. Na negociação, eles sugeriram que comprássemos o que precisavam para depois termos desconto nos utensílios que, por ventura, levaríamos da aldeia.

¹⁹² É um termo usado para definir um grupo familiar composto por um casal de adultos que devido às relações sexuais ocorridas permitiu o surgimento dos parentes de primeiro grau e seus filhos.

destes (*potlatch*), em que a nossa prestação não é só uma obrigação de retribuir os cuidados conosco, ela supõe a obrigação de dar o gás, por um lado, e obrigação de receber um bolo frito (*xipá*) feito com este gás, por outro.

O cacique Augustinho começou a fazer artesanato, imagem 26, e foi vago em alguns momentos, protegendo seus segredos ao adotar a língua guarani para falar de determinados assuntos com meus amigos.

Imagem 26 – Artesanato indígena



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Depois de um tempo, contou várias histórias¹⁹³ que deram sentido às comunicações adotadas. Enquanto ele tecia cestos (*ajaka*) com tiras de taquara, a

¹⁹³ Segundo nos contou, no começo dos tempos, o mundo terrestre era como o céu e tudo que se plantava, crescia. Uma mulher morava com três homens, mas dois foram embora e ela ficou apenas com Nhanderu, de quem ela engravidou de gêmeos. Um dia, ele foi plantar milho e mandou a mulher colhê-lo no dia seguinte, mas ela não acreditou que já haveria milho. Então, Nhanderu ficou aborrecido com a esposa e foi embora, deixando penas de arara para sinalizar o percurso que havia tomado e poder ser seguido. Quando a mulher foi atrás, chegou à encruzilhada e perguntou para o filho na sua barriga, qual caminho deveria seguir. O filho indicou o caminho certo e, mais adiante, pediu para a mãe apanhar umas flores. Assim aconteceu outras vezes, até que a mulher foi picada por uma vespa, brigando com o ser ainda não nascido. Quando perguntou o caminho de novo para o filho, ele lhe indicou o caminho errado, onde havia uma onça que devorou a mãe, preservando os gêmeos. A onça não conseguia prepará-los para o consumo, então resolveu criá-los, chamando um gambá fêmea para amamentá-los. Em retribuição, os gêmeos lhe deram a capacidade de parir sem sentir dores. O Nianderequey (mais velho) e Chyvyi (o irmão mais novo) aprenderam a caçar e traziam aves para a onça que recomendava não ir a determinado lugar. Um dia, ao desobedecerem a essa advertência, encontraram o jacu, que Nianderequey acertou com uma flecha. A ave sugeriu que ele fosse falar com o papagaio que lhe contaria uma história. Em retribuição por esta informação,

maioria tingidas (com anilina comprada na cidade); as mulheres esculpam e gravavam (*mbopara*) bichinhos com ferros levados ao fogo em miniatura de madeira ou montavam colares (*mbo'y*) com sementes colhidas no mato ou miçangas compradas na cidade (PISSOLATO, 2007). Os Mbyá são, segundo Testa (2014), uma extensão metonímica¹⁹⁴ dos deuses, e se os deuses não dão valor às materialidades, eles também não deveriam. Por outro lado, os Mbyá dizem que todas as outras coisas que existem neste leito terrestre são imagens do que existe nas moradas celestes, com tecnologias e tudo que há, operando no âmbito da metáfora¹⁹⁵. Pelos anciãos, aprendem-se mitos e ritos que darão noção de todos os conceitos e os possíveis envolvimento da comunidade, pois “nos mundos indígenas, (...) as relações de parentesco não exprimem culturalmente uma conexão corporal naturalmente dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos” (Viveiros de Castro, 2002, p. 447 *apud* PISSOLATO, 2007, p. 172).

O cacique contou que vive com sua esposa, dois filhos casados e netos. Os outros integrantes são casados com seus parentes e costumam trocar de território de acordo com a condição de mobilidade e acompanhamento de cônjuge. Alguns filhos¹⁹⁶ já ficaram um tempo nas aldeias de seus parentes e, por isso, já podiam retornar. Com 15 anos, meninos e meninas têm a benção do casamento. Assim, podem viver juntos e ter filhos, mas se desejarem casar-se com branco, devem deixar a aldeia. A família extensa não é apenas um sistema de reciprocidade, mas grupo de migração que permite uma estratégia de preservação dos hábitos e processos que constituem os corpos, garantindo o lugar de emergência da

Nianderequey usou das suas capacidades e saberes para curar o jacu. Antes de apontar as questões que esta narrativa traz para pensar alguns aspectos das práticas de saberes, cabe notar que na versão da narrativa apresentada, a onça apresenta comportamentos antissociais, do ponto de vista dos humanos. Mas, para diferentes narradores Mbyá, esta onça mítica é chefe de um coletivo e demonstra comportamentos de uma sociabilidade paralela, também humana, ou seja, há diferentes modos de ser gente.

¹⁹⁴ Figura de retórica que consiste no uso de uma palavra fora do seu contexto semântico normal, por ter uma significação que tenha relação objetiva. Exemplo na fala do cacique: Hoje, muitos indígenas não respeitam a nossa cara, ou seja, não respeitam a cara do cacique, o tempo, a história do seu povo, a sua velhice.

¹⁹⁵ Figura da retórica que designa uma palavra a outro objeto ou qualidade. Exemplo: se a criança não estuda, não vira uma pedra preciosa, ou seja, não é lapidada, construída, bonita e atrativa.

¹⁹⁶ Atualmente, os jovens se engajam na busca por parceiros até por redes sociais virtuais. “Quando vivem num lugar muito populoso, é possível encontrar parceiros dentro do próprio *tekoa*, mas frequentemente os rapazes viajam por diferentes modos de ser (*tekoa*) a procura de alguém. Quando isso se concretiza, eles não apenas acham (*jou*) uma esposa, mas também se veem inseridos na sua rede de relações e passam a trabalhar para o sogro”, adquirindo sua autonomia (PISSOLATO, 2007).

identidade e da diferença (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 130 *apud* PISSOLATO, 2007, p. 182).

O cacique também é o pajé, porém, nos rituais, percebemos que Dona Marciana, na imagem 27 junto aos líderes da aldeia, curou os aflitos ou doentes, o que Augustinho justifica tal permissão como respeito por sua esposa ter saído de um lugar frio para este quente. Estas concessões se tornam bens simbólicos/*mana* e *hau*, pois Nino já havia dito que quando não viajam ou se mudam para outros lugares, mantêm a mobilidade do povo guarani por meio das energias que acompanham os artesanatos vendidos na cidade.

Imagem 27 – Lideranças indígenas



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Nesta hora, percebi que a rotina dos jovens não se alterava. Como não era comum os meninos se dirigirem a mim, fiz questão de conversar apenas quando estavam acompanhados de suas lideranças e companheiras, seguindo o conselho de Testa (2014) de que a moderação na fala dos jovens é uma orientação dos mais velhos e forçá-los a algo diferente pode complicar suas vidas. Chamou-me atenção a forma como se referem às experiências rítmicas na escola, pois um rapaz que estuda em Paraty salientou: “eu quero mostrar o meu Xondaro, mas é preciso sentir¹⁹⁷ que eles querem aprender. Na hora certa, haverá um sinal”. As meninas, facilmente, se aproximam, falam um pouco sobre seus dias, contando como lidavam

¹⁹⁷ Neste caso, percebemos que as relações na cidade não estão possibilitando a dádiva – dar, receber e retribuir – conhecimentos de forma tranquila. Será necessário um sinal/*vakapula* de algo agradável/*rawe* para que se sinta seguro e acolhido.

com o que lhes acontecia de bom e ruim na vida, exemplificando que a cachoeira costuma levar o que não é agradável¹⁹⁸ para além da sujeira da roupa e que, se brigarem, em minutos, arrumam algo para fazer juntas, acreditando que, com o tempo, o motivo¹⁹⁹ do atrito é esquecido.

Todos se dispersaram e de forma tímida, Luiza, esposa do cacique, questionou se eu poderia ajudá-la com um teste de matemática e português, relativo ao 6º ano do Ensino Fundamental, imagem 28. Prontamente analisei a avaliação que permitiria substituição de um diploma perdido no passado. Ao ler as questões, fiquei pensando o quanto é difícil ser indígena tentando concluir seus estudos. As questões falavam do sertão e do sistema de saúde branco.

Imagem 28 – Estudando com Luiza



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Por diversas vezes, esta moça reclamou que não tinha experiência, leitura ou diálogo com essas realidades. Sem referendar sua angústia, eu mudei as histórias e assim, Luiza compreendeu todas as questões, organizando seu próprio raciocínio e argumentando as falhas do processo educativo. Para Libâneo (2001), a cultura escolar inclui a dimensão afetiva, pois a aprendizagem de conceitos, de habilidades e valores envolve sentimentos, emoções ligadas às relações a aos outros ambientes em que os alunos vivem. Após este momento, fiz uma entrevista com Luiza que

¹⁹⁸ *Kino* para os polinésios estudados por Mauss (2003).

¹⁹⁹ Para elas, o caminho de consumo/potlatch de sentimentos vingativos/*kudu* não deve ser valorizado, mas trabalhado a fim de que se construa algo a partir das reciprocidades solidárias.

sinalizou o incômodo com algumas questões, não por desconhecimento do que eu estava falando, mas por precaução²⁰⁰.

O professor me observava e, em seguida, sentou-se ao meu lado. De forma tranquila, contou que o governo havia desistido de mantê-lo na escola, sugerindo que uma hora um branco poderia ir até a aldeia. Segundo ele, a educação escolar indígena precisaria ser composta de: “diagnóstico, organização do que será trabalhado, avaliação e reconstrução das atividades”, bem diferente do que está nos parâmetros de 2001, sinalizados por Zoia (2010). As escolas indígenas diferenciadas, linha trabalhada nas universidades que os indígenas se formam na região, pautam suas ações e estratégias de transmissão, produção e reprodução de conhecimentos em uma proposta que visa a coletividade, recuperação de memórias, reafirmação de identidades étnicas, valorização das línguas, tradições e ciências, defesa de territórios e outros direitos básicos.

Nela, o papel da assessoria e das políticas públicas se resume a buscar apoio e a oferecer condições técnicas, financeiras e operacionais para a efetivação dos projetos (ZOIA, 2010). No entanto, como uma escola intercultural crítica valorizaria o potencial educativo dos conflitos, busca-se desenvolver a interação e a reciprocidade entre grupos diferentes como fator de crescimento e de enriquecimento mútuo (WALSH, 1991). E, nesta perspectiva, ele exemplifica: “a maior preocupação dos professores indígenas está no que não é traduzido para o português e é fundamental de ser aprendido por um ser humano”.

O vice-cacique Nino me chama para um canto e evidencia seu paradoxo: “luto pela escola local porque quero nossos filhos estudados, no entanto, uma escola dominadora pode atrasar nossos filhos em relação aos ensinamentos essenciais para viver em grupo”, confirmando a fala de Testa (2014) sobre os modos de administrar o fluxo de saberes, pois esses modos não se reduzem a um problema de propriedade intelectual, antes, dão espaço para uma discussão sobre a criação de novas relações e sujeitos, condições de circulação e termos de negociação de acesso e uso desses conhecimentos. No entanto, mesmo concordando com Nino de que a transmissão enfatiza a ideia do que se transfere, sem se preocupar com os

²⁰⁰ O valor-confiança vem com o tempo, mas, neste caso, independentemente do tempo, ela tinha consciência de que, enquanto pesquisadora, eu poderia fazer colocações que a prejudicariam, relacionando o texto com uma bela metáfora: “se no sertão não tem água, quando descobrem um poço, todos querem virar água”.

modos de agir ou fazer, via que os indígenas não dominavam conhecimentos de química e física para além do que pudesse ser explicado pela sociologia dos saberes, o que Nino reconhece de certa maneira: “estou fazendo pouco pelo acervo da nossa história e pela escola que já deveria ser tecnológica”.

Em relação às apresentações do coral, o vice-cacique comentou que só aceita convites com cachê²⁰¹. Não porque eles desejam o dinheiro, mas porque precisam dele para se sustentar e, principalmente, porque desejam sair e apresentar sua cultura. Do ponto de vista histórico, Martins (2005) comenta que os sistemas de dádivas ou reciprocidades predominantes não fundam experiências democráticas, mas hierárquicas e verticalizadas que visam a perspectiva da justiça social. Como esta afirmação é válida para explicar o funcionamento das sociedades tradicionais, ela pode ser válida para pensarmos a organização das instituições modernas, pois sociedade e indivíduo são modos de manifestação do fato social total, ou seja, possibilidades fenomenais que se engendram incessantemente por meio de um *continuum* de interrelações.

À noite, durante o ritual, tivemos muita conversa coletiva, dirigidas pelo vice-cacique. Houve momento para a dança e para os cânticos, a fim de, segundo suas palavras, de nos manter vivos e com sonhos. Mesmo eu pedindo para que apresentassem as danças no evento que aconteceria na universidade, o líder ressaltou que levaria o coral por ser essa manifestação a mais fácil de ser entendida. Mais tarde, quando troquei mensagem com o representante da FUNAI, foi-me dito que “as apresentações de dança são sempre muito dinâmicas, no entanto são alteradas de acordo com o lugar onde se apresentam, onde são retirados elementos sagrados”. Este fato explica o porquê de Nino querer levar o coral e não o que eu pedira.

No outro dia, durante o café, conversamos sobre diferentes assuntos, mas principalmente sobre os movimentos sociais nacionais. Eles pediram que os ajudassem a confeccionar os cartazes do protesto que aconteceria na faixa mais próxima, bem como pediram caronas. Meus amigos se dispuseram a resolver as

²⁰¹ Neste momento, Nino enfatiza o lugar dessa arte para os Mbyá, pois, para todos, esta manifestação não é apenas uma performance, mas um trabalho que, como tantos outros, deve ser reconhecido, apreciado e pago/*utu*, sem deixar de ser uma prática dádiosa nos tempos modernos: ao se apresentar, se doam; quando os outros assistem, recebem; quando pagam, retribuem.

demandas antes de retornar para Juiz de Fora²⁰². No caminho, provavelmente após uma conversa²⁰³ das lideranças com Cristino, recebi a confirmação de que providenciaria os documentos para transportar os indígenas até nossa universidade, local onde teríamos um evento para troca de saberes quilombola e indígena.

3.2.3 O coral na Universidade

O processo de organização do evento “I Troca de saberes indígena e quilombola” foi bastante difícil de ser efetivado. As interpretações da língua para firmar acordos mais comprometiam do que agilizavam. Durante o processo, o vice-cacique não entendia como eu não dominava toda a organização das atividades, o que me fez mostrar as diferenças entre as duas culturas em termos de gestão. O funcionamento de um setor de transporte interestadual respeitava regras constitucionais e eu não poderia mudar isso. Após algumas semanas, percebi que os jovens não eram registrados e Nino queria que o processo da universidade parasse seus trâmites até ele adquirir as certidões de nascimento²⁰⁴ de seu povo. Mais uma vez, fui enfática em falar que, em função desses trâmites, só viriam aqueles que estivessem de acordo com as condições estipuladas pela minha instituição de trabalho, pois a universidade estava construindo a proposta pela primeira vez e eu precisava manter as reciprocidades com todos os envolvidos, além da sua aldeia.

Em um determinado momento, quando as datas estavam fechadas e eu administrava problemas de doenças entre familiares, o cacique Augustinho comentou que o período de maio não seria bom para viagens porque havia sonhado com um pássaro preto. Comentei que, em função de estar saindo de licença no dia 31 de maio, teria que realizar o evento na data estipulada para não perder a

²⁰² Muitas vezes as dívidas deixam de prevalecer na dinâmica social, assumindo a dominância mercantil (MARTINS, 2005). Para tal, seria imprescindível concluir que a decomposição da dívida, pela separação entre as obrigações de dar e de receber, poderia resultar no isolamento da obrigação de retribuir. Antes de vivenciar apenas uma retribuição desenfreada, mantivemos o compromisso da doação e recepção, por meio das campanhas, nos meses seguintes.

²⁰³ Sugiro tal comentário em função do início da ligação, onde o representante enfatizou: “as lideranças gostaram da visita de vocês”. Estava iniciado um ciclo de reciprocidades que aproximaria a comunidade da universidade para além do que eu estava fazendo enquanto pesquisadora.

²⁰⁴ Percebi que sua filha mais velha não era filha de Luiza e este processo de registro abria precedentes para diálogos que ele não estava desejando naquele momento. Algo que fazia sentido se eu resgatasse uma fala de Luiza quando comentou que: “em alguns assuntos da família, nem sempre estou dentro da família”.

oportunidade, certa de que alguns problemas poderiam ocorrer, pois receber uma informação perigosa exigiria uma retribuição incerta de atitude, em um vínculo bilateral e irrevogável da dádiva (MAUSS, 2017). Estávamos andando juntos, como registra Pissolato (2007), uma expressão que corresponde ao agir sob a influência de um outro ser, subjetividade ou força que estaria inspirando o comportamento das pessoas e que, por sua vez, poderiam usar (*ipurú*) capacidades ou saberes para seguir dando passos juntos, ou não.

Por fim, o valor do cachê não era suficiente para o cacique. Este problema foi mediado por mim e Nino que se esquecera de falar sobre este dado em uma reunião familiar. Para que a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça acontecesse, ele teria que voltar a ter o sentimento amigável por mim, a fim de receber o valor do significado do dinheiro e não a quantia que seria retribuída (MAUSS, 2017).

Durante a viagem, os adolescentes dialogaram baixo enquanto os mais velhos falavam alto. Em um determinado momento, os mais velhos propuseram cantar e, com vários equipamentos, todos cantaram em guarani. Assim que eu valorizei o cântico, o representante da aldeia²⁰⁵ brincou: “a gente canta para esquecer a fome”. Foi assim que percebi que os indígenas não haviam comido antes da viagem, o que me fez parar no caminho para sanar o impasse. Quando chegamos à escola, percebi que os indígenas beliscaram a comida, guardando a mesma para a madrugada.

Embora eu tivesse pedido para eles trouxessem colchonetes, roupa de cama e banho, pois aqui tínhamos apenas comida, os indígenas vieram com a roupa do corpo, precisando que eu providenciasse sabonetes, toalhas, dentre outros produtos. Se, por um lado, o mundo Mbyá está longe de se resumir à relação com *jurua*, por outro, não se pode pensar a vida atual nas aldeias sem o que vem do mundo dos brancos. O dinheiro é para gastar e não para outra finalidade. Se a presença do dinheiro não gera uma lógica do lucro, o ganho de dinheiro não deixa de ter implicações importantes na política local, pois costumam concentrar-se nas

²⁰⁵ Nino ficou na aldeia para receber outros visitantes, confirmando que, para além das relações com a mata, a cachoeira e a roça, os guarani precisam do dinheiro dos turistas (PISSOLATO, 2007).

mãos²⁰⁶ dos parentes próximos do cacique. Para valorizar a sua arte, sugeri que trouxessem materiais para fazer pinturas corporais. No entanto, ao conversar com os jovens, soube que estava difícil achar tintura e só por isso não tinha sido possível oferecer este trabalho. Este fato mostrou que eles queriam manter a obrigação de prestações recíprocas, no entanto, sem a tinta ou a alma que ficara na aldeia (SABOURIN, 2008), o sistema moral da dádiva-troca tinha sido interrompido.

Após o café²⁰⁷, o coral abriu o evento com três cânticos que contavam a história da força guarani. Em relação às danças, Dona Marciana confirmou, com apoio de uma jovem, o que Cristino comentara: “temos um costume, mas os brancos estão doentes e nosso Xondaro e Tangará não farão diferença quando apresentados. O coral ajuda mais”. Observamos que as meninas mais jovens dão as mãos enquanto a pajé de 87 anos coordena as afinações das vozes, um pouco afastada. Os meninos tocaram instrumentos e contribuíram com a expressão rítmica e invocatória²⁰⁸. Interessante registrar que Dona Marciana não ficou na mesa que havíamos combinado, porque havia entendido que falaria somente para mulheres. Respeitamos a escolha e chamamos outra referência guarani para falar em seu lugar, com noção de que os saberes divulgados sem reserva e cuidado, perdem sua eficácia (TESTA, 2014).

A participação dos indígenas nas mesas foi espetacular. O saber fazer dos indígenas guarani é mais rico do que percebíamos em nosso projeto de extensão, fazendo das discussões sobre território, meio-ambiente e educação, uma necessidade de regularidade de encontros da nossa universidade com esta aldeia para garantir avanços nos cursos que ampliam o acesso e a permanência dos guarani na educação básica; avanços sobre formação de professores-pesquisadores guarani; construção de materiais didáticos em sua língua materna e em português; oferecimento de ensino que valorizasse sua cultura, o conhecimento e a

²⁰⁶ Esses indivíduos são alvo das críticas recorrentes de outros na aldeia (PISSOLATO, 2007) que acreditam poder desempenhá-las com mais competência. Não só a remuneração em dinheiro é objeto de disputa, mas o acesso privilegiado à comida, quando é o caso.

²⁰⁷ Neste momento, ao perceber que os indígenas não comeram totalmente seu lanche, questionei se havia algo de errado, mas, em resposta, ouvi que era apenas precaução e, mais tarde, eles acabariam com aqueles lanches que guardariam no lugar onde havíamos dormido.

²⁰⁸ Mesmo com um grupo pequeno de indígenas, o som era muito alto e agudo. Observando a plateia, vi muitos se arrepiarem e então deduzi que eles acreditavam ser mais importante, naquela oportunidade, sensibilizar o branco ao invés de fazer uma dança que serve para preparar os indígenas para guerra, sobrevivência na selva, cura de suas doenças.

diversidade²⁰⁹; capacitação administrativa da gestão escolar (TEAO, 2015). Infelizmente, não pudemos usar o espaço do Jardim Botânico, conforme combinado com os responsáveis na instituição. Tal desistência se deu pelo aparecimento de uma onça²¹⁰ no espaço, dias antes de iniciarmos nosso evento.

Assim como com os quilombolas, os indígenas ficaram animados com os jogos na quadra. As regras precisaram ser adaptadas, porque eles não seguiam regras oficiais, apenas gostavam de ter a bola indo e voltando no espaço. A interação continuou no almoço e alguns arriscaram acompanhar os jovens do outro grupo. Lembro de sentir uma felicidade imensa ao observar os corpos pelo espaço, pois durante a construção da proposta, ouvi de vários colegas, que juntar indígenas e quilombolas não era uma boa saída para resolver seus problemas, exatamente como falara Krenak, anos atrás.

Em função de uma demanda dos indígenas (muitas aldeias estavam debaixo de água em Paraty), antecipamos as atividades da tarde e isso comprometeu a realização, coletiva²¹¹, da avaliação do evento. No entanto, muitos bolsistas presentes ficaram estimulados a escrever Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) a partir de conversas com os indígenas.

No retorno para aldeia, vi que todos estavam ansiosos com o tempo, pois chovia muito. No final, todos ficaram bem e antes das 22h, conforme pedido pelo cacique, todos estavam em casa. O tempo passou e Nino continuava a rezar pelos adoecidos de minha família, mostrando que nessa relação assimétrica havia dádivas materiais e espirituais em trânsito (SABOURIN, 2008), confirmando que, parte

²⁰⁹ Segundo Pessoa (2017), devemos saber o que nos cabe em relação a identidade e a diversidade, pois a emergência da questão da diversidade cultural tem mais a ver com o fim dos nacionalismos do que com o surgimento da mundialização. Dito de outra forma, trata-se de um deslocamento da identidade para a diversidade, já que se afrouxaram os laços que cimentavam as diferenças internas. Na virada do século XX para o XXI, assistimos uma culturalização generalizada da existência em que a construção de identidades emerge de forma tão pulverizada que são seus próprios criadores os primeiros interessados a extrair delas toda a lucratividade que possa lhes dar.

²¹⁰ Segundo o cacique, a onça traz dilemas, fofocas, ciúmes. Será que ela materializava um ciúme de colega de trabalho? Será que ela era o pressentimento de data ruim? Prefiro relacionar aquele sonho de pássaro preto às chuvas que ocorriam e relacionar a onça como manifestação de resistência em uma sociedade que não costuma preservar as espécies.

²¹¹ Para minimizar o problema, pedimos, por e-mail, que os participantes fizessem suas críticas, em um movimento de dádiva e a contra dádiva, onde eu estava iniciando a doação de energia por meio da organização do encontro. Essas reflexões, analisadas por Mauss (2003), pertencem a uma dialética social e econômica polarizada pelo prestígio e pela honra e eu não sabia qual era a minha representação no meio acadêmico. Com o tempo, percebi que o bem simbólico trocado/*mana* não tinha gerado apenas uma troca interessada de saberes, mas tinha gerado uma dádiva de circulação deles.

considerável de nossa moral permaneceu interpretando a dádiva, a obrigação e a liberdade, misturadas. Como assevera Mauss (2017), “nem tudo é classificado em termos de compra e de venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental além de seu valor venal²¹², se é que há valores que sejam apenas desse gênero” (p. 294).

3.3 PORTUGUESES DA COMUNIDADE DE AREOSA²¹³

Partindo de comboio (trem) do Porto, em poucas horas se chega à Viana do Castelo. O caminho é lindo, com muitas plantações, residências cuidadas e cartazes sobre as apresentações dos grupos do Minho nas festas da região. Como já sinalizava Ribeiro (2016), pelas propagandas visuais desde a globalização/mundialização²¹⁴ em meados de 1980, eu começava a entender como os portugueses estimularam muitos grupos a dançar seu Vira²¹⁵ pelo mundo.

No feriado dos santos de junho, todos os integrantes estavam envolvidos com as apresentações, bem como com a organização da festa de agosto que ocorre todo ano. Com visita agendada, combinei de ficar com o grupo pelo tempo que fosse suficiente para compreender seu cotidiano. Seu Alberto, presidente do GEA, me pegou na estação e passeou comigo pela cidade, contando a origem do local que prefiro apresentar tal qual aparece na obra caprichosa de Morais *et al* (2009):

A origem de Areosa como comunidade organizada remonta à antiguidade da citânia de Santa Luzia. (...) Depois da romanização do território, as populações teriam se deslocado para o alto da montanha, fundando a Povoança, com sede religiosa. (...) Ovinia se estendia da serra de Arga ao mar, e Areosa de Lima ao Minho e Coura. Embora se saiba pouco da presença islâmica na região, ela determinou a fuga dos cristãos para a Galiza. (...) Na província de

²¹² O valor venal é uma estimativa que o poder público realiza sobre o preço de determinados bens. A finalidade é servir de base para o cálculo de certos impostos e lucros judiciais ou administrativos.

²¹³ Segundo a obra Morais *et al*. (2009), o nome deve-se à constituição arenosa do lugar. Segundo outros, o nome deve-se a ara ou *árula* tida por sagrada (aradiosa), oriunda da citânia de Santa Luzia, no sopé do monte que fica o lugar da Povoança. A grafia inicial (a Rioza) leva-nos a admitir que Areosa tem origem em riosa, lugar ou sítio de fontes e ribeiros, impropriamente chamados “rios”, ou que fica próximo deles. Memórias Paroquiais de 1758, ainda chama Santa Maria de Vinha de Areoza e, mais tarde, sobretudo com o liberalismo, simplesmente Areosa.

²¹⁴ O fim do nacionalismo cultural, que visava o discurso da identidade na década de 80, dá início à mundialização cultural, que visou o discurso da diversidade.

²¹⁵ O Vira é um gênero músico-coreográfico do folclore português. Mais conhecido como característico do Minho, é uma dança aprendida em muitas outras províncias, sendo o nome derivado do local de onde veio ou da função que exerce. Exemplo: o Vira São Mamede vem da região com o próprio nome; Vira das desgarradas vem das moças que vão se encontrando para se dirigir ao local da festa.

Ourense, Comunidade Autónoma da Galiza, há um rio, afluente do Avia, afluente do Minho, chamado Vinhão. (...) Só em meados do século IX, os árabes são obrigados a recuar até o Douro, o que ficou refém dos normandos. Apesar de tudo, em 868, o conde Vímara Peres reconquista a zona entre Minho e Douro. Mas o repovoamento da chamada Marinha só foi realizado pelo conde de Tui na segunda metade do século X. (...) Ovinia do Paroquial Suevo aparece agora com o nome simplificado, sem o artigo definido. (...) Quando se inicia o processo de fundação de Portugal e durante todo ele, Vineia passa a fazer parte do condado Portucalense, depende do governo da Galiza, integrado ao reino de Leão. (...) Nos princípios do século XIII, a igreja de Santa Maria de Vineia continua como sede da diocese de Tui, exercendo jurisdição não só sobre o atual território de Areosa como sobre o da foz do Lima. (...) Entre 1258 e 1262, acontece a fundação de um novo concelho, a que D. Afonso III, o rei fundador, dá o nome de Viana. (...) Por isso, tal como já tinha feito noutras partes do Reino fundou a vila e o município de Viana. (...) A confusão entre Vineia (depois Vinha), simples freguesia, e Viana, vila sede de concelho, iria contribuir para a sua substituição da primeira por Areosa. (...) Em 18 de junho de 1258, D. Afonso III funda a vila e o município de Viana e, quatro anos depois, após difíceis negociações, confirma a fundação e alarga os direitos dos moradores de Viana, doando-lhes a Villa de Vineia como sua herança. (...) Vineia já tinha evoluído para Vinha enquanto Viana é grafada como Vienna. (...) Mais tarde, em 1444, todas as igrejas daquela Administração são integradas na diocese de Ceuta. (...) No século XVI, a igreja de Santa Maria de Vinha é declarada como anexa à igreja de Viana. Estava consumada a dependência de Vinha a Viana (2009, p. 11-31).

Atualmente, Areosa é uma freguesia portuguesa do conselho de Viana do Castelo, com 11,22 km² de área e quase 5000 habitantes. A sua densidade populacional é 432,5 hab/km², fazendo fronteira com a freguesia de Carreço a Norte; com Perre, Santa Maria Maior e Meadela a Nascente; com o Oceano Atlântico a Poente; e a Sul com Monserrate. Embora exista um comércio razoável, é comum os areosenses trabalharem nas indústrias (carvão, ferro, aço, produtos químicos), na agricultura (alimentos, bebidas e fibras para roupas, construções e medicamentos) e na pecuária (carne de boi, aves e bicho da seda).

3.3.1 Visitas de reconhecimento

Depois de um café em um hotel charmoso que dá uma vista linda da cidade, fomos para o centro cultural do GEA, imagem 29. Lá, este líder me apresentou a

estrutura do trabalho de preservação do patrimônio²¹⁶ da região, utensílios, trajes²¹⁷, prêmios, livros, instrumentos como triquelitraque²¹⁸, dentre outros. Chamou-me atenção o cuidado com a história de seu povo, bem como com a divulgação desses saberes para a comunidade.

Imagem 29 – Sede do Grupo Etnográfico de Areosa



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Esse homem foi um dos fundadores do GEA e se emocionou ao contar-me que a formação do grupo fala muito sobre sua vida e sobre sua família. Falando de curiosidades históricas, contou-me sobre a corrente migratória dos portugueses da região para Lisboa e Brasil. Segundo Alberto, imagem 30, de 1736-1836, cerca de 1000 areosenses, maioritariamente lavradores casados, com idade média de 30 anos, procuraram complementar os seus rendimentos agrícolas, pagar dívidas, adquirir utensílios, gado e terras em terras distantes.

²¹⁶ Património é o conjunto de todos os bens (tangíveis ou intangíveis) que, pelo seu valor próprio, devem ser considerados de interesse relevante no contexto da identidade e cultura (coletiva ou individual) do ser humano (FEDERAÇÃO DO FOLCLORE PORTUGUÊS, 2019).

²¹⁷ Traje/Trajo é o conjunto de indumentária masculino ou feminino, de cariz tradicional e popular, representativo das particularidades e características locais e regionais de determinado ser humano num período da história portuguesa que se pretende representar (FEDERAÇÃO DO FOLCLORE PORTUGUÊS, 2019).

²¹⁸ Instrumento de madeira com várias articulações que batem para um e outro lado. Muito utilizado durante “A Serração da Velha”, uma atividade tradicional que acontece durante a terceira semana da quaresma, o triquelitraque é constituído por uma tábua e várias fileiras de martelinhos, nas quais se bate, produzindo um barulho semelhante ao de latas arrastadas.

Imagem 30 – Presidente do Grupo Etnográfico de Areosa



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Partiam com a ideia permanente do retorno, no entanto metade não retornava. A relação entre o número de homens e o número de mulheres melhorou no século XIX. No entanto, em 1911, dos 1774 presentes só 673 eram homens. É válido registrar que a sociedade aceitava as mudanças porque mantinha traços religiosos nos valores. Mas, no século XVIII e no seguinte, há significativa alteração das estruturas mentais, pois a apreensão e a compreensão da sociedade começam a sofrer a influência das novas concepções individualistas e racionalistas que sopram da Europa central. A ideia da existência de uma ordem universal (Deus), abrangendo toda a natureza, começa a ser questionada. As teorias voluntaristas emergem e, com elas, a crença de que a vontade dos indivíduos (do rei e dos dirigentes máximos e, mais tarde, de todos os indivíduos) pode alterar o curso da história, dando início às ideias liberais. As paróquias passam de circunscrições religiosas a entidades administrativas com atribuições não só religiosas (obras e

reparação da igreja paroquial), mas também de interesses sociais (caminhos, pontes, saúde pública e escolas primárias) (MORAIS *et al.*, 2009).

Alberto mencionou nomes de pessoas que foram ícones²¹⁹ para a sociedade local, dentre eles os irmãos Abel e Mário Viana que formaram o Rancho²²⁰ das lavradeiras de Areosa e a Romaria da Senhora d'Agonia por meio do Cortejo Etnográfico²²¹ e da Festa do Traje²²². No mesmo sentido de patrimonialização, Alberto fez questão de comentar que o traje de Viana do Castelo é vivo e mutável, dando-me detalhes do traje preto com as três funções que tinham: casamento, participação de festas e enterro de acordo com dificuldades financeiras das mulheres; detalhes dos trajes de festa ou à lavradeira a que hoje é chamado “traje à

²¹⁹ Esse prestígio, desenvolvido ao longo dos tempos, é o caminho de consumo/*potlatch* de patrimônios materiais e imateriais que esses homens consolidaram na história de Areosa. Em resposta, Alberto retribui com reconhecimento, organizando eventos, publicando suas obras pela editora do GEA/*taonga*.

²²⁰ Os primeiros ranchos permanentes destinados às demonstrações festivas de trajes, danças e cantores foram organizados em 1917, em Viana do Castelo. Areosa, a partir de 1928, começou a ser considerada a melhor expressão coreográfica das aldeias do concelho de Viana.

²²¹ O Cortejo Etnográfico, com a denominação de Parada Agrícola, começou em 1908, com um hiato entre 1910 a 1926. As festas de 1926 foram organizadas por um grupo de professores primários oficiais do conselho. Os anos 1934 a 1937 foram de cortejo, mas a presença areosense nos documentos é escassa. Em 1948, ano do centenário da elevação de Viana do Castelo à categoria de cidade, o empenho dos vianenses é ímpar, com jornais detalhando tudo que acontecia. Em 1954, o cortejo surge de novo, agora para adquirir direitos de realização contínua. Em 1963, o Cortejo Etnográfico e do Trabalho, organizado pela Junta da Ação Social do Ministério das Corporações, apresenta-se com um figurino diferente e Areosa se faz notar com figurantes em traje de trabalho e traje domingueira. Em 1965, a freguesia apresenta-se de forma bem mais modesta. Em 1970, a comissão organizadora das festas programa e concretiza um cortejo que se assemelha ao realizado em 1953 por um grupo de vianenses notáveis, sendo o novo grupo integrado por Abel Viana, Manuel Couto Viana e António Pedro (MORAIS *et al.*, 2009).

²²² A representação da freguesia de Areosa se revelou na Festa do Traje desde 1950. Em 1927, foi lançado um concurso de trajes regionais. Com um comentário de um jornalista local: “as almas embebedadas na civilização daninha e cosmopolita da cidade viram no concurso de trajes regionais um espectáculo vulgar”, as raparigas ficaram envergonhadas, mas estimuladas a mudar a opinião pública em outra oportunidade. Em 1948, ano das comemorações do centenário da cidade, consolidou-se, com brilhantismo, a prática de sortear objetos de ouro pelas lavradeiras vestidas a rigor, iniciado dois anos antes. Desta forma, com a adesão da imprensa, se estabelece, com êxito, a Festa do Traje. A responsabilidade desta representação estava a cargo da Junta de Freguesia que, por meio de seus membros, promovia ensaios na Sociedade de Recreio Areosense. Uma década decorrida, anos 1960, a Festa do Traje é já considerada um número insubstituível na Romaria. Decorrido novo decênio, 1970, o entusiasmo de Areosa pela Festa do Traje não tinha esmorecido. Com este número das Festas a atingir cada vez mais visibilidade, era natural o incentivo às freguesias para que se aprimorassem na sua representatividade. Neste ano, com a participação de 16 freguesias, Areosa apresenta-se com dois quadros: traje de trabalho e traje de festa, fechando sua participação com a apresentação de Grupo Etnográfico. A partir de 1980, muitas alterações ocorrem em relação à estrutura, mas a presença areosense sempre se destacava fosse pelos trajes, fosse pelas danças, fosse pelas músicas. Os obstáculos seriam sempre inferiores à persistência de quem estava firmemente determinado a pôr de pé tão entusiasmante empreendimento. Depois de constatarem que havia material suficiente na área coreográfica, estava consolidado o Grupo Etnográfico em Areosa. A sua primeira atuação foi no dia 21 de maio de 1967, na SIRA, apadrinhada pelo Rancho das Lavradeiras de Carço, tendo como primeiro diretor, Carlos Branco Morais. Seguiram Ihe Eugénio Moreira Alves, Paulo Cruz e Alberto Rego (MORAIS *et al.*, 2009).

vianesa", usado nos viras, confirmando ainda que os trajes masculinos são os menos expressivos da região, sem deixar de reconhecer o trabalho destes artífices ou lavradores para Areosa. De forma crítica, ele acrescentou:

alguns estudiosos já disseram que só há uma maneira de salvar as tradições e não é tornando as coisas estranhas dentro de museus, mas respeitando o hino da santificação desses trajes, entendendo que estes foram usados em fábricas, segundo padrões de tintas²²³ da época e que são alterados de acordo com a evolução histórica.

Sobre os sapatos, detalhou o truque destas moças para dançar com as chinelas, considerando que vários grupos já não conseguem manter esta tradição. Explicou que, mesmo usando meias de algodão e feitas à mão, adotam um jeito de dobrar os dedos para aumentar o volume na ponta do sapato. Explicou como é feito o tecido do avental no tear; a história do ouro nas orelhas e pescoço, para mulher não ouvir o que não é necessário e, com isso, não *perder a cabeça*; o reconhecimento de que o lenço usado nas integrantes do grupo, sempre veio de outro país. De forma mais fervorosa, sinalizou o incômodo com leituras que afirmam que “o regime político da década de 80 fez os trajes²²⁴ da região”, pois segundo a história, o presidente Salazar nem tinha nascido quando já se passeava e dançava com a roupa de Areosa, acrescentando: “somos minhotos, mas não aceitamos apenas um traje do final do século XX para toda a região do Minho”.

A crítica remete a conclusão de Fleuri (2001), para quem a desconstrução do racismo, dos preconceitos, dos estereótipos, da discriminação ocorre mediante processos que tencionam grupos. De um lado, um ato ou palavra se constitui como fator de discriminação ao ser exercido num contexto relacional assimétrico com instituições; de outro, a irrupção dos povos, ao lutarem por igualdade de reconhecimento, definindo a diferença, a resistência e a resiliência.

²²³ Estas camisas tinham azuis mais claros por conta do sulfato ou urina usados para fixar a cor. Não podemos considerar que o traje de hoje é exatamente igual ao traje de antigamente e tal fato não compromete a tradição.

²²⁴ O amigo António Viana, presente na ocasião, deu detalhes de um incêndio, em 1933, no qual, na serra de Santa Luzia, “José Rosa descrevia as camponesas cuidando da terra, com lenços para limpar o suor, com coletes vermelhos para segurar o peito, saia com riscas pretas e brancas verticais, uma blusa de chita e chapéu de palha”. Segundo ele, são essas linhas de texto que permitem conhecer como era a vida no campo, bem como averiguar a cor e detalhes dos trajes, difíceis de serem detectadas em fotografias em preto e branco.

Em frente ao local de treino das danças, percebi um espaço confortável e amplo. Além deste, havia dois andares de construção, com cozinha, sala de jogos, sala de refeições, vários banheiros, sala da direção, sala de música, sala de troféus, quartos para receber pessoas de outras localidades, sala de artesanato, ilustrada na imagem 31.

Imagem 31 – Artesanato português



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Aos poucos, sua filha e algumas moças que dançam no grupo, chegaram ao local e conversaram comigo, demonstrando curiosidade com o que estava estudando, bem como preocupação com as danças que apresentariam na próxima festa da comunidade. Parafraseando Silveira & Buendía (2011), o processo de patrimonialização das danças pode ser identificado como criador de tradições, fruto da tentativa de convergência de diferentes discursos e atores sociais, estabelecendo com eles uma continuidade histórica, criada em larga medida a partir da manipulação e ressignificação dos objetos e valores. Com novos atores, novas relações sociais, emergem novas formas de autoconsciência e auto percepção.

Em outro momento, deslocamo-nos para a associação para conhecer outros integrantes do grupo. Sem querer, percebi que se comemoraria um aniversário e prestei atenção nas relações entre os sujeitos naquele instante. Fomos para a sala

de reuniões e refeições, onde começamos a conversar sobre a minha relação com o folclore na minha vida²²⁵, bem como com a história do grupo etnográfico. A festa surpresa foi fantástica, com muitas brincadeiras, poesias, bolo, refrigerante e champanhe. Chamou-me atenção o ambiente acolhedor²²⁶, pois lá estavam os integrantes e seus familiares que, à noite, costumavam frequentar o espaço.

Enquanto não estava com o grupo, passeava pela cidade, conversando com as pessoas. Tomei cafés maravilhosos, conheci diferentes espaços culturais, tirei fotos interessantes no Museu do Traje e nas praças da freguesia. As ruas trazem curiosidades de um tempo em que não havia saneamento, energia elétrica ou asfalto. Sem perder os detalhes, a comunidade mantém o respeito pela arquitetura, modernizando o que é necessário, sem preocupações com sugestões estéticas universais. Em um dos passeios, fui a Arcozelo, entrevistar o presidente da FFP, Daniel Café.

Em novo encontro, Alberto falou sobre a Guerra da África em 1965, comentando que ele, dois irmãos e um primo, em 1966, para fugirem da tropa inexperiente organizada por Portugal, resolveram fundar um grupo etnográfico. Durante aquele período, eles se mantinham ocupados, estudando formas de fortalecer a cultura. A partir de um programa de poesias de Pedro Homem de Melo, ele²²⁷ se apaixonou por folclore e percebeu o quanto o povo poderia ficar unido por meio da própria história, mostrando respeito pelos usos das tradições, bem como respeito pelos antepassados. Ribeiro (2016) alerta que, muitas vezes, pessoas que visam apenas espetáculos podem processar uma cultura desconhecida pela própria comunidade, fazendo a canibalização²²⁸ de uma identidade.

Cuidando para evitar retrocessos, Alberto mostrou, por meio das obras do grupo, o quanto se inseriu na história da comunidade de Areosa, dialogando com

²²⁵ Comentei que tive acesso às danças portuguesas no Centro de Tradições Gaúchas e, a partir desse comentário, senti abertura para realizar a pesquisa que me propunha no solo português.

²²⁶ Esse ambiente se constituiu por meio do prestígio adquirido de quem se doa no GEA, pela honra adquirida por quem recebe a cultura, pelas relações hierárquicas de poder na redistribuição de bens concretos e simbólicos que eu estava tendo acesso.

²²⁷ Para entendermos esse momento é preciso nos colocarmos no lugar deste homem que, com muito medo, superou as dificuldades e estimulou uma comunidade a ter coragem de resgatar sua cultura em plena crise histórica, reagindo socialmente em busca da consolidação étnica.

²²⁸ Para a autora, este processo ocorre desde 1970, influenciando o ensino-aprendizagem das danças folclóricas nos currículos brasileiros. A dança tinha o objetivo de socializar os indivíduos, priorizando a técnica e o vigor físico. Com a globalização, a dança, que tinha a função de preservar uma identidade alegre brasileira, foi sucumbida pelas influências de outros povos, pois houve proximidade das relações sociais em escala mundial, mas a identidade brasileira passou a ser pensada a partir do mercado e tradições que não foram nossas origens.

todos, em todos os lugares. A riqueza de detalhes nas fotografias e poesias dos livros era complementar aos recursos linguísticos dos participantes do grupo. Enquanto eu ganhava presentes²²⁹, ouvia pegadinhas humoradas e com múltiplos sentidos²³⁰, típicas das usadas por minha família em churrascos de domingo: “Como uma noiva faceira para embelezar o seio, ergue, com fé verdadeira a sua igreja altaneira, brasão do lugar do meio” conteúdo encontrado no livreto sobre Areosa, montado para divulgar um espetáculo do grupo etnográfico. As normas estéticas variaram ao longo dos anos, porém as linguagens artísticas não eram as universais observadas em outros espaços europeus, aquela beleza que se mostrava nas artes palpáveis ou não, era a identidade própria de seus antepassados.

Naquele momento, refleti sobre a relação da origem do grupo com a origem da instituição que os representava. De acordo com o presidente da Federação do Folclore Português, imagem 32, ouvi que houve necessidade de firmar

O movimento folclórico nacional após 25 de abril de 1974²³¹, pois surgiam diversos grupos com pessoas não qualificadas e essa boa vontade deveria ser complementada com estruturas centralizadas que soubessem orientar a preservação do patrimônio cultural tradicional português.

²²⁹ Os livros e folhetos/*taonga* permitiram que eu continuasse pensando neles após chegar ao Brasil, em uma dádiva que, após doada e recebida, precisava ser retribuída com novo contato, nova curiosidade, novo empreendimento de revê-los.

²³⁰ As Farpas, crônicas publicadas em fascículos mensais iniciada em maio de 1871, por Eça de Queirós e Ramalho Ortigão, permitiu uma crítica humorada da sociedade da época ao satirizar o jornalismo partidário; a regeneração da política, da economia, da cultura, da moral; a fé católica; a mentalidade vigente, com a segregação do papel social da mulher. Para tanto, eles observaram as câmaras, as ruas, os mercados, as prisões, os gabinetes da administração, as praias onde labutavam e naufragavam pescadores, as salas domésticas com seus chás, as igrejas onde rezavam beatas ou se realizavam eleições, os teatros onde se representavam peças mal traduzidas (QUEIROZ & ORTIGÃO, 1882).

²³¹ Esta revolução, também conhecida como Revolução dos Cravos, se refere a um evento da história de Portugal resultante do movimento político e social que depôs o regime ditatorial do Estado Novo e que iniciou um processo democrático de orientação socialista, culminando na Constituição de 25 de abril de 1976.

Imagem 32 – Presidente da Federação do Folclore Português



Fonte: Acervo pessoal (2019)

De acordo com o site da federação, a instituição contribuiu para a qualificação de todo o processo de estudo e salvaguarda da cultura tradicional e popular portuguesa por meio de pesquisas científicas, garantindo notoriedade do folclore nacional, aumentando exponencialmente o quadro de associativismo mais livre, alicerçado num novo modelo de desenvolvimento local favorecedor da descentralização e valorização dos recursos locais – humanos ou naturais. Nota-se que na dádiva presente nas relações dos dois líderes, o conceito de tradição se altera e que, com ele, as formas de incorporação do novo à cultura. Essa realidade é lembrada por Bhabha (1998), quando mostra que a diferença cultural se constitui em um processo de enunciação da cultura em que afirmações sobre a mesma discriminam e autorizam produção de campos de força. A diferença dos termos se constitui na tensão entre os enunciados (atos, palavras) e o processo de enunciação (contexto semiótico) por eles sustentado e a partir do qual adquirem significados.

Nesse debate, é importante conhecer os objetivos da carta de princípios do Folclore Português, devidamente guardada no acervo da federação, ver imagem 33, para entender as finalidades descritas acima:

- a) Valorizar e qualificar a realidade folclórica e etnográfica nacional;
- b) Sensibilizar os agentes promotores de ações de investigação,

estudo, salvaguarda e divulgação do folclore português para a importância deste património não só ao nível local, mas, também, ao nível regional, nacional e internacional estabelecendo critérios metodológicos e conceptuais concretos para o desenvolvimento das suas ações; c) Estabelecer a cooperação, o contacto²³² e auxílio interinstitucional dentre o movimento folclórico nacional; d) Instituir mecanismos de regulação e supervisão de uma ação cultural fidedigna da matriz tradicional e popular trabalhada pelas instituições/associações de âmbito folclórico/etnográfico português; e) Estabelecer os direitos e deveres das pessoas coletivas e agentes promotores da defesa, salvaguarda e divulgação da cultura tradicional e popular portuguesa, afetas à FFP; f) Difundir informação relativa aos eventos promovidos por grupos de folclore e a própria estrutura federativa; g) Estabelecer os princípios de ação e certificação dos agentes culturais promotores do folclore português; h) Fomentar a articulação entre os agentes culturais promotores do folclore português, as instituições públicas, o poder local e o Estado central; i) Afirmer o movimento associativo no campo da cultura tradicional e popular perante a sociedade e as instituições nacionais e internacionais, por meio de: a) Investigação e estudo; b) Incorporação; c) Inventário e documentação; d) Conservação; e) Interpretação e divulgação; f) Educação (FEDERAÇÃO DO FOLCLORE PORTUGUÊS, 2019).

Imagem 33 – Acervo da Federação do Folclore Português



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Segundo Daniel, é preciso “evitar criações artísticas que sejam populares, mas não fazem parte das vivências da comunidade”. Para tanto, ele acompanha os trabalhos, comentando que vão aos cidadãos para levantar dados, conhecer os

²³² Respeitamos e reportamos a grafia portuguesa ao longo da tese.

rituais de passagem, verificar estudos comparativos, ver como se comportam as comunidades do entorno. Para ele, “a definição de sub-regiões resgata traços identitários comuns, que, depois, se diferencia das outras comunidades. Depois as subdivisões de matrizes regionais e locais, é perfeitamente possível alinhar o que tem traço árabe, celta, romano”. Como um imigrante, após uma experiência no Canadá, ele volta para Portugal em busca de marca identitária com forte sentimento de diáspora (HALL, 2011): “quem sou, não sou português, não sou canadense?”, que é amenizado apenas quando teve contato com a música e com a dança. Nestes espaços, compreendeu que havia semelhanças entre seus gestos e de outros canadenses, assim como diferenças entre seus gestos e de outros portugueses, o levando a conclusão de que a identidade é a intersecção de vários pertencimentos (PESSOA, 2017), que geram identidades instáveis e múltiplas.

A partir dos seus esforços, ele conta que: “de bicicleta e, com um gravador, entrevistei pessoas mais de idade, registrei as danças e as cantigas, fazendo investigação e incluindo estas informações²³³ no grupo folclórico que eu tinha acabado de criar”, mostrando o valor do resgate (ÁGUAS, 2012) na formação da identidade individual e coletiva. Na sequência, o incômodo com a aceitação relativa de líderes de grupos folclóricos; a necessidade de traçar diretrizes para federar, ou não, grupos; e a valorização da carta de princípios mostra as outras etapas da marca identitária definidas por Águas (2012): crise, reação, consolidação, respectivamente.

Novamente em Areosa, em entrevista com o coordenador das danças do GEA, percebi que o conflito de concepção do que é tradição, sinalizado anteriormente, tinha sequelas no cotidiano do grupo. Flávio, professor do GEA, destacou que “dançam todo ano a mesma coisa, com poucas alterações para manter as pessoas na expectativa de vê-los”. Com esta declaração, vi que a repetição pode causar uma reação não desejada, que é o desinteresse da comunidade em relação à própria cultura. O esforço do profissional, segundo Hobsbawm & Ranger (2006), está na invenção das tradições que é necessária na identidade nacional na modernidade, pois o conjunto de práticas, normalmente reguladas e abertamente aceitas, de natureza ritual ou simbólica, visa a

²³³ Segundo Mauss (2003), mesmo considerando a sociedade portuguesa como moderna, os traços das relações entre famílias, comunidades e grupos, se apresentam mais generosos, mais dadivosos do que poderíamos imaginar.

continuidade da história. Na sequência, o jovem explica como funciona a rotina de apresentação, com gestão de conflitos altamente ligados à família, trabalho, lazer, estudo, afinidade com as danças, tema da apresentação, duração de um espetáculo, datas agendadas, confirmando que honra, desprendimento e solidariedade aparecem nas profissões liberais e em projetos sociais (MAUSS, 2003).

O grupo costuma se apresentar toda semana, ver imagem 34. Por comunicação virtual, Mafalda me contou, “com orgulho, que as danças não são coreografadas, mas retiradas de arquivos com grande valor estético exatamente porque preservam os movimentos do cotidiano histórico”. Para manter a qualidade das apresentações, o grupo tem dois ensaios semanais: um de iniciação e um geral, ambos com estrutura de apresentação, incluindo espaços para aquilo que é cristalizado, que só aparece nos palcos ou noutra tipo de exibição, e também em espaço para socialização entre pessoas, comentando sobre as visitas semanais em duas escolas²³⁴ da freguesia.

Imagem 34 – Trabalho com crianças portuguesas



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Nestas oportunidades, Zéni, um dos bailarinos, costuma cooptar bailarinos, sem preocupação com roupas ou acessórios para as pessoas aprenderem as

²³⁴ Em relações sociais sempre há investimento de sujeitos. Neste caso, a aposta nas crianças, gera uma continuidade das obrigações dadas, porque entendem que só ensinando e aprendendo é que conseguirão compreender o que os jovens querem perpetuar e como podem estimulá-los a desejarem aquilo que não lhes agrada.

danças, semeando a cultura, pois acredita que quando estes jovens se tornarem adultos, poderão retornar ao grupo. A partir desta declaração, percebi que memória e história se recolocam no corpo, seja nos gestos da tradição, seja nas marcas pessoais e intransferíveis (MAROUN, 2013), nos fazendo pensar no corpo como um constructo sócio-histórico-cultural. Se o gesto é anterior à palavra, não há obrigatoriedade do ensino da dança, mas sua indispensabilidade aparece no ajustamento da conduta social desde a infância.

Segundo Fleuri (2001), o sistema escolar deveria trabalhar o princípio da igualdade de oportunidades, repensando funções, conteúdos e métodos; reelaborar os livros didáticos, técnicas de dramatização e de instrumentos educativos, pois a educação intercultural requer profundas transformações no modo de educar; formar e requalificar educadores a fim de obter sucesso a partir das relações de reciprocidade (cooperativa e conflitual) entre si. As ações e reações entre sujeitos criam, sustentam e modificam contextos. Estes contextos configuram referências culturais, a partir das quais os atos individuais adquirem significantes, bem como relações sociais entre pessoas de contextos diferentes, transformam seus significados, mutuamente.

A partir do número de interessados, há cursos de formação na associação, momento que investem na adesão da comunidade ao grupo, mostrando roupas e acessórios que lembram a história das famílias. Alberto já havia comentado que, muitas vezes, nos grupos, os jovens são como os outros, mas fora dali tem sucesso na vida, ou não. Ao se apresentarem, o público bate palmas e esse reconhecimento maximiza a sua individualidade. Nesse sentido, Flávio acrescenta: “Ao viajar, tirar fotos com pessoas importantes, os bailarinos se tornam públicos e com responsabilidades, pois as ações precisam ser refletidas e não apenas reproduzidas”.

Uma pena que nem todo grupo tenha essas premissas ou valorize a espontaneidade da comunidade. O presidente da federação reconheceu que, no norte do país,

assistimos agrupamentos populares de pessoas que trazem os seus instrumentos e começam a tocar, dançar aos domingos à tarde. A dança espontânea é a manifestação cultural própria, que mantém vivos os rituais de passagem, os ciclos festivos com o natal, a quaresma e a páscoa.

Considerando que as pessoas se educam em diferentes espaços e tempos, com ou sem a presença de federações, mas, por meio desta, há oportunidades cíclicas, importantes para manutenção da cultura, me fazendo pensar sobre os dispositivos de normalidade, de sujeição e de inclusão da diversidade que emerge da diferença, a partir do reconhecimento da alteridade que se manifesta nas ações de diferentes pertencimentos (sexual, étnico, geracional, física, comportamental), e que constituem e transformam estes mesmos campos em identidade local (PESSOA, 2017).

Sobre confraternizações antigas²³⁵, Mafalda conta que há 54 anos no GEA, ouve ou lê muitas histórias, todas pensadas e não realizadas ao acaso²³⁶. Deste aspecto, surgem reflexões sobre o que motiva ou não os integrantes a permanecerem no grupo. Joca, bailarino, frisou que a qualidade e coerência dos movimentos é o que mais o surpreende nesses anos, “ando 50km para participar das atividades porque o GEA não é um grupo qualquer, é vivo”. E Daniel, de outro lugar, reconhece que a realidade do Minho não é a mesma de outros locais, onde a música é mais lenta, se tornando menos atrativa e dando pouca ideia de conjunto.

Outras integrantes pensam no mesmo sentido: Catarina, resgatando a importância dos cursos para mostrar os objetivos do GEA para a sociedade, Ana confirmando que o reconhecimento público faz a qualidade inabalável dos movimentos, por exemplo. Todos sinalizaram falta de tempo para dançar, no entanto, esta dificuldade está sendo superada com bom senso de todos os integrantes que revezam suas participações nos eventos. Segundo Ribeiro (2016), pertencer a um coletivo oposto à realidade que convivem, permite a eliminação da dureza ou da suavidade que desequilibra o estar no mundo. Ao analisar a fala de Mafalda sobre o reconhecimento público em diversos países que já visitaram, vemos os bailarinos como protagonistas de suas histórias, criando espírito de contemplação nas pessoas. Essa inversão de valor do que seria marginal e invisível se tornando central e atrativo é o que mantém a existência da pessoa e a resignificação do grupo (SILVEIRA & BUENDÍA, 2011).

²³⁵ Para maiores informações, indico a leitura de Carvalho (2003), "O Alto Minho na Obra Etnográfica de Abel Viana".

²³⁶ Este é o exemplo de doação que fortalece nosso argumento de que toda dádiva parte de um interesse. O que frisamos é que o interesse não é individual e mercantil, mas coletivo e cultural.

Em relação aos troféus e minha curiosidade sobre os torneios, Mafalda garantiu que a maioria dos convites que recebem em Portugal não se tratam de competições e que, alguns festivais internacionais, tem cunho competitivo. Normalmente, quando representam a região (festivais nacionais) ou o país (festivais internacionais), recebem prêmios, palmas do público e novos convites, isso se devendo: “ao aumento da regularidade dos ensaios para estarmos mais preparados fisicamente²³⁷ e para preparar os momentos especiais de cada espetáculo”.

A professora percebe que o GEA tem sido bem recebido nos diferentes países, aumentando o círculo de amizades. Em Portugal, ela percebe o aumento de propagandas em prol ao grupo, nas redes sociais, detectando que: “todos experienciam o sentimento de dever cumprido, mas também uma imensa felicidade que os ajuda a enfrentar as pequenas adversidades da vida. Os esforços são recompensados e o espírito de família²³⁸, ‘equipa’ é fortalecido”. Por fim, vê que é necessário “ser um ‘diferente autêntico’, onde a alegria em palco seja teatralizada²³⁹, com plena convicção de que suas ações mantém o Grupo Etnográfico de Areosa com alma²⁴⁰”. Com este posicionamento, observamos que o outro – aquele que é diferente de nós – ocupa lugar no imaginário do GEA, reservando a este um pertencimento específico que se dá tanto nas relações mais amplas (nação portuguesa), quanto nas mais restritas (vida pessoal, familiar e profissional dos integrantes) (SECCHI, 2010).

3.3.2 Festa da comunidade

²³⁷ O desejo/*rawe* de divulgar a cultura exige uma disciplina corporal que faz os indivíduos mudarem seus físicos e estados psíquicos para aguentar maratonas/*hau* de apresentações. Com isso, há uma experiência interna que, com outras pessoas, faz os saberes sobre seu grupo e sobre si circularem/*potlatch*.

²³⁸ O fato social é geral quando o coletivo reconhece um objetivo que relaciona todas as estruturas das suas vidas, pois, a partir do momento em que se escolhe estar no GEA, a pessoa é integrante e integrada de um posicionamento político, econômico, religioso, estético.

²³⁹ Não confundamos a palavra com cinismo, mas entendamos que, ao fazer algo alegre, nos tornamos alegres, sendo esta uma grande lição dos indígenas polinésios estudados por Mauss (2003), o social é uma realidade em que os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam.

²⁴⁰ Alma vem do sânscrito *Ātman* e do grego *Psykhé*, significando criatura. Deriva do termo latino *animu* (ou *anima*), que significa ‘o que anima’. Não é separado do corpo nem do espírito. Na religião, possui grande importância, conferindo, ao indivíduo, a capacidade de fazer e viver coisas enquanto vida do ser humano e não parte dela (BAYER, 1995).

No dia da Festa de São João, fomos para o centro de Areosa. Lá, ainda na rua, conheci os músicos²⁴¹ de tuna²⁴², imagem 35. Mais de vinte profissionais liberais que, em horas extras, treinavam na associação.

Imagem 35 – Músicos da tuna do GEA na Festa de São João



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Para além deste grupo, havia os músicos das danças, formado por homens e mulheres de diferentes idades, também de diferentes profissões. Após este momento, observei o espaço da festa. Ao entrar no portão, vi as tendas de comes e bebes do lado esquerdo. Caminhei um pouco e nos deparei, ao fundo, com um palco e, do lado direito, um caminho de arames que separava o evento da vizinhança. Os banheiros eram químicos e ficavam fora do espaço social. Ao lado esquerdo do palco havia um riozinho com uma ponte de pedestres que levava todos a um espaço acolhedor por conta de uma fogueira. À frente do palco, com todos os aparelhos necessários para um espetáculo, havia um espaço temático com bandeirinhas em

²⁴¹ Também conhecidos como cantador/cantadeira é o personagem que canta durante uma representação ou espetáculo folclórico ou etnográfico.

²⁴² Agrupamento musical caracterizado por uso de cordofones, que se forma como um leque no espaço das apresentações. Pode apresentar-se como mero agrupamento instrumental (a sua primeira origem), bem como na versão canto e instrumento (atualmente em voga), e com bailarinos ao centro (era moderna), de natureza popular ou de natureza estudantil, tocando sentado ou de pé desde o fim do século XIX.

uma área descoberta com cadeiras e um espaço coberto para as pessoas sentarem e prestigiarem as danças, as comidas e as bebidas.

Próximo das 21 horas, o grupo musical iniciou seu show. Eles apresentaram músicas, poemas, piadas com duplos sentidos, em um arranjo muito sólido, de quem sabia transformar o tempo em um momento inesquecível para os visitantes. Como sugere Maroun (2013), reconhecer a plasticidade identitária da comunidade não significa invalidar o lugar político no processo de reconhecimento dos que aderem ou lutam por esse rótulo, assim, eu sabia que precisava estar atenta aos sinais que vêm sendo construídos na correlação de forças que definem a identidade areosense com permissão de algumas formas de acesso.

Enquanto o público ria, eu questionava o controle da festa. Se é certo que a festa, para ser festa, passa por certo descontrole que abre espaço para a indeterminação, ela também é formada por certa codificação (ÁGUAS, 2012). Tais códigos, conforme argumento, têm como matéria-prima as necessidades, os desejos e as experiências do cotidiano. Em Areosa, cuja organização interna está muito consolidada, a comunidade opta pelo alargamento das relações, com abertura de suas fronteiras intra e interculturais, valorizando com peso determinado os espetáculos, as filas de comidas, as brincadeiras das crianças, fazendo a festividade para si e para os outros. Esta afirmação, perante o outro, passa seguramente por processos de inversão, pois a apresentação do Vira e da Gota que observei no palco nos próximos minutos não deve ser recente para a história do grupo, mas, com certeza, é recente para a história da comunidade que está em movimento e aguarda novidades. A festa é emancipatória na medida em que não apenas revela, mas também alimenta o encantamento do mundo²⁴³ por meio de traços de resistência, como memórias, atitudes e vestes.

Desde o início da festa, havia a preocupação com a instabilidade do clima, pois os passos de algumas danças poderiam ser fatais, caso o chão ficasse úmido. As pessoas se conheciam bem, perguntavam umas pelas outras, demonstrando respeito pelo grupo e, conseqüentemente, pela própria trajetória. Mesmo quem não convivia com aqueles componentes, como um atendente de padaria com quem conversara à tarde, reconhecia: “eu não os conheço muito bem, mas o grupo tem

²⁴³ Mafalda comentou que as danças são apresentadas com recursos da atualidade: sistemas de som, de luz, palcos etc. O espetáculo fica melhor, segundo afirma, porque tem componentes do GEA com conhecimentos sobre estes recursos.

um coordenador dedicado, gente para olhar as finanças. Existem livros com o material que apresentam (...), o grupo tem mais de 50 anos e é reconhecido internacionalmente e ainda tem projetos nas escolas”. A característica fundante da cultura popular é ser uma manifestação na qual os participantes se exprimem e se reconhecem mutuamente em sua humanidade e em suas condições sociais (CHAUÍ, 2014, p. 40 *apud* PESSOA, 2017, p. 495). No entanto, para atender aos interesses dos agentes de turismo e os novos espectadores, podem grupos parafolclóricos²⁴⁴ que representam as manifestações em um tempo/espço determinado pelo agente contratante. Nesses casos, uma manifestação popular determinada pelo contratante não tem nada mais a ver com pertencimento identitário.

O convívio com as pessoas fez-me perceber que algumas delas tinham formação acadêmica e as que não tinham, demonstravam saberes sobre o mundo, com pensamento político bem definido. A dança vem contribuindo de forma preponderante na formação, manutenção e recriação de elementos da tradição cultural de diversas sociedades, mas há informações sobre hábitos e costumes que extrapolam o universo artístico e que, saudavelmente, fazem a sintonia da política com questões da sua terra e da sua gente (RIBEIRO, 2016). Outro detalhe foi a relação das crianças com avós e bisavós, já que independente do parentesco, todos eram responsáveis²⁴⁵ pelas crianças que brincavam, o que, em alguns momentos permitia que um desconhecido tivesse direito de pedir a elas comportamentos adequados, o que as crianças aceitavam de bom grado. Esta realidade, para Silveira & Buendía (2011), acontece porque existem invenções políticas (festas cívicas, heróis nacionais, bandeiras e hinos) e invenções sociais, sendo apenas estas, geradas por grupos simples de pessoas, as que realmente atingem a humanidade.

²⁴⁴ O termo é uma releitura de folclore popular e tradicional. Segundo a carta de princípios, folclore é o conjunto patrimonial tangível e intangível de criações de cariz tradicional e popular que emanam e caracterizam uma comunidade cultural/local que é/foi transmitido de geração a geração e foi recriado ao longo do tempo em função do seu meio, da sua interação com a natureza, a sua história e outras comunidades e gentes; popular é o objeto/manifestação cultural do agrado, conhecido, estimado e valorizado pela generalidade dos membros de uma determinada comunidade; tradicional é o objeto/manifestação cultural transmitido por gerações por via oral, sem a interferência erudita, unindo membros de uma comunidade em torno da sua valorização, utilização e prática (FEDERAÇÃO DO FOLCLORE PORTUGUÊS, 2019).

²⁴⁵ A responsabilidade dos mais velhos em relação aos mais jovens indica circularidade de obrigações, pois em algum momento poderá ocorrer o contrário, estes jovens precisarem cuidar dos mais velhos. Além disso, vi um cuidado e respeito das pessoas com os cadeirantes, os mantendo protegidos e com acesso prioritário mesmo quando todos procuravam abrigo para sair da chuva fria.

Ao conversar com as mulheres que dançam, percebi que ali estava a segunda, terceira ou quarta geração²⁴⁶ de folcloristas. Percebi também que as pessoas se orgulhavam de ter este grupo como representante de sua cultura, também os privilegiava, pois para consumir um prato de sardinha, pão, arroz doce e sangria²⁴⁷, imagem 36, precisamos burlar o esquema para não ficar horas na fila, o que não gerou grandes problemas porque havia a justificativa de apresentação emergente.

Imagem 36 – O alimento da Festa de São João



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Durante a apresentação, o líder do grupo fez questão de explicar aos visitantes detalhes sobre as danças que seriam realizadas: São Mamede, Espanhol, Pai do Ladrão, Espiga, Verde Gaio, Boa viagem, Chula, Vira Geral. Para análise mais minuciosa, decidi interpretar duas delas: São Mamede e Espanhol, exatamente pela complexidade dos movimentos que o grupo evidenciava e pelo investimento que eu teria que fazer sem o curso²⁴⁸ que eles dão para a comunidade.

²⁴⁶ O caminho de consumo de bens culturais de uma sociedade/*potlatch* precisa ocorrer entre gerações para ser entendido como bem coletivo. Essas mulheres estavam cumprindo as obrigações da dádiva, mantendo o espírito do seu patrimônio material/*hau* e imaterial/*mana* vivos.

²⁴⁷ Bebida que mistura cerveja, vinho e vodka.

²⁴⁸ Percebi que RIBEIRO (2016) estava certa em relação ao comentário de que as danças portuguesas partem de uma identidade, construídas pelas pessoas idosas, em Portugal; e, por jovens interessados na cultura, no Brasil. No entanto, atualmente, as estruturas cênicas/técnicas desses

Após este momento, sobe o grupo de dança e seus músicos ao palco, ao mesmo tempo em que o grupo de tuna saía²⁴⁹. O corpo de dança portava acessórios elaborados que pareciam amuletos, pois, sem esse adereço, algo poderia dar errado. O grupo foi abrillhantando a noite. As pessoas se organizavam para assistir, fazendo um silêncio interessante, pois o barulho do vento deu lugar a um arranjo mágico²⁵⁰, produzido pelos sons do acordeão, concertina²⁵¹, cavaquinho²⁵², bandolim²⁵³, guitarra, violino e bombo²⁵⁴.

A dança em si começa em um som determinado, assim como termina em outro som bastante conhecido pela equipe. Os bailarinos, com roupas típicas²⁵⁵, fazem duas fileiras opostas, deixando as mulheres de costas para o público. A diferença está na postura; no início, há levantamento dos braços e preparação para execução de diferentes movimentos, enquanto, no término, os braços ficam abaixados, procurando organizar uma fileira para promover o agradecimento ao público.

A dança São Mamede, imagem 37, é um vira simples porque apresenta um compasso ternário simples 3 por 4, com colcheias de marcação de tempo do tipo: Pá

viras não estão sendo aprendidas pelas crianças no ambiente familiar português, que deve ser analisado com cautela.

²⁴⁹ O sentido de continuidade foi perfeito, ao contrário do que costumo ver em algumas finalizações artísticas de outros grupos sociais brasileiros. É um saber cultural identificar em uma apresentação artística que a mistura de pessoas tem lógica no uso de espaços e tempos.

²⁵⁰ A magia não é propriedade da religião e Mauss (2003) já sinalizava o quanto o espírito dos bens simbólicos tem capacidade de fazer as pessoas se sentirem fora da normalidade. Novamente, como em alguns momentos com quilombolas e indígenas, entrei em transe e me senti em um mundo encantado.

²⁵¹ Tipo de acordeão de caixa poligonal (geralmente hexagonal) com palhetas livres, fole e teclados.

²⁵² Pai de outros modelos como a braguinha, machetinho ou machete-de-braga, é um instrumento da família dos cordofones, originário do Minho, que mais tarde foi amplamente introduzido na cultura popular de Braga pelos nobres Biscainhos e de onde foi levado para o Brasil, Cabo Verde, Moçambique, Hawaii e Madeira.

²⁵³ Instrumento de cordas no formato semelhante a uma pera, podendo ter as costas abauladas ou retas. Da família dos cordofones, possui cordoamento duplo, ou seja, quatro pares de cordas, e sua afinação é da mesma forma que o violino: Sol, Ré, Lá, Mi; veio da Itália, no século XVI.

²⁵⁴ Tipo de tambor cilíndrico de grande dimensão, som grave e seco que, em uma bateria, fica no centro, ao chão.

²⁵⁵ O traje feminino superior é composto por lenços de cabeça e peito vermelhos com franjas, camisa de linho branco bordadas em azul nos ombros, gola e punhos, colete de barra de veludo preto ou cor de vinho, por baixo colete inteiro vermelho, muitos colares e brincos à rainha, de ouro e que ficam pendurados como um coração, estilizado, algibeira que é colocada à direita da cintura e parcialmente escondida pelo avental. Na parte inferior, saia de lã vermelha, com listras verticais de diferentes larguras e cores, com representações geométricas por cima, barras vermelhas, lisas ou bordadas de outras cores e à lã, avental de lã de campo vermelho de baixo “atapetada” formando motivos florais ou geométricos, meias brancas de algodão, chinelas. O traje masculino é composto por uma camisa branca com bordado vermelho ao lado dos botões, sapatos, calça e colete pretos, faixa vermelha na cintura.

pa/ Pá pa/ Pá pa pa. Os passos são ritmados em três estruturas: floreio com passos ou saltitos laterais que remetem à apresentação dos integrantes no evento; marcação com giro em torno do próprio eixo, passo alegre e complexo para manter as chinelas nos pés; figuras de afastamento de pares da esquerda para direita de quem vê da plateia, imitando o afastamento do corpo das dificuldades encontradas no caminho sinuoso da região de São Mamede na freguesia de Areosa, na montanha de Santa Luzia (MORAIS *et al.*, 2009). Esse terceiro passo pode ser direto, onde os casais entram em um túnel aberto de fora pra dentro até chegar ao seu lugar; ou indireto, onde o casal faz um zigue-zague em relação a outro casal, da esquerda para direita, retomando o seu lugar quando vem da direita para esquerda. A música é instrumental e apresenta zonas proxêmicas próximas e distantes de acordo com a relação dos pares no terceiro passo; em nível alto; com extensões amplas de movimentos que se ligavam de forma harmônica.

Imagem 37 – Apresentação de São Mamede



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Já o Gota/Jota²⁵⁶ Espanhol, imagem 38, é um vira complexo porque apresenta um compasso ternário composto, 6 por 8, com 3 colcheias de marcação de tempo do tipo: Papapa-Papapa/ Papapa-Papapa/ Papapa-Papapa. Os casais

²⁵⁶ A gota é uma dança popular portuguesa, da região do Minho, que lembra a jota espanhola (MORAIS *et al.*, 2009). Há, contudo, íntimas relações entre a gota e outros viras, bailando-se em ritmo diferente.

alternam o posicionamento do gênero nas fileiras opostas, organizando, para a plateia, a formação mulher, homem, mulher, homem da esquerda para direita. À sua frente está seu par. O primeiro passo, lateral e valseado, apresenta um floreio inicial, com mãos para baixo, apenas para apresentação; marcação com mãos ao alto (à frente e ao lado, com giro em relação ao par frontal e ao par lateral ou, ainda, em relação circular do quarteto), a fim de mostrar a disposição para a disputa de execução artística no quarteto; figura com trocas de lugar com par direto e indireto no quarteto, que serve para mostrar a unidade dos quatro envolvidos; repetindo marcações e figuras até o término da dança.

Imagem 38 – Ensaio do Espanhol



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Este vira imita a relação de um grupo insatisfeito com outro que diverge de questões religiosas²⁵⁷ e linguísticas, aqui representado pelos portugueses e espanhóis (MORAIS *et al*, 2009). A música é tocada e cantada, tendo como refrão uma descontração do sentimento fundante que mostra a superação artística dos portugueses em relação aos seus vizinhos que dão nome à dança, como lembra Alberto: “gosto do vira espanhol, muito mais do português (bis), eu virei-me numa volta, vou-me virar outra vez, vou-me virar outra vez, larai... lá, lá... lá... larola”. Como

²⁵⁷ A religião está presente na história do grupo, mas o que define os movimentos das danças está associado ao trabalho e ao lazer, ou seja, às relações políticas socioeconômicas de cada tempo, naquele espaço.

a outra dança, usam zonas proxêmicas próximas e distantes, nível alto, extensões amplas de movimentos que se ligavam de forma ora harmônica ora rompida. Ao término da última estrofe, se posicionam em uma nova formação que dê sequência a próxima dança a ser apresentada.

Após estas apresentações, iniciou-se uma chuva que impediu a continuidade do espetáculo em função das chinelas e sapatos serem escorregadios no linóleo²⁵⁸. Por vídeos e fotografias, consegui prestigiar todas as danças, sentindo um pesar por não poder ficar em Portugal até agosto, quando realizariam outro espetáculo²⁵⁹ com a participação de outros grupos. Fomos para Associação, imagem 39, e lá conversamos informalmente sobre a importância de financiamentos para manutenção destes eventos.

Imagem 39 – Confraternização após a Festa de São João



Fonte: Acervo pessoal (2019)

Alberto comentou que a cobrança de cachê²⁶⁰ vem diminuindo e que, em Portugal, é difícil conseguir manter uma associação do tipo GEA: “há excesso de grupos e pode ter sido um erro do poder político o seu fomento. Cantamos em

²⁵⁸ Tapete usado nos palcos.

²⁵⁹ Espetáculo de folclore é a representação/recriação de eventos, momentos sociais e práticas pessoais e/ou comunitárias próprios de períodos da história tradicional e cultural portugueses em cenários criados ou preparados para o efeito diante um público assistente (FEDERAÇÃO DO FOLCLORE PORTUGUÊS, 2019).

²⁶⁰ A necessidade desse valor serve para manter economicamente o grupo, bem como manter o espaço da associação, uma vez que há contas de água e luz; deslocamentos para apresentações e cuidados com roupas e instrumentos.

Janeiras, hábito muito antigo que nos traz proventos, mas nas deslocações internacionais os componentes pagam porcentagem”. Neste sentido, Mafalda acrescentou saídas: “somos uma associação cultural de utilidade pública que sobrevive graças aos espetáculos em festivais de folclore em outras comunidades, bônus da comunidade que ajuda a associação e subsídio anual²⁶¹ da Câmara Municipal de Viana do Castelo”.

Nesta hora, ninguém comentou a venda de artesanato, como de costume no Brasil, contrariando Maroun (2013) ao entender que as culturas populares desejam vender os seus produtos como mercadorias ou bens, numa percepção objetiva do valor patrimonial que suas tradições. Sobre o tema, lembrei que o presidente da federação citou esses eventos como movimento de convívio intergeracional e intercâmbio cultural entre grupos folclóricos, dizendo que são custeados pelas câmaras municipais ou empresas que fazem donativos. Além disso, Daniel comentou que, para as associações culturais se beneficiarem das leis, precisavam de projetos simples que a federação defendia na instância cabível. Esse relato não foi socializado com Alberto, pois este líder demonstrou não conhecer os critérios para concretizar tal pleito e que pode estar desestimulando alguns integrantes de seu grupo.

Quando questionei como funcionavam os festivais fora da comunidade, Alberto me explicou o funcionamento de intercâmbios, com possibilidade de cobrar entrada, mesmo a contragosto da federação que tem criticado tal atitude dizendo que a prática de ingresso nega tudo que devia acontecer nas parcerias. Para ele, a parceria ocorreria quando os grupos tivessem no mesmo nível qualitativo, juntando, em espetáculos, componentes que dialoguem com a mesma língua, contando que: “em alguns lugares, me frustro porque o grupo não tem condições de nos receber e isso gera gastos para nos manter no local”. Já, fora de Portugal, reconhece que tem convites, com pagamento dos gastos diários, sem, no entanto, ter pagamento dos deslocamentos, o que traz gastos para os familiares²⁶² dos integrantes do GEA.

²⁶¹ O presidente da federação comentou que cada grupo recebe, cerca, de 1000 euros por ano.

²⁶² Mesmo advindos de diferentes classes sociais, os indivíduos adotam o comportamento de fazer rifas e outras ações quando a quantia é exorbitante. Esta atitude não expõe os familiares porque, de forma inconsciente, há maior valor nas relações do que nas coisas a serem consumidas. A passagem aérea pode ser igual para todos, mas um pai pode vender 100 euros de rifa, enquanto o outro 50. Cada filho dessas duas famílias receberá 75 euros para viajar.

Estes comentários são valorizados por França (2010), quando identifica que a primeira concepção de igualdade nos remete ao valor do ser humano como existência, como impulsionador do dinamismo do mundo e das trocas culturais que enriquecem a todos em direção à democracia, à autonomia e à emancipação humana. Para o autor, a segunda concepção de igualdade vem atrelada a um esquema político e social que quer pasteurizar, enlatar, homogeneizar, eliminando a diversidade e, assim, prevendo relações autoritárias, desvalorização, desigualdade que andam em direção ao etnocentrismo e à submissão.

Sem ser um conceito oposto, mas complementar, o conceito de diferença também deve ser pensado com cautela pelos grupos, pois deve ser entendido como direito, como escolha ou possibilidade de existência. Neste sentido, Daniel reconhece que o apoio das câmaras é insuficiente e que tem feito um movimento para grupos avançados, diferente dos que apresenta para os recém-federados. É possível notarmos uma proliferação de discursos próximos em sua forma e conteúdo, mas distantes nas condutas diárias, em que a competição pode estar ocultando fenômenos que colaborem melhor com as consciências, vínculos e serviços.

A representação do grupo frente ao cenário nacional e internacional tem a ver com o trabalho árduo de seus integrantes, pois os treinos para apresentação ou competição, somam-se às rotinas de atividades fora do GEA. Se essas pessoas fazem movimentos elaborados em ritmo cadenciado para contar a história de superação das dificuldades de deslocamento (São Mamede) ou superação de padrões religiosos e linguísticos (Espanhol), elas levam tais representações para suas vidas pessoais, lidando de forma cautelosa e disciplinar com os problemas da sociedade moderna: falta de tempo para coordenar família, trabalho, lazer e estudo.

Em relação à representação dos grupos no cenário nacional e internacional, Daniel fez questão de quantificar seu comentário:

se formos multiplicar os 1800 grupos folclóricos que existem no país vezes 50 elementos, mais os associados destes grupos, mais os membros colaboradores, estaremos falando de 200 mil pessoas. Não há nenhuma atividade cultural no país que reúna tanta gente.

Para ele, o que falta é o Estado valorizar devidamente as manifestações e é para isso que a federação deve existir e dialogar com o Ministério da Cultura, em um

processo retroalimentativo, em que bailarinos doam saberes sobre seus viras, a sociedade recebe conhecimento histórico de forma artístico-cultural e retribui valorizando os eventos. Os bailarinos adquirem força com estes reconhecimentos e melhoram suas pesquisas para dar continuidade à vida areosense. Os governos precisam entender que uma sociabilidade que apenas retribui modernidade, não se torna um fato social total que resulte em ações sociais, pois a retribuição exclusiva permite interações racionais com limitação de prazer, marginalidade de outras obrigações morais e cancelamento da espontaneidade do povo (LOPES, 2017).

Ao retornar para o Brasil, refleti sobre minha presença no GEA, tentando compreender como fora dadivosa com seus membros, pois não queria apenas trocar uma tese pelo conhecimento adquirido. A diferença entre troca e reciprocidade é que a primeira utiliza os valores humanos apenas para nos manter em paz, com muitos interesses e poucas reciprocidades. A segunda implica na preocupação pelo outro para estabelecer um espírito para o bem identificado/*mana*, com valores afetivos que gerem confiança mútua. A troca inverte o movimento da reciprocidade porque em vez de se preocupar com o outro, preocupa-se com a satisfação de si próprio (MAUSS, 2017). A partir dessa consciência, definitivamente, eu escolho prestar uma reciprocidade direta (repassando materiais que escreverei) e uma reciprocidade indireta (divulgando o grupo na escola, na cidade, nos eventos acadêmicos da minha terra) para todo sempre.

4 CONCLUSÃO

Enquanto professora de uma escola pública que deve propor novas metodologias de ensino, preciso, primeiramente, junto aos pares, elencar os conteúdos de Educação Física que colaborarão com a formação básica dos alunos para que possam viver, com dignidade, em sociedade. Como cidadã da sociedade que deve sinalizar problemas cotidianos para órgãos científicos, jurídicos, políticos etc., preciso, primeiramente, junto da minha comunidade, compreender os dilemas dos diferentes grupos para viabilizar o protagonismo das pessoas e a transformação do mundo que somos, do lugar que estamos. Tais necessidades me fizeram refletir sobre o evolucionismo, o culturalismo, o funcionalismo e o estruturalismo²⁶³ recorrentemente utilizado para explicar as origens dos grupos sociais e as suas relações com a constituição dos indivíduos dentro e fora da escola.

Após aprender o que é fato social²⁶⁴, desejava responder como seriam as trocas de experiências (dávica a partir da pesquisa de campo), entre eles dentro das três comunidades desta pesquisa, com cada ser, com outros que vão aos seus encontros. Sem reduzir as trocas a determinados conflitos políticos, competições econômicas, manipulações religiosas, desejava compreender, por meio de suas manifestações estéticas, presentes nas danças tradicionais, a influência do grupo no

²⁶³ As origens da antropologia e o modo de fazê-la têm a ver com a expansão do mundo colonial que conduz o mundo europeu a defrontar-se com outros povos e outras culturas. Segundo Gusmão (1997), a primeira dessas teorias foi o evolucionismo de Morgan no século XIX, inspirado em princípios da biologia advinda da concepção etnocêntrica. A segunda foi o culturalismo de Franz Boas, na primeira metade do século XX, considerando a ideia de que cada grupo, cada cultura tem uma história singular, própria, que depende do que é a vida do grupo no aqui e agora de sua existência, criticando a escola e sua busca por um aluno-modelo que desconsidera a diversidade das comunidades. A terceira foi o funcionalismo de Malinowski quase no mesmo período de Boas, em que o pesquisador deve efetuar seu trabalho no campo da própria pesquisa, estudando as lógicas particulares de cada cultura. Ruth Benedict e Margaret Mead dedicam-se aos estudos do campo educativo e trazem à tona a questão da diversidade das culturas e todo um processo de relativização dos saberes. A corrente funcionalista de Durkheim tinha como objetivo compreender e explicar as ações sociais coletivas ou individuais a partir de funções e causas, incluindo o indivíduo na teoria das representações coletivas (MARTINS, 2005). Segundo trabalhos acadêmicos no campo das ciências humanas, o desafio nos anos seguintes era conciliar a conquista do trabalho de campo escolar e, ao mesmo tempo, dar conta de esquemas explicativos de outra natureza, centrados na questão das sociedades de classe, tais como o estruturalismo e o marxismo, a quarta teoria que relaciona a antropologia à educação (GUSMÃO, 1997). Segundo o estruturalismo de Lévi-Strauss, os processos psicossociais são indissociáveis das estruturas linguísticas, econômicas e jurídicas, mostrando que há um estruturalismo antropológico social e cultural acima da genética, da história do homem ou das funções que lhes são dadas (MAUSS, 2017).

²⁶⁴ Maneiras de agir, de pensar e de sentir que exercem determinada força sobre os indivíduos, fazendo-os se adaptarem às regras da sociedade onde vivem, bem como a resposta dos indivíduos que remodelam a sociedade.

indivíduo e vice-versa. Nessas comunidades, a dádiva conectou duas perspectivas, aparentemente, inconciliáveis: de um lado, a ideia da existência de crenças coletivas que aparecem como uma obrigação individual com a ideia de que a dádiva é uma regra moral que se impõe à coletividade; de outro lado, a dádiva escapa à tirania deste pensamento de totalidade ao observar que a experiência individual reorganiza o sentido e a direção do bem circulante, refazendo as estruturas e funções.

Assim como Mauss (2017), vi muitos acordos firmados, ao longo da convivência com as pessoas nesta pesquisa, de forma inconsciente em que os fatos sociais totais eram, simultaneamente, individuais e coletivos. Não acordos instintivos, mas obrigações, enquanto reciprocidades/prestações voluntárias. O interesse individual pode contaminar o tecido social, mas não pela superioridade de uns em relação a outros, mas por abandono de práticas redistributivas. Pela generosidade (alguns cristãos do quilombo), manutenção da universalidade da reciprocidade (alguns indígenas) ou caridade gratuita (alguns portugueses), a dádiva beneficia quem recebe uma doação, mas, principalmente, o doador, pois não existe diferença²⁶⁵ entre generosidade e interesse, assim como ela não se apresenta de forma desinteressada.

Mesmo sabendo que a unidade do todo não representa cada uma das partes, de forma geral, a coisa agradável ou dádiva que dá prazer a todos, é marca de propriedade da família, sendo ela a corporificação dos valores, sentidos e significados que devem ser analisados para serem perpetuados. Por meio das exposições, os líderes 'familiares' das três comunidades estudadas podem firmar contratos nas sociedades atuais, consolidando a sua identidade – que fora pouca valorizada no fim do nacionalismo no século passado, remodelando-a, enquanto diversidade, neste início de mundialização da cultura. O que foi dado a mim, seja alimento, água, vestuário etc, voltou para seus doadores de forma mais valiosa (assim eles entendem esta tese nas três aldeias). As nossas prestações misturaram almas e coisas que eram comuns em sociedades antigas, diferente das sociedades modernas que mantêm direitos espirituais separados dos direitos materiais, fazendo com que os indivíduos almejem retribuições sem se propor a ser aquele que retribui. Este aprendizado está presente nas práticas sociais, individuais e estéticas (forma

²⁶⁵ Nós é que assumimos que ambos os conceitos devem estar em conflito e, por isso, o autor usou prestações no lugar de dádiva, em muitos trabalhos.

de relação individual e coletiva) de Mauss (2003) que serviram para analisar os dados deste trabalho científico.

Em relação às experiências sociais, iniciei pela constituição dos grupos. Ao analisar a origem da Associação quilombola, da aldeia Araponga e do Grupo Etnográfico de Areosa, percebi as mesmas dificuldades de objetivo coletivo, organização das atividades, gestão de conflitos. Mesmo os grupos tendo muitas semelhanças, internamente, para consolidar uma “família” exigem-se aproximações para além dos interesses, comprometimento, reconhecimento dos prestígios, consideração das capacidades, investimento de honras que sugerem dádivas, obrigações de todos com todos e o tempo inteiro. Em meio aos objetivos políticos que a arte representará, aparecem discussões jurídicas, conflitos de terras, valorização da educação escolar.

Enquanto o primeiro grupo deseja lutar pela demarcação da terra após a autonomia dos jovens advinda da escola quilombola, o segundo grupo luta em protestos semanais para fortalecer seus direitos de mobilidade, manejo da terra e acesso à escola; o terceiro, por sua vez, reivindica seu lugar na história de Portugal por meio de apresentações que criticam todas as estruturas, de forma filosófica, em eventos nacionais e internacionais.

Em relação à economia cotidiana, percebemos as mulheres fortemente engajadas nos negócios de doces na colônia do Paiol; na confecção de cestos, brinquedos de madeira e colares de sementes na aldeia; nos trabalhos manuais dos cursos na comunidade portuguesa. Enquanto os brasileiros são dependentes de aposentadorias e bolsas do governo por não poderem organizar cooperativas, os portugueses se tornam profissionais liberais exatamente para separar a vida cultural da econômica. Se aparecem oportunidades, eles não dispensam, uns reinventando penteados; outros, pinturas corporais, outros bordados de roupas com apoio dos parentes que não dançam, mas fazem parte da família²⁶⁶. Já a religião aparece à sua maneira, como crença em algo que protege os grupos de acordo com as necessidades espirituais cotidianas. Enquanto os brasileiros precisam de um lugar

²⁶⁶ Ao contrário dos brasileiros, os portugueses recebem muitos convites para se apresentar e, algumas vezes, para competir. Os integrantes do GEA são famosos pela alegria socializada, algo que é diferencial em termos de resistência, já que a classe que tem acesso aos eventos, não aceita, facilmente, relacionar riqueza cultural com necessidade, preferindo utilidade e despesa.

para fazer seus pedidos e pagar benesses, os portugueses apenas dão as mãos em sinal de troca de energia que fortalece a alma do grupo.

Em relação às experiências individuais, destacarei primeiramente a noção de autoridade dos líderes. Estes constroem a hierarquia das comunidades por meio do convencimento de que eles representam o que foi democraticamente aceito para aquele coletivo e pela capacidade de se fazerem compreender enquanto pessoa que fará caminhos mais ousados²⁶⁷ nas trocas de bens materiais²⁶⁸ e imateriais²⁶⁹. Essa assimetria não é desfavorável, pois há divisões de responsabilidades e, para eles, enquanto alguns assumem grandes compromissos, ou seja, cuidando da totalidade daqueles fatos sociais, outros assumem médias ou pequenas responsabilidades que são específicas e que precisam do mesmo cuidado ao serem executadas.

As crianças²⁷⁰ dependem dos cuidados dos familiares, dos parentes e vizinhos por meio de um reconhecimento comunitário de que são seres em formação. Os jovens são respeitados na sua particularidade, pois cabe a eles mesmo compreender a dinâmica social e seus complexos problemas: alguns quilombolas ficam confusos e aderem às drogas; alguns indígenas silenciam suas angústias e ficam temerosos em mudar comportamentos comuns na aldeia; alguns jovens portugueses não se comunicam com pessoas que não sejam de sua tribo juvenil, mal deixando-os observar nas ruas. Os adultos colaboram com a vida estabelecida e mantêm o *status quo* com direitos e deveres frisados como essenciais para o grupo. Os anciãos são responsáveis pelas trocas de saberes a partir dos relatos experienciais que agem em dois sentidos: enquanto leva o que foi aprendido, traz uma nova forma de considerar aquilo que era assimilado e acomodado em sua individualidade psíquica e física, pois o que está na memória mental, está na memória transcendental, na memória muscular.

Em relação à produção de conhecimento, vi na educação formal e informal alguns problemas no Brasil. Enquanto um grupo não tem discussões étnicas

²⁶⁷ *Potlatch* dentro da comunidade e *kula* em relação com outros grupos.

²⁶⁸ Essas trocas carregam espíritos simbólicos que marcam os sujeitos e os fazem devedores de pagamentos e presentes/*hau* por meio de *utu*, *taonga*, *vakapula*.

²⁶⁹ Essas trocas carregam espíritos simbólicos que marcam os sujeitos e os fazem devedores de favores, ações, magias/ *mana* por meio do *kudu*.

²⁷⁰ Pelo tempo que convivi com os grupos, não foi possível avaliar a relação das secreções da infância com a composição histórica individual. Esta realidade é tão importante quanto à relação de autoridade, de produção de conhecimento, de constituição familiar, de compromisso com o grupo social que fazem parte desta categoria de interpretação individual dos sistemas de trocas simbólicas.

necessárias para criar vínculos entre os sujeitos e os saberes de seu grupo social quilombola, o outro só valoriza aspectos filosóficos dos saberes em detrimento dos científicos fundamentais em uma aldeia. Os quilombolas estão avançando na construção de um projeto, com participação de jovens, que valoriza a sua cultura e que, por sinal, é fortemente influenciado pelas expressões corporais de dança, canto, brincadeira, música. Os indígenas têm lutado para retomar o funcionamento da escola dentro da aldeia e nos deixam uma reflexão sobre significante e significado nas manifestações corporais, como lembra o professor: “quando um jovem observa um gesto corporal de um ancião, ele vincula o que entra e sai de seu corpo a partir da relação de suas experiências com aquilo que é aceito e comprovado na aldeia, por exemplo, a esquiva no Xondaro prepara o corpo para sobreviver na selva”. Já os portugueses, por meio de projetos informais nas escolas formais, têm conseguido colaborar com a manutenção da cultura, independente do interesse de cooptar futuros bailarinos e bailarinas, visto que, de forma alternativa ao que os professores realizam, eles investem no conceito de etnicidade que, no futuro próximo, pode ser retribuído em forma de reconhecimento identitário.

Em relação à constituição familiar, os casamentos realizados ainda na juventude não têm obtido sucesso – seja pelo êxodo rural ou mobilidade necessária, as relações se desfazem frente a afastamentos duradouros. Para os jovens portugueses, tal compromisso não está atrelado ao grupo etnográfico, mas às relações que mantém em todos os espaços que convivem. O compromisso dos indivíduos com o grupo social vem se dando nas relações das associações, mais especificamente nos grupos de dança, em um novo formato familiar. Para tanto, os meninos e meninas do Congado e Maculelê têm aprendido a combater o etnocentrismo histórico e o monoculturalismo linguístico para além do tratamento psicofísico de seus corpos nos ensaios de dança. Os meninos do Xondaro e as meninas do Tangará têm aprendido a reagir politicamente aos deboches e desafetos dos *jurua* por meio do fortalecimento do corpo nos rituais diários da aldeia. Os meninos e meninas do São Mamede e do Espanhol têm aprendido a superar as dificuldades subjetivas e objetivas de uma sociedade moderna por meio dos treinos das danças que servem tanto para apresentar sua cultura, quanto para competir em relação à qualidade dos movimentos que representam sua história.

Por fim, resgato as manifestações estéticas enquanto fenômenos que permitem a união do social com o individual (fisiológico e psíquico) de forma

contraditória, já que há prazer, dor, superação, insegurança em qualquer prática corporal. Seja batendo bastões (quilombo), andando em círculo (aldeia) ou mantendo trocas de lugares com outros pares (comunidade portuguesa), o indivíduo, que é sempre psicofísico para Mauss (2003), assimila e acomoda o aprendizado de valores pelos quais é preciso lutar (1º exemplo), respeitar a autoridade do grupo (2º exemplo) e contar com o próximo (3º exemplo) em cada cultura. Os sentidos vão exigindo que esses movimentos da dança sejam aperfeiçoados e, com o tempo, para além do que psicologicamente foi interpretado, esses corpos adquiram resistência física para aguentar treinos, espetáculos e competições. Quando esses corpos servem como fato social total, eles produzem significados de suas ações para quem os assiste, mantendo a linguagem social viva em um sistema de trocas com funções simbólicas que colocam aquele grupo em um *status* específico da sua comunidade.

Por meio das festas ou cerimônias, as famílias se iniciam reciprocamente, em um estado de hospitalidade e generosidade, exagerado em um primeiro instante. Após a convivência, percebemos que as sociedades progridem na medida em que elas próprias, os seus subgrupos e, por fim, os seus indivíduos, sabem estabilizar as suas relações, promovendo dádivas nas suas sociabilidades. Nestes eventos, vimos o movimento político no seu ápice. As ações e discursos não são reproduções aleatórias, mas contam uma trajetória de um povo, suas limitações e o que foi feito para resistir, mostrando que estes sujeitos são especiais, únicos, iguais ou melhores que os outros, exatamente porque estão convencidos disso. No entanto, nenhum grupo sobrevive se não conquistar esse respeito e admiração entre outros grupos, que mesmo sem entenderem profundamente os valores, sentidos e significados atribuídos ao que presencia, precisam se sentir beneficiados, em uma relação tripartida de doação, recepção e retribuição que se retroalimenta em um novo ciclo que começa com quem recebeu a cultura do grupo institucionalizado. Com esta concepção, vi, nas três comunidades, acolhimentos de todos, quando chamaram pessoas para dançar²⁷¹, valorizaram outros líderes²⁷², fizeram parcerias públicas²⁷³ para dar continuidade na relação, em outro tempo e espaço.

²⁷¹ Exemplo de acolhimento/*vakapula*.

²⁷² Exemplo de reconhecimento pelos bens simbólicos trocados/*mana*.

²⁷³ Exemplo de manutenção do caminho de troca de bens simbólicos/*potlatch*.

Nessas oportunidades há investimento econômico pela venda de salgados, doces, artesanatos locais, brincadeiras típicas. Todos os grupos demonstram trabalho colaborativo antes, durante e depois da realização dos eventos, bem como cobram algum valor para recepcionar visitantes²⁷⁴. Com investimento dádivo alto, as obrigações de dar valores, receber sentidos e retribuir significados tendem a ser altas também. Atualmente vejo, após o cachê recebido no evento acadêmico, os quilombolas mais envolvidos com os ensaios das danças, mais dedicados a aperfeiçoar tranças e roupas que desejam que vire moda local. Embora o cachê seja insuficiente para o coral, os indígenas mantêm contato, confirmando presença de danças e pinturas corporais na “II Troca de saberes do Cap”, com data a ser definida. Sem colaboração financeira, mas com o compromisso ético de apresentar a cultura de Areosa no Brasil, os portugueses continuam treinando muito, valorizando seus acessórios e trajes, com intenção, já sinalizada, de vir ao nosso país quando dois ou três amigos brasileiros puderem organizar uma turnê do GEA. Com isso, valorizo mais a relação entre pessoas e seus saberes do que as pessoas e saberes em si. Pouco importa a natureza dos saberes, se são idênticos aos deles, ou não, o importante é que a cultura percorra caminhos em que as dádivas se reproduzam em movimentos que atinjam o maior número de pessoas.

Além disso, é preciso salientar que, em termos religiosos²⁷⁵, os quilombolas e os indígenas costumam fazer rituais de passagem (batismos, provas de adolescência, casamentos, despedida de defuntos), pedindo que seus deuses protejam a família, fortaleçam os corpos, curem doenças, protejam o meio ambiente e todos os seres que, ao acompanhar os rituais, participam das oferendas, danças e cantos²⁷⁶. A troca, historicamente, foi um denominador comum de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si. Porém, nos fatos sociais apresentados nas festas, havia simbolismos que ultrapassavam a experiência do cotidiano, nos oferecendo fragmentos de dádivas circulantes em ordens diferentes da realidade concreta.

A dádiva não é apenas objetiva, até porque os bens não são apenas objetos físicos, mas também dignidades, cargos, privilégios, cuja importância sociológica é a mesma dos bens materiais. Nas festas, essa relação de autoridade fica visível e é

²⁷⁴ Pagamento/*utu* que reconhece o valor espiritual do bem (dormitório) recebido/*hau*.

²⁷⁵ Os portugueses não fizeram nenhuma referência a este aspecto social.

²⁷⁶ Os cânticos guarani não foram possíveis de serem cantados por conta da língua.

comum identificarmos os combinados que antecederam as cerimônias: quem trabalhou antes da festa, relaxa um pouco durante o evento, quem trabalhou em pequenas demandas, continua com o mesmo grau de responsabilidades, quem não se envolveu em muitas reuniões, assume postos o turno inteiro. As crianças copiam as ações dos mais velhos e dos visitantes enquanto os jovens, os adultos e os anciãos mantêm sua rotina de obrigações e cuidados com seus corpos. Às vezes, no quilombo, as festas permitem arrumar parceiros visitantes; na aldeia, parceiros indígenas de outros locais; nas comunidades portuguesas, namorados em outros grupos artísticos.

Por meio das roupas, tatuagens, trajes, acessórios, penteados, pinturas e maquiagens, o corpo vai se moldando e vendo sentido em ser usado para dançar, cantar, tocar instrumentos, fazer artesanatos, preparar comidas, rezar, brincar, circular saberes no cotidiano, mas, muito mais, para marcar território nos eventos que culminam em experiências²⁷⁷ de ser um quilombola da Colônia, um indígena Mbyá ou um português do Minho. Essas reflexões apontam para a relevância da análise da corporalidade na etnicidade, uma vez que traz novos subsídios para definir a identidade. A memória pode ser passada pelo viés da oralidade, da imagem, mas também pelo corpo. A partir da memória corporal, construímos a corporalidade dos grupos e, nas três comunidades, o discurso sobre as manifestações e a prática dos participantes da pesquisa, mostrou o quanto eles repetem determinadas expressões e movimentos corporais, a fim de mostrar que essas danças servem para dizer como os quilombolas, os indígenas e os portugueses se socializam, lutam, se divertem, agradecem dentre outras formas, sem que sejam confundidos com outros grupos²⁷⁸.

O fato social total não é aquilo que reintegra os aspectos descontínuos: político, econômico, religioso, ou outro que não trabalhei, simplesmente pelas técnicas. É preciso que o fato, ou dança tradicional no nosso caso, seja encarada numa experiência individual contínua com dois pontos de vista: em primeiro lugar,

²⁷⁷ Dos fatos exemplificados, escolho a dança como manifestação estética que mostra uma beleza com magia espiritual para além do que é concretamente apresentado na missa, nos rituais, nos concursos, capaz de ser julgada pelo patrimônio apresentado, mas também pelas emoções produzidas por meio de articulações lógicas e volições imaginárias quando em contato com a arte.

²⁷⁸ Se os gestos são aprendidos por meio de vários significados e essa economia fisiopsíquica se mistura com a constituição física dos corpos, gerando signos, duvidamos que a relação entre signos seja fácil, pois os signos do grupo artístico têm sido inferiorizados no Brasil, ao passo que são exaltados em Portugal. Assim, penso que uma saída poderá estar na escola.

em uma história particular; depois, em uma antropologia, ou seja, um sistema de interpretação que dê conta dos aspectos físicos, fisiológicos, psíquicos e sociológicos (MAUSS, 2017), já que a vida em sociedade não é suficiente para a compreensão do indivíduo na sua totalidade.

Confesso que, com a atual política brasileira, foi mais frequente ouvir equívocos do tipo: “eles dançam porque querem reconhecimento”; “quem os vê tem que gostar para mostrar que se envolveu de alguma forma”; “eles só pensam em dinheiro”. Exemplifiquei tais expressões para frisar que esses grupos vivem bem, exatamente, porque sabem quem são e o reconhecimento externo pode vir ou não; todos se envolvem quando prestigiam esses grupos, pois falando bem ou mal, perpetuam a cultura desses coletivos; eles pensam na interação de modo simples, não querem ficar ricos, querem sobreviver e, para isso, aprendem a se relacionar com as suas dídivas no sistema moderno.

A complementaridade entre psíquico, físico, individual e social não é estática, mas, antes, dinâmica. A cidadania moderna plasma uma trajetória correspondente à escala de puras retribuições entre indivíduos (direitos civis), destes em face do Estado (direitos políticos) e da sociedade para com eles (direitos sociais). Pensar a eventual ultrapassagem da modernidade implicaria refletir sobre a superação da obrigação que a fundamenta: a retribuição exclusiva. Nela, como fato social total, se assentam todos os seus aspectos: competitivos, individualistas, tecnocráticos, desenvolvimentistas e corporativistas. A dídiva propõe uma democracia que pode ter sido sufocada pelos paradigmas modernos de Interesse. Vivemos em sociedades que distinguem fortemente os direitos coletivos e os direitos pessoais. Esta separação constitui a própria condição de funcionamento de parte do nosso sistema de propriedade, de alienação e de troca. Não serão estas distinções bastante recentes nos direitos das grandes civilizações? Não passaram estas por uma fase anterior, em que não possuíam essa mentalidade fria e calculista?

As dídivas vivenciadas transitam pelas diferentes estruturas da vida e podem ser fonte de inspiração para um novo paradigma que valorize os diferentes bens da sociedade, diferentes lugares dos membros do grupo social, diferentes inclusões das pessoas, diferentes percepções sobre a relação entre identidade e produção de conhecimento. Diferentemente do sistema bipartido do mercado estimulado pelo Estado, que funciona pela equivalência (dar-pagar) de um bem por outro bem de igual valor, na dídiva estimulada pela noção de Nação que funciona pela assimetria

(dar-receber-retribuir), o bem devolvido nunca tem valor igual àquele bem, inicialmente, recebido. O valor importante não é o quantitativo, mas o qualitativo que funda a devolução.

Este trabalho se torna importante porque permitiu o contato com realidades exóticas do ponto de vista de uma racionalidade etnocêntrica e, a partir disso, a compreensão de uma relação entre pessoas que pode explicar o que estamos vivendo sem muita satisfação, mas que pode ser discutido em pequenos fóruns – associações de bairro, escolas, clubes, para ser modificado. Criando instituições alternativas podemos transmitir a cultura segundo o princípio de reciprocidade indireta/contraprestações (ciclo completo de dar, receber, retribuir, receber e devolver novamente) do qual Mauss foi o grande referência, enquanto pesquisador. O autor explica que essa moral da reciprocidade, como matriz da humanidade, só acontece quando ela tem um senso agudo de si mesmo, dos outros e das possíveis relações entre estes.

Minha tese circula na afirmação de que:

Se as prestações de “dar, receber, retribuir” carregam espírito das coisas abstratas/*mana* e espírito das coisas concretas que são dadas/*hau*, quando se ensina uma dança, se garante o caminho do consumo das coisas simples/*potlatch* e o caminho ampliado que pode ocorrer nas festas/*kula* entre corpos em que a identidade de quem se doou é reverberada por quem recebeu e se consolida na retribuição da perpetuação da cultura. Os objetivos do fato social não são apenas para assegurar as condições materiais de vida (salário ou *utu* e presentes ou *taonga*) para todos aqueles seres humanos, nem para garantir por si só a liberdade dos indivíduos (pagamento de ordem imaterial ou *vakapula*), mas assegurar a maximização da individualização no sentido de exprimir a sua singularidade como garantia do seu pertencimento corpóreo diferenciado a coletivos ou à totalidade humana, bem como construir sua identidade étnica e colaborar com a identidade complexa de outros grupos.

Por meio do espaço de interação baseado no risco e na liberdade entre os indivíduos, na não valoriza do interesse fundado no cálculo de prazeres e sofrimentos, e no resgate do lugar da experiência e da incerteza do fato social, se perpetua a sobrevivência democrática de uma sociedade.

Estando na escola, a todo o momento, professores se envolvem com valores, sentidos e significados dos seus conteúdos, os quais permitem que a sociedade conviva harmoniosamente, respeitando diferentes pontos de vista que vão

melhorando as condições de vida social. Mas, me pergunto se as hierarquias são legítimas; se há espaços e tempos para manifestações argumentativas e contra-argumentativas; se estamos envolvidos em projetos que unem as diferentes dimensões de conhecimento; se estamos lutando mais do que dançando para transformar o mundo. As oportunidades de qualificação ainda são especializadas e as questões étnicas, geracionais, de gênero, movimentos e ações sociais parecem ficar para um segundo plano.

Quanto mais dialogarmos com metas a cumprir a curto, médio e longo prazo, mais desafios teremos, o que faz com que nos esforcemos para estar em diferentes locais, em diferentes tempos, com diferentes culturas e, assim, modificar nossa forma de ser para que tenhamos condições de promover cursos, criar metodologias, aproximar as comunidades da universidade, resolver problemas de toda ordem para as diferentes sociedades. Este trabalho se destina a professores, estudantes, acadêmicos de cursos que valorizam as disciplinas de ciências sociais, pessoas ligadas às instituições quilombolas, indígenas e portuguesas, políticos que valorizam projetos com estes beneficiários.

Agradecendo imensamente a todos os envolvidos no processo, vejo que escrevi este texto porque, ao desfrutar as danças tradicionais, senti que sabia tudo a seu respeito, em uma ignorância ingênua que me encheu de alegria e pôs a dadivar.

REFERÊNCIAS

ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. **Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos de emancipação social**. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Doutorado em Pós colonialismos e Cidadania Global, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

ALENCAR, Joelma Cristina Parente Monteiro. Educação intercultural e a formação específica de professores indígenas no ensino superior. **Revista Fórum Identidades**, Itabaiana, v. 8, n. 16, p. 79-98, jul./dez. 2014.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos “remanescentes”. Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p. 7-38, 1997.

BAPTISTA, Marcela Meneghetti. **O Mbyá Reko (modo de ser Guarani) e as políticas públicas na região metropolitana de Porto Alegre: uma discussão sobre o etnodesenvolvimento**. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke. (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000, p. 25-67.

BAYER, Raymond. **História da Estética**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

BEZERRA-PEREZ, Carolina dos Santos. Jongo e Educação: corpo, cultura, imaginário e identidade no estudo das africanidades no espaço escolar. In: OLIVEIRA, Julvan Moreira de (Org.). **Interfaces das africanidades em Educação nas Minas Gerais**. Juiz de Fora: UFJF, 2013. p. 167-186.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O que é educação popular. São Paulo: Brasiliense, 2006.

BRASIL. Lei Federal 10639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". **Diário Oficial**, Brasília, 2003.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, Art. 1º O art. 26, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial**, Brasília, 2008.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Diário Oficial**, Brasília, 1996.

BRASIL. Resolução CNE/ CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. **Diário Oficial**, Brasília, 2012.

BORGES, Jorge Luis. **Esse ofício do verso**. Cia das Letras: São Paulo, 2007.

CÂMARA MUNICIPAL VIANA DO CASTELO. Grupos folclóricos. Viana do Castelo, s. d., site da Câmara Municipal da cidade de Viana do Castelo, em Portugal. Disponível em: <<http://www.cm-viana-castelo.pt/pt/grupos-folcloricos>> Acesso em: 18 jul. 2019.

CAMPOS, Neide da Silva; GRANDO, Beleni Saléte; PASSOS, Luiz Augusto. Educação e diversidade: as experiências exitosas que reconhecem os saberes e fazeres da cultura na escola. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação Araraquara**. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras Campus de Araraquara. v. 10, n. 4, p. 1261-1277, out./ dez. 2015.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Cotidiano escolar e práticas interculturais. **Cadernos de Pesquisa**. [online]. São Paulo, 2016, v. 46, n. 161, p. 802-820. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/v46n161/1980-5314-cp-46-161-00802.pdf>>. Acesso em 12 jun. 2018.

CANDAU, Vera Maria Ferrão (Org.). **Didática crítica intercultural: aproximações**. Petrópolis: Vozes, 2012.

CARVALHO, João Soeiro de. **O Alto-Minho na Obra Etnográfica de Abel Viana**. Viana do Castelo: Academia de Música de Viana do Castelo, 2003.

COHN, Sérgio (Org.). **Ailton Krenak: Coleção Encontros**. Editora Azougue, 2015.

COPPETE, Maria Conceição; FLEURI, Reinaldo Matias; STOLTZ, Tania. Educação para a Diversidade numa perspectiva intercultural. **Revista Pedagógica**. Chapecó: UNOCHAPECÓ. Ano 15, v. 1, n. 28, p. 231- 262, jan./jun. 2012.

CUNHA, Morgana. **Aprenda dançando, dance aprendendo**. 2ª ed. Porto Alegre: Luzatto, 1992. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-32621997000200002>>. Acesso em 25 de nov. de 2018.

DUARTE, Cátia Pereira (org.). **Caderno didático: saberes docentes em Educação Física**. 2ª ed. Juiz de Fora: C. E. João XXIII, 2015. Disponível em:

<<http://www.ufjf.br/joaouxiii/ensino/experiencias-pedagogicas-2/caderno-didaticos/>>. Acesso em 04 jul. 2018.

ENCICLOPÉDIA. **Vida/morte-Tradições-Gerações**. Vol. 36. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. **Battle of Lepanto**. Londres: The Editors of Encyclopædia Britannica, 2012.

ESCOLA MUNICIPAL PREFEITO JOAQUIM RIBERO DE PAULA. **Proposta pedagógica**: educação infantil. Bias Fortes: 2012. 6 p.

ESCOLA MUNICIPAL PREFEITO JOAQUIM RIBERO DE PAULA. **Proposta pedagógica**: ensino fundamental anos iniciais. Bias Fortes: 2012. 18 p.

FAHLBUSCH, Hannelore. **Dança moderna-contemporânea**. Rio de Janeiro: SPRINT, 1990.

FEDERAÇÃO DO FOLCLORE PORTUGUÊS. **Carta de Princípios do Folclore Português**. Arcozelo: 2019. Disponível em: <<https://www.ffp.pt/?page=Home>> Acesso em: 18 jul. 2019.

FLEURI, Reinaldo Matias. Desafios à educação intercultural no Brasil. **PerCursos**, Florianópolis: UDESC, v. 2, n. 0, 2001. Disponível em: <<http://www.periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1490>>. Acesso em 14 de jun. 2019.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação, **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, ANPEd, n. 10, p. 58-78, jan./abr. 1999.

FRANÇA, Cecília de Campos. O outro e eu: que relação é esta na educação?. In: GRANDO, Beleni Saléte. **O eu e o outro na escola**: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola. Cuiabá: EdUFMT, 2010. p. 41-52.

FREUD, Sigmund. **Esboço de psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mocambos**: a decadência do patriarcado rural e o desenvolvimento urbano. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

GARAUDY, Roger. **Dançar a vida**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Fronteira, 1989.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.

GRAEBER, David & LANNA, Marcos. O comunismo de Mauss. In: 28º Encontro da Reunião anual da ANPOCS. Caxambu, MG. **Anais** (on-line). Caxambu: Associação

Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, s. d., s. p. Disponível em: <<https://www.anpocs.com/index.php/papers-28-encontro/st-5/st11-5/3973-lanna-graeber-o-comunismo/file>>. Acesso em 25 de nov. de 2018.

GRANDO, Beleni Saléte. **Corpo e Educação**: As relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri-MT. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (orgs.). **Festa**: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa. v. II, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 2001, p. 969-975.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia e educação: Origens de um diálogo. **Cadernos CEDES** [online], Campinas, n. 43, p. 8-25, 1997.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

HALL, Stuart. Notes on deconstructing 'the Popular'. In: STOREY, John (org.). **Cultural Theory and popular culture**. Athens: University of Georgia Press, 1998.

HASSE, Manuela. **Corpo, Técnica e Desenvolvimento**: um problema humano e social. Texto apresentado em Provas de Agregação da disciplina Antropologia e História do Corpo, na Faculdade de Ciências da Motricidade. UTL/FMH, Lisboa, novembro de 2001.

HEGEL, George W. F. **Curso de estética**: o belo na arte. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

HUBERMAN, Michael. O ciclo de vida profissional dos professores. In: NÓVOA, A. (Org.). **Vida de professores**. Porto: Porto Editora, p. 31-62, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

LACAN, Jacques-Marie Émile. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques-Marie Émile. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 238-324.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LE BRETON, David. **Antropología del Cuerpo y Modernidad**. 1ª ed. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002.

LIBÂNEO, José Carlos. **Adeus professor, adeus professora?**, 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.

LOPES, Júlio Aurélio Vianna. A modernidade na teoria social da dádiva. In: XXX Congresso da Associação Latinoamericana de Sociologia, San Jose. **Acta acadêmica**: memória de ponencias. San Jose: Asociacion Latinoamericana de Sociologia, 2015.

LOPES, Júlio Aurélio Vianna. O sentido da modernidade em Marcel Mauss. **Política & Sociedade**: Revista de sociologia política. Florianópolis: UFSC, v. 16, n. 37, p. 412-427, 2017.

MARÍN, José. Eurocentrismo, el racismo y interculturalidad em el contexto de la globalización. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 26, n. 62/2, p. 477-491, mai./ago. 2017.

MAROUN, Kalya. **Jongo e educação**: a construção de uma identidade quilombola a partir de saberes étnicoculturais do corpo. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 73, 2005, p. 45-66.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2017.

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

MAUSS, Marcel. **Manual de Etnografia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

MAUSS, Marcel. Técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: EPU, 1974.

MINAS GERAIS. Resolução SEE 2820, de 11 de dezembro de 2015. **Lex**: Institui as Diretrizes para a Educação Básica nas escolas do campo de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG, 2015.

MINAS GERAIS. Resolução SEE 3.658, de 24 de novembro de 2017. **Lex**: Institui as Diretrizes para a organização da Educação Escolar Quilombola no Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG, 2017.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: música e xamanismo guarani. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MONTEIRO, John Manuel. Os guarani e a história do Brasil. CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap475-498/p-475-498_Monteiro_Os%20Guarani_e_a_historia_do_Brasil_meridional.pdf>. Acesso em 20 de dez. de 2017.

MORAIS, Carlos Branco; MEIRA, Gonçalo Fagundes; BAPTISTA, Carlos Pires. **Areosa e o seu grupo etnográfico**. Viana do Castelo: Grupo Etnográfico de Areosa, 2009.

MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o Racismo na escola**. 2ª ed. Brasília: Ministério da Educação/ Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MUNICÍPIO DE VILA VERDE. Danças e Cantares, Grupos Folclórico de Vila Verde. Vila Verde, s. d., situada cidade de Vila Verde, município de Portugal. Disponível em: <http://cm-vilaverde.pt/web/cultura/dancas-e-cantares/-/asset_publisher/cZfmYeWtliM1/content/grupo-folclorico-de-vila-verde?inheritRedirect=false> Acesso em: 18 jul. 2019.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos naturais. **MANA**, 4(1), 1998, p. 47-77. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2019

PESSOA, Jair de Moraes. Saberes e culturas populares nas contradições da culturalização da sociedade. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 26, n. 62/2, p. 493-508, mai./ago. 2017.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUEIROZ, Eça de; ORTIGÃO, Ramalho. **As farpas**. 4ª ed. Parede: Principia, 1882. Disponível em: <<https://www.wook.pt/livro/as-farpas-eca-de-queiroz/14922728>>. Acesso em: 20 de jun. de 2019.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. 12ª ed. São Paulo: Global, 2009.

RIBEIRO, Tânia Cristina. **É uma dança portuguesa, com certeza?** um estudo sobre formas de pertencimentos, processos de criação e influências da Dança

Portuguesa do Maranhão. 2016. Tese (Doutorado em Arte) - Programa de Pós-graduação em Arte. Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

RODRIGUES, Guilherme Goretti. **A Educação Quilombola na Comunidade Colônia do Paiol – Bias Fortes (MG)**. 2017. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [online]. São Paulo, 2008, v. 23, n. 66, p.131-138. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092008000100008>>. Acesso em: 25 de dez. de 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. Porto: Afrontamento, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Cours de linguistique générale**. Publié par Charles Bailly & Albert Sechehaye et avec la collaboration de Albert Riedlinger. Paris: Payot, 1967.

SECCHI, Darci. Lidando com a diferença nas políticas Públicas brasileiras. In: GRANDO, Beleni Saléte; PASSOS, Luiz Augusto (orgs.). **O eu e o outro na escola: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola**. Cuiabá: EdUFMT, 2010. p. 53-66.

SILVA, Djalma Antônio da. **O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano**. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

SILVEIRA, Luciana Braga; BUENDÍA, Mercedes Pardo. Da invenção da tradição (ou de como os patrimônios nos inventam): notas sobre a patrimonialização do pastoreio na Espanha. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, 2011, v.17, n. 36. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832011000200007>>. Acesso em: 10 de mar. 2018.

TEAO, Kalna Mareto. **Território e identidade dos guarani Mbyá do Espírito Santo (1967-2006)**. 2015. 234 f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

TEMPLE, Dominique. Les structures élémentaires de la réciprocité. **Revue du Mauss**. Paris, v. 12, p. 234-242, 1998.

TESTA, Adriana Queiroz. **Caminhos de saberes guarani Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar**. 2014. 328 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

THEODORO, Mário; JACCOUD, Luciana; OSÓRIO, Rafael Guerreiro. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília: Ipea, 2008.

WALSH, Catherine. **Pedagogy and the Struggle for Voice, Issues of Language, Power, and Schooling for Puerto Ricans**. NY: Bergin and Garvey, 1991.

ZOIA, Alceu. Questão da educação indígena na legislação brasileira e a escola indígena. GRANDO, Beleni Saléte. **O eu e o outro na escola**: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola. Cuiabá: EdUFMT, 2010. p. 67-86.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ARROYO, Miguel Gonzalez. Outros sujeitos, outras pedagogias. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Editora Global, 2003.

ANEXOS

Declaração que autoriza a pesquisa na Colônia Quilombola

DECLARAÇÃO

Declaro, para fins específicos do Comitê de Ética da Universidade Federal de Juiz de Fora que eu, Nivalda de Fatima Pereira (nome do membro), com RG ou CI _____, sou membro da Comunidade Quilombola _____ (etnia) da Colônia do Paisol (nome da Terra ou Acampamento), situada no(s) Município(s) de Bias Fortes, MG (Estado). Como vice-presidente da Associação (função que ocupa) do povo quilombola, autorizo Cátia Pereira Duarte a realizar a pesquisa sobre “Danças de origem portuguesa, indígena e quilombola da escola: a construção da identidade brasileira por meio da discussão da diversidade” em nossa comunidade. A professora poderá usar nossos acervos bibliográficos, documentos, relatos, filmes e imagens, desde que apresente a conclusão de seu estudo para a comunidade, antes de quaisquer formas de utilização no campo acadêmico.

Juiz de Fora, 16 de maio de 2018.

Nivalda de Fatima Pereira
(assinatura)

Declaração que autoriza a pesquisa na Aldeia Indígena



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI
COORDENAÇÃO REGIONAL LITORAL SUDESTE- ITANHÁEM
COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL PARATY

Paraty, 15 de maio de 2019.

De: Cristino Ap. Cabreira Machado

Para: Comitê de Ética para pesquisas com povos originários

Assunto: liberação de contato de pesquisadora da UFJF em espaço indígena de Araponga (faz)

De acordo com o pedido da Profa. Dra. Cátia Pereira Duarte, do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Juiz de Fora, em poder trabalhar com os guarani Mbyá da aldeia Araponga, contatamos o cacique e o vice cacique para verificar a possibilidade das visitas técnicas com construção de pesquisas que favoreçam tanto os indígenas quanto sua instituição. O retorno foi positivo, com informações de que a professora pretendia organizar um evento em Juiz de Fora para que houvesse trocas de saberes políticos, socioambientais e educativos entre sua comunidade e os guarani.

A partir do que está refletindo em seu projeto, analisado previamente, indicamos ser pertinente o trabalho da professora com estes povos originários.

Sem mais, ficamos na expectativa de colaborar com o que for possível.

CRISTINO AP. CABREIRA MACHADO
Coordenador Técnico FUNAI-CTL Paraty
Portaria Presi FUNAI 141/2010

Declaração da FUNAI que autoriza a pesquisa com os Guarani Mbyá

DECLARAÇÃO

Declaro, para fins específicos do Comitê de ética da Universidade Federal de Juiz de Fora que eu, Alino Benito da Silva (nome do membro), com RG ou CI 11 214 710-3, sou membro da Comunidade Indígena Guarani (etnia) da Arapongá (nome da Terra ou Acampamento), situada no (s) Município (s) de Paraty, R.J (Estado). Como vice-cacique (função que ocupa) do povo indígena, autorizo Cátia Pereira Duarte a realizar a pesquisa sobre "**Danças tradicionais da escola: a construção da identidade brasileira por meio da discussão da diversidade**" em nossa comunidade. A professora poderá usar nossos acervos bibliográficos, documentos, relatos, filmes e imagens, desde que apresente a conclusão de seu estudo para a comunidade, antes de quaisquer formas de utilização no campo acadêmico.

Juiz de Fora, 25 de junho de 2019.

Alino Benito da Silva
(assinatura legível)

Declaração que autoriza a pesquisa no Grupo Etnográfico de Areosa



GRUPO ETNOGRÁFICO DE AREOSA

Avenida do Meio, nº 464
4900-834 - Areosa
Viana do Castelo
Portugal

facebook.com/geareosa
geareosa@hotmail.com
964 009 465 | 258 835 420
NIF: 500 858 160



DECLARAÇÃO

Para fins específicos do Comitê de Ética da Universidade Federal de Juiz de Fora declaro que eu, Alberto Pimenta Gomes Rego, Presidente da Direção do Grupo Etnográfico de Areosa (GEA), com Cartão de Cidadão número 02942783, membro da comunidade de Areosa, situada no Município de Viana do Castelo, Portugal, autorizo a Dra. Cátia Pereira Duarte a realizar uma pesquisa no âmbito da nossa Associação Cultural de Utilidade Pública. A professora poderá usar os nossos acervos bibliográficos, documentos, relatos, filmes e imagens, desde que apresente a conclusão de seu estudo ao GEA, antes de qualquer forma de utilização no campo acadêmico.

O Presidente da Direção do GEA

Alberto Pimenta Gomes Rego

Viana do Castelo, 17 de julho 2019