
CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES DAS PRÁTICAS CORPORAIS NA COMUNIDADE TRADICIONAL ALTO SANTA MARIA-ES

CONTINUITIES AND DISCONTINUITIES OF BODY PRACTICES IN THE TRADITIONAL COMMUNITY ALTO SANTA MARIA – ES

Milainy Ludmila Santos¹, José Luiz dos Anjos¹ e Otávio Tavares¹

¹Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória-ES, Brasil.

RESUMO

O papel das práticas corporais para a constituição e identidade de comunidades tradicionais ainda é pouco conhecido. O objetivo deste trabalho é analisar as práticas corporais da comunidade pomerana Alto Santa Maria (Santa Maria de Jetibá, ES) a fim de perceber como elas ajudam a materializar as tradições daquela comunidade, ao mesmo tempo em que se reconfiguram em seus movimentos de continuidade e mudança. Neste contexto, dialogamos com as categorias *tradição*¹⁹ e *imitação prestigiosa*¹⁸ em pesquisa de tipo etnográfica. Danças e brincadeiras estão relacionadas com tempos e espaços rurais e urbanos nos quais a imitação de rituais é significativa. A pesquisa confirmou que as práticas corporais da comunidade dialogam e permeiam continuidade e ruptura. Neste caminho, a ordem encontra abrigo na desordem, assim, a tradição aceita tanto a ordem quanto a desordem como elementos que a mantêm viva.

Palavras-chave: Práticas corporais. Comunidade. Tradição.

ABSTRACT

The role of body practices to the constitution and identity of traditional communities is still little known. The objective of this study is to investigate how the body practices the Pomeranian community Alto Santa Maria (Santa Maria de Jetibá, ES) helps to materialize the traditions of that community, while that reconfigure themselves in their movements of continuity and change. In this context, we dialogue with the category *tradition*¹⁹ and *prestigious imitation*¹⁸ in an ethnographic research. Dances and plays are related to rural and urban times and spaces in which the imitation of rituals is significant. The research confirmed that the body practices dialogue and permeate community's continuity and rupture. In this way, the order finds shelter in the disorder, so the tradition accepts both order and disorder as elements that keep it alive.

Keywords: Body practices. Community. Tradition.

Introdução

Segundo revisões da produção do conhecimento parece ser possível dizer que uma boa parte dos estudos socioculturais das práticas corporais no Brasil concentra-se numa constelação de temas e objetos urbanos e modernos¹⁻³. Ainda que alguns autores tenham se dedicado ao estudo destas práticas em comunidades indígenas⁴⁻⁸ quilombolas⁹⁻¹¹ de pescadores^{12,13} e comunidades rurais¹⁴, ainda existe um vasto campo de compreensões a ser desenvolvido sobre as práticas corporais em comunidades tradicionais. Assim, parece ser importante iniciarmos o trabalho delimitando com maior clareza conceitual o contexto no qual se desenvolveu nossa investigação.

Diegues e Arruda^{15:27} definem comunidade tradicional como:

[...] grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos.

Segundo os autores acima mencionados, as comunidades tradicionais são grupos estabelecidos historicamente em povoados, aldeias ou tribos. Assim, considerando cada comunidade como resultado de processos históricos diferenciados, a expressão identitária de cada uma delas se caracteriza de maneira peculiar. Essas comunidades ocupam um território onde constroem suas condições de vida, não somente no que se refere à sua subsistência, mas também ao desenvolvimento de relações sociais. Nesses grupos as relações entre sujeitos exprimem a mútua correspondência de interesses e se traduzem em regras implícitas de convivência e comportamento. De modo semelhante, Valentin, Trindade e Menandro¹⁶, denominaram de ‘populações tradicionais’ aquelas comunidades organizadas em torno de atividades econômicas primárias e que são fortemente marcadas por uma cultura própria que se transmite oralmente através das gerações. Isto nos autoriza a pensar que o conjunto das práticas corporais de lazer e exercitação de comunidades assim definidas também é atravessado pelas mesmas condições de singularidade e produção.

As comunidades tradicionais caracterizam-se pela forte dependência dos recursos naturais com os quais constroem seu modo de vida, pelo conhecimento sobre a natureza advindo da experiência, transmitido de geração a geração, pela noção de território e espaço onde o grupo se situa socialmente e economicamente e pela ocupação do mesmo território por várias gerações. Ainda destinam importância às atividades de subsistência, a unidade familiar ou comunal para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais e aos símbolos, mitos e rituais associados às suas atividades. Essas comunidades também fazem o uso de tecnologias simples, com impacto limitado sobre o meio ambiente e identificam-se como uma cultura diferenciada¹⁵ o que abre possibilidades para pensarmos sobre como seus jogos, brincadeiras e lazes corporais são parte constituinte de sua identidade cultural.

Tais características foram de alguma maneira sintetizadas por Derani^{17:153}. Segundo a autora existem cinco elementos identificadores de uma comunidade tradicional:

1. Propriedade comunal; 2. Produção voltada para dentro (valor de uso); 3. Distribuição comunitária do trabalho não assalariado; 4. Tecnologia desenvolvida e transmitida por processo comunitário, a partir da disposição de adaptação ao meio em que se estabelecem; 5. Transmissão da propriedade, conhecimento, pela tradição comunitária, intergeracional.

Em síntese, para autores como Derani¹⁷ e Diegues e Arruda¹⁵ as comunidades tradicionais possuem sua centralidade na terra como propriedade coletiva voltada para o modo de subsistência. O trabalho comunitário e algumas vezes não assalariado também é característica deste modo de produção. A presença de tecnologias simples, como modos de plantar, colher, que são transmitidas de geração para geração também se fazem presentes nas comunidades, assim como, a transmissão de conhecimentos peculiares da cultura dessas populações.

É válido ressaltar que por mais que tentemos conceituar ou definir as comunidades tradicionais, identificar tal realidade social é correr o risco de reduzir a abrangência e variedade destas populações. Identificar todas as facetas necessárias se caracteriza como um processo inacabado devido à infinidade de situações conhecidas. Assim, consideramos que as comunidades tradicionais não são e nem podem ser padronizadas ou definidas de forma rígida. Possuir ou não determinadas características não as excluem, em princípio, de serem comunidades tradicionais, mas sim, traduzem suas singularidades.

Além disto, embora Derani¹⁷ e Diegues e Arruda¹⁵ contribuam de forma significativa para a caracterização das comunidades tradicionais vemos como necessário um olhar mais abrangente e ao mesmo tempo mais detalhado sobre a questão cultural no que tange as

práticas corporais. As referências às peculiaridades culturais que fazem uma comunidade ser considerada como ‘tradicional’, concentram-se nas dimensões econômicas e nos modos de produção, dando pouca ou nenhuma atenção e visibilidade às práticas corporais como traços culturais destas comunidades. Todavia, desde as observações de Marcel Mauss¹⁸ sobre técnicas do corpo, parece ser possível entender e caracterizar as comunidades tradicionais também pelas práticas corporais tradicionais, como danças, jogos e brincadeiras. Tais manifestações constituem parte de sua identidade cultural e seu estudo pode auxiliar na compreensão de como essas comunidades se constituem, se mantêm ou se transformam.

Como sabemos, em ‘As Técnicas do Corpo’, publicado originalmente em 1935, Marcel Mauss^{18:401} além de lançar um esboço de uma “teoria da técnica do corpo a partir de um estudo, de uma exposição, de uma descrição pura e simples das técnicas do corpo”, também se dedicou a pensar sobre como estas técnicas corporais, entre outros elementos que compõem determinadas sociedades, são adquiridos pelos sujeitos por meio da *imitação prestigiosa*. Esta consiste em educarmos o uso técnico do corpo com base nos comportamentos que obtiveram êxito e que têm prestígio em determinada cultura. No conceito de imitação prestigiosa o autor^{18:405} identifica que

a criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros

É precisamente nessa noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social. No ato imitador que se segue, verificam-se o elemento psicológico e o elemento biológico.

Devemos reconhecer, porém que as definições correntes de comunidades tradicionais estão limitadas por certo imobilismo. O peso dado a sua caracterização pela tradição implica em certa dificuldade em oferecer elementos que permitam aceitar a possibilidade de mudança. Todavia, é bastante difícil imaginar a imobilidade completa de um grupo social ou comunidade. Neste contexto, uma abordagem produtiva do conceito da tradição – elemento chave para se pensar uma comunidade tradicional – foi feita pelo sociólogo George Balandier¹⁹. Ao falar de tradição este autor aponta alguns elementos chave para a compreensão desta categoria; são eles: ordem, desordem, continuidade, discontinuidade e ruptura. Como veremos, esses elementos teóricos são importantes para lidar com uma comunidade tradicional que não vive em isolamento de território, como é o caso da comunidade pomerana que estudamos.

Segundo Balandier¹⁹ ‘tradição’ comumente é entendida como algo estagnado, ligado à imobilidade e que possui suas origens no passado, buscando manter-se pela linearidade. A tradição, dentro desta lógica, não aceitaria o novo. Contudo, a tradição está afastada da mera conformidade, da simples continuação por invariância ou da reprodução estrita das formas sociais e culturais. A tradição age assim enquanto portadora de um dinamismo que lhe permite a adequação. Assim, a tradição não é algo cristalizado que exista em função de manter o passado no tempo presente, mas algo dinâmico que permite o diálogo entre o passado e as mudanças que ocorrem no presente. Isso caracteriza o *movimento* da tradição.

Os movimentos da tradição podem ser percebidos na dialética do par opositivo *ordem e desordem*. Segundo Balandier¹⁹ o novo pode ser caracterizado como *desordem*, que se configura como o excesso, a efervescência, ruptura e o movimento. Já a harmonia, o habitual e o tradicional podem ser caracterizados como *ordem*.

Considerando que ordem e desordem são dialeticamente complementares esses termos passam a trabalhar em uma relação de simultaneidade. A ordem e a desordem não são desta forma apenas pares opostos; um é integrante do outro. Eles não se separam; são como duas faces de uma mesma moeda: indissociáveis.

A ordem e a desordem levam assim, a movimentos de continuidade, descontinuidade e até mesmo ruptura. Em uma sociedade tradicional que se define em termos de equilíbrio, de conformidade e de continuidade, a desordem se torna uma dinâmica que ocasiona variações, mudanças, descontinuidades nas tradições e, por vezes, *rupturas*.

A ruptura da tradição pode ser percebida em dois sentidos. Um se caracteriza como uma ruptura material, que consiste na ausência de um elemento palpável, visível, ligado a determinada tradição tal como uma ferramenta específica ou instrumento musical, por exemplo. O outro sentido é a ruptura imaterial. No sentido imaterial, a ruptura ocorre no desaparecimento dos significados, da subjetividade, ou seja, naquilo que pode ser entendido como metafísico como os significados dados a uma dança ou a uma pintura corporal, por exemplo. Assim, a ruptura acontece quando não há uma continuidade de estruturas que envolvam elementos materiais ou imateriais.

Todas as sociedades em algum momento e de alguma forma são confrontadas com a desordem. As tradições podem ser percebidas como aquelas que no seu passado, em sua ordem, encontram suas características peculiares. Segundo Balandier¹⁹, a desordem é um elemento fermentador que possibilita o surgimento do novo e/ou a resignificação e reapropriação do tradicional. Balandier¹⁹ aponta que no momento em que vivem as sociedades, no pensamento deste tempo, o movimento, o novo, o diferente como fomentadores da desordem precisam ser reconhecidos e não desconsiderados. Não há como retroceder querendo desconsiderar o novo. Porém, em muitas situações, as tradições são reelaboradas, conferindo um sentido inusitado ao novo.

Diante destes apontamentos, o objetivo deste trabalho é analisar as práticas corporais de uma comunidade tradicional, tentando compreender como elas ajudam a materializar as tradições daquela comunidade, ao mesmo tempo em que se reconfiguram em seus movimentos de continuidade e mudança. Neste contexto, dialogamos com a categoria *tradição* segundo as contribuições de Balandier¹⁹ e com o conceito de *imitação prestigiosa* de Mauss¹⁸.

A coleta de dados se desenvolveu durante o verão de 2013/2014. Em termos metodológicos, esta pesquisa caracteriza-se por seu estilo etnográfico de investigação²⁰, na qual buscou descrever a cultura do grupo estudado, o comportamento dos sujeitos do grupo e a interpretação dos significados relacionados à cultura da comunidade pomerana Alto Santa Maria, com especial ênfase em suas práticas corporais. Nos momentos da empiria, fomos guiados por Cardoso de Oliveira²¹ por meio das três etapas necessárias para a apreensão dos fenômenos investigados, “olhar, ouvir e escrever”. Metodologicamente, as observações de campo - o “olhar”- ultrapassam a dimensão da curiosidade diante do exótico e se mobilizam a partir dos conceitos de ‘comunidade tradicional’, ‘tradição’ e ‘imitação prestigiosa’ anteriormente discutidos. O “ouvir” nos possibilitou a obtenção de informações pelos próprios sujeitos da comunidade por meio das entrevistas, nos levando a entender o que não pôde ser compreendido somente pelas observações. No ato de escrever, a construção do conhecimento se deu de forma reflexiva por meio do processo de textualização dos fenômenos socioculturais. Assim, o que foi visto e ouvido foi passado para o plano do discurso a fim de interpretar os dados colhidos no campo.

Utilizamos como instrumento de coleta de dados no trabalho de campo entrevistas abertas²¹. Por meio das entrevistas abertas, as crianças e adultos nos informaram dados abrangentes. Para registro das entrevistas fizemos o uso de gravador de voz e, posteriormente,

a transcrição das mesmas para a realização das análises. A análise das entrevistas foi realizada de forma interpretativa buscando apreender as categorias por nós previamente selecionadas nas falas dos sujeitos de forma qualitativamente satisfatória.

As crianças entrevistadas se situavam na faixa etária de 8 a 12 anos e possuíam vínculos com a comunidade. O primeiro e fundamental vínculo se caracteriza em serem moradoras da comunidade Alto Santa Maria; o segundo, consiste em possuírem família (entre pais, tios e avós) que pertençam à comunidade pomerana; e, terceiro, que participem dos contextos sociais da comunidade, como escola, igreja, lavouras, entre outros. Essa faixa etária foi estabelecida de acordo com o entendimento de que estas crianças vivem um processo de socialização primária que se inicia no seio familiar, mas que também já se encontram em processo de socialização secundária que se estende para os outros lugares que frequentam, como a escola, a igreja, a rua, a casa dos vizinhos, entre outros. Desta forma, estão na iminência de receber o ato autorizado e provado por pessoas nas quais ela conhece e confia e que constitui o processo de imitação prestigiosa.

Os adultos também foram escolhidos por seus vínculos com a comunidade. Este segmento compreende moradores locais, pais das crianças, professores e outros integrantes do corpo escolar local, além dos demais sujeitos que fazem parte do contexto tradicional da comunidade. O contato com os membros da comunidade que concederam entrevistas para a pesquisa ocorreu durante o trabalho de campo. Ao caminhar pelo centro de Santa Maria de Jetibá e pela comunidade Alto Santa Maria, fomos conversando com algumas pessoas que encontrávamos; também adentramos lugares como as escolas e o posto de saúde. Como outra técnica de coleta, realizamos observações assistemáticas²¹. Essas observações, caracterizadas como observação sem total planejamento ou controle, nos possibilitaram um contato mais direto em ocasiões específicas de contextos pomeranos, e, conseqüentemente maiores informações sobre os fatos ou fenômenos, como por exemplo, a Festa Pomerana de Santa Maria de Jetibá. Nessas observações fizemos registros filmicos, fotográficos e anotações no diário de campo.

Seguindo uma abordagem qualitativa, a definição dos sujeitos, de acordo com os critérios escolhidos, não se baseou na quantidade para garantir sua representatividade. Considerou-se satisfatória a amostragem que nos possibilitou abranger a totalidade do problema investigado em suas múltiplas dimensões. Por meio da análise também procuramos responder e alcançar os objetivos aqui estabelecidos.

As práticas corporais pomeranas em alto Santa Maria

As comunidades pomeranas foram formadas por imigrantes que a partir de 1859 chegaram ao Brasil vindos da Pomerânia, região que se situa no norte da Alemanha e Polônia e que se estabeleceram principalmente nos estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Espírito Santo²². A região de Santa Maria de Jetibá começou a ser povoada a partir do ano de 1856, em decorrência do processo de ocupação da Colônia de Santa Leopoldina (atualmente, município de Santa Leopoldina), situada às margens do Rio de Santa Maria da Vitória, região central do estado do Espírito Santo. De acordo com Rölke²², os primeiros imigrantes pomeranos começaram a povoar o território espírito-santense a partir de junho de 1859, tendo atingido seu maior número no início dos anos de 1870, época em que sua imigração começou a diminuir²³.

Segundo Hartwig^{24:83}

eles mantiveram o uso da língua pomerana, suas festas comunais, seus rituais e danças, além dos seus costumes culturais e materiais, os atos mágicos que acompanhavam os ritos de passagem como confirmação,

casamento e morte, a continuidade da narrativa da tradição oral camponesa, como as histórias dos primeiros tempos de imigração, além de canções, como de baile, cantigas de roda e de ninar e parlendas e provérbios.

Deve ser observado que para os estudiosos da imigração e da cultura pomerana no Brasil acima citados, as tradições destes imigrantes incluíam também práticas corporais (danças e cantigas de rodas). Deste modo, temos elementos para pensar na presença de práticas corporais na continuidade dos elementos tradicionais da cultura pomerana que se deu de forma intergeracional.

Embora os autores acima referidos não elaborem narrativas temporais, afirmam que há um trânsito destes elementos culturais que apontam para uma continuidade das raízes pomeranas relacionadas às tradições do povo. Nos passos de Balandier¹⁹, podemos supor, porém que esta continuidade das tradições não se deu em meio a um contexto de invariância.

Uma vez que estas comunidades não viviam e não vivem em isolamento de sujeitos de diferentes origens, as tradições estabelecidas em dados momentos foram e são transpassadas por outros elementos culturais. Isso nos leva a entender que a continuidade se dá pelas descontinuidades das tradições pomeranas; ou seja, por influências e diálogos com outras culturas presentes na região de Santa Maria.

Para fins de análise, estruturamos nossa discussão das práticas corporais da comunidade investigada segundo os elementos 'brincadeiras' e 'danças' e seus entrecruzamentos com outros elementos significativos da cultura da própria comunidade como o casamento e a festa da colheita.

Brincadeiras como pique-esconde e pique-pegas ou práticas como andar a cavalo, que possuem origem antiga e incerta, são comuns entre as crianças da comunidade e podem ser observadas em diversos locais (escola, quintais e ruas da comunidade). São práticas corporais que existem em outras comunidades, tradicionais ou não, e também no contexto urbano, o que é explicável pelo fato da comunidade pomerana não viver isolada. A incidência deste tipo de brincadeiras cria liames entre a comunidade local e aquela que se intitula e se percebe como pomerana. Neste sentido, elas representam como que uma zona de interação entre as práticas pomeranas e as não-pomeranas atuando como formas de interação comunitária, dadas por seu sentido coletivo.

Outros relatos tratavam de brincadeiras que se remetem à vivência tipicamente rural.

As brincadeiras de antigamente, tá difícil, tá!? Antes a gente pegava uma folha de coqueiro deslizava, ficava brincando o dia inteiro. [...] Tinha muita brincadeira de mata, a gente ia pra mata. A gente ia uma pra casa da outra ia fazer cozinhadinho, hoje não tem mais (morador entrevistado).

A urbanização da comunidade, produto de seu desenvolvimento, trouxe a desordem e a ruptura deste cenário, implicando alguma descontinuidade em brincadeiras e passatempos.

A gente pegava peneira e pescava nessas valetinhas. No córrego que dava tanto peixe, tanto, nós ficávamos tão feliz com aquilo. E iam uns cinco, seis, e um tinha que tocar a peneira. Meu filho me cobra, me chama pra gente ir pescar de peneira, só que hoje em dia é difícil pegar peixe (morador entrevistado).

Por outro lado, a descontinuidade de uma tradição também pode ser ocasionada por questões sociais, políticas e também ambientais. As transformações ambientais locais causaram uma descontinuidade de uma prática comunitária local.

Todavia, Balandier¹⁹ em seu texto “A desordem: elogio do movimento” aponta que a tradição e as sociedades são reflexos destes movimentos contrários e complementares. Assim, ainda é possível encontrar brincadeiras que dão sentido identitário à comunidade. Uma delas é a ‘gangorra cavalo cego’. Na fala do morador entrevistado

Tem uma brincadeira pomerana... Tinha um negócio, que eles chamavam de cavalo cego, eles fincavam um toco, pegava uma madeira oca, ficava, sentava um do lado e outro do outro. E girava, numa velocidade, não existe mais, gira, vai girando. Aqui ali, nossa senhora!”.

Outras brincadeiras registradas dão também visibilidade e reforçam tradições da comunidade, uma vez que são brincadeiras que baseadas na própria identidade cultural local. Uma professora da escola local relatou que observa as crianças

[...] imitem o casamento pomerano, eles imitam muito igualzinho. Eu brincava de imitar o velório pomerano, fazer casa de barro, vi papai fazer o paio deles e fizemos, eu e meu irmão. E no velório eu fui, e depois brinquei. O velório pomerano o corpo fica mais em casa, eles tem preferência por ficar dentro de casa, na sala. E todo mundo vai. A vizinhança toda.

Na fala desta professora nos faz claro como a brincadeira pode significar ela própria um elemento para a continuidade da tradição. As crianças brincam de imitar os fatos e acontecimentos que veem acontecer no dia a dia da comunidade. Neste viés, podemos observar na comunidade tradicional Alto Santa Maria atos tradicionais eficazes, que são apreendidos por meio da *imitação prestigiosa*¹⁸. Por este meio da aprendizagem as mais diversas tradições são mantidas em processos de continuidade nestes contextos. Fazendo um paralelo entre Mauss¹⁸ e Balandier¹⁹ colocamos que ao imitar uma prática tradicional a criança recepcionou o que foi visto, ouvido e vivido. Neste sentido, a imitação pode ser compreendida como a aceitação, recepção de um ato tradicional dentro da comunidade local. A criança, dessa forma, brinca com os acontecimentos do seu cotidiano ao mesmo tempo em que elabora sua socialização cultural específica.

Assim, algumas brincadeiras na comunidade pomerana têm se caracterizados como momentos que possibilitam que os atos tradicionais como o casar, enterrar seus mortos, dançar, tocar concertina (um tipo de acordeão diatônico) e outros sejam de alguma maneira apreendidos pelos que estão vivenciando estes momentos lúdicos.

Outro elemento importante de análise é a dança. Sua prática como um elemento de continuidade da tradição, se articula as festas da comunidade que ritualizam e celebram uma identidade pomerana, especialmente no chamado casamento pomerano.

A direção do casamento pomerano acontece sob os cuidados de uma mulher, que ocupa um lugar de representatividade na cerimônia e que tem como uma de suas obrigações proferir o discurso do ritual enquanto joga pratos no chão para quebrarem-se. O chamado “ritual do quebra-louças” pode ser caracterizado como um ato mágico que acompanha o rito de passagem que é o casamento²⁴. Além do casamento religioso, o casamento pomerano é repleto de significados. Acredita-se que quando mais cacos de porcelana estiverem no chão, mais prosperidade e mais sorte os noivos terão ao juntá-los. Enquanto os noivos juntam os cacos, os convidados dançam no salão, afim de que se multipliquem os cacos aos pisarem em cima enquanto dançam.

O casamento pode ser caracterizado como um momento que celebra ao mesmo tempo a própria tradição pomerana. Na fala de uma senhora entrevistada: “Temos muitas danças

pomeranas, ah tem, se tem. [...] O que eu aprendi desde pequena nos casamentos, é a dança dos noivos. Oh, o *herrschrmidt* eu sei, eu sei dançar [...].No casamento, todos dançam”. Deve ser observado que a dança aqui tomada como elemento significativo de análise não se reveste de caráter folclórico ou de exibição. Pelo contrário, está entranhada num rito de passagem dos mais significativos de uma comunidade tradicional, que é o casamento.

Neste contexto, um elemento tradicional muito utilizado nas músicas das danças pomeranas é a concertina. Este instrumento musical está presente nas festas e reuniões coletivas da comunidade. Por meio das entrevistas, notamos que os saberes ligados à concertina são transmitidos de pai para filho e, é em família que os filhos começam a aprender a tocar o instrumento. Posteriormente, as músicas são tocadas em casamentos e festas na comunidade. Todavia, existem ‘danças e danças’.

No casamento pomerano sempre tem concertina. Às vezes, tem uma banda que toca ali para os mais jovens, e, para os mais idosos, tem lá a concertina. Tem muita gente que coloca dois lugares, um para os idosos e um para os jovens, um concertina e outro... Como é que eles dizem? Ah, batidão. (morador entrevistado)

A tradição do casamento pomerano vem se apresentando em um rearranjo com músicas não tradicionais. Neste sentido a continuidade da concertina na festa se deu pela reorganização dos espaços do casamento e, conseqüentemente, o incremento de músicas não tradicionais.

Um morador entrevistado que trabalha na própria comunidade local, também relatou com certo pessimismo e conformismo mudanças relacionadas às tradições locais devido a vida na comunidade “seguir conforme a cidade”.

Antigamente você não via internet, telefone, não tinha nada disso. O que a gente tinha era TV, só. Energia elétrica não tinha aqui. Mamãe sempre falava isso. Papai tinha [energia] porque era da cachoeira, um gerador, aí tinha TV. Hoje as crianças já têm internet, telefone, TV grandona, a gente tinha uma caixinha pequeninha, preto e branco. Mudou demais. E é por isso que eles vão deixando as tradições, eles veem coisas novas e deixam as outras coisas pra lá. (morador entrevistado)

Entretanto, conforme Balandier¹⁹, ao emergir um elemento de desordem (“as coisas novas”) há uma reorganização nas tradições locais que não gera, contudo, o seu desaparecimento e, sim, uma nova reorganização e reestruturação. Estas por sua vez, aceitam o novo e a partir desta nova estrutura permanecem em continuidade. “Tem umas famílias que já fazem o casamento mais tradicional [...]. Antigamente era de manhã e na sexta. Hoje é no sábado, mas algumas famílias quebram pratos ainda” (professora entrevistada).

Além das danças, algumas brincadeiras tradicionais também estão vinculadas a religiosidade. Uma marca da cultura pomerana é a religiosidade. Há forte identificação entre ser pomerano e pertencer à igreja Luterana. Assim, o luteranismo, enquanto uma religião tradicional do povo pomerano é a mais praticada entre eles.

A igreja se caracteriza como local de encontros que proporcionam momentos de convívio social e relações entre as famílias das comunidades, como as missas, crismas e festas. Dessa forma, tem se caracterizado como um espaço social no qual podemos visualizar a presença das práticas corporais tradicionais por meio das relações sociais estabelecidas no local.

No calendário da igreja Luterana celebra-se, em especial, a Festa da Colheita, espaço e tempo em que podemos perceber diversas práticas corporais tradicionais. A festa é celebrada em cultos de agradecimentos pelas boas colheitas, assim, muitos donativos são levados ao altar como oferta de gratidão. As danças, brincadeiras e cantos compõem este espaço social e com isso, passam por um processo de continuidade das tradições.

Segundo relato de uma senhora pomerana que mora desde que nasceu em Alto Santa Maria “na festa da colheita cada um leva uma oferta da terra”. A festa tem assim um enorme significado para a comunidade, e tem se constituído como uma continuidade de tradição. Pois, conforme a professora que nos recebeu na escola, na ocasião da festa “todo ano, [os moradores] levam o que colhem [...], isso é uma tradição que continua acontecendo. Cada um leva o que tem, é uma oferta, tem família que leva de cada coisa um pouquinho”.

Em outras datas religiosas comemorativas, como na Páscoa, também é possível visualizarmos brincadeiras dotadas de significados para o povo pomerano.

Na páscoa tinha muito de abrir tanque [de peixe] [...]. Ainda tem. Cada família tem seu tanque, aí esvaziava e pegava na mão o peixe, no barro, sujava tudo! Ainda tem isso. Também tinha pintar ovo de galinha e esconder. Até hoje tem na Igreja. [...].

Estas brincadeiras de pegar o peixe no barro e de pintar ovos de galinha para a páscoa e esconder, assim como os brinquedos infantis de reprodução do casamento ou do enterro pomerano estão associadas a festas de caráter religioso.

Na páscoa também tem de colocar flores na porta dos outros [...], na entrada da páscoa, isso eu acho que *só o pomerano tem*. Eu não faço mais isso, mas minha mãe vem e joga na minha casa. Mas por mim mesmo eu não jogo mais. Meu filho fala, “mãe tem que colocar as flores lá na entrada se não o coelhinho não vai passar aqui”. Mas a gente não leva a sério isso, não é?! A gente não acredita... (grifo nosso)

Podemos observar na fala deste informante, a presença da descontinuidade e continuidade da tradição. Entendendo não possuir mais significado, o pai não mais enfeita sua porta com flores, o que caracteriza como um movimento de descontinuidade por parte dele. Por outro lado, as brincadeiras materializam a continuidade da tradição. Desta forma, dentro de um mesmo espaço de relação social a tradição se depara com movimentos de continuidade e descontinuidade. Isto demonstra um entrelaçamento entre a identidade pomerana como comunidade tradicional, o brincar e o ritual ou religioso, sugerindo que a continuidade das tradições se processa de maneira mais evidente quando vários elementos culturais se associam.

Por outro lado, podemos ainda pensar que a continuidade das tradições não ocorre necessariamente de forma sequenciada entre as gerações. A transmissão dos saberes e práticas podem ocorrer mesmo que entre gerações haja um espaço ou uma descontinuidade da tradição. França^{25:67} relata isto em seu trabalho ao realizar um estudo em uma cidade no Rio Grande do Sul sobre a transmissão das tradições alemãs entre avós e netos. Segundo a autora “pode-se reconhecer o papel das avós quando transmitem ensinamentos práticos, ou mantêm expostos objetos significativos para seus netos, ou ainda quando remetem valores por meio de comportamentos e silêncios”.

Considerações finais

Na comunidade tradicional Alto Santa Maria, *lócus* do nosso estudo, foi possível reconhecer práticas corporais locais relacionadas à cultura pomerana. Assim, parece ser possível afirmar que uma comunidade tradicional não se define apenas pelos seus modos de produção e relação com o território, mas também por suas práticas corporais. Em Alto Santa Maria, as práticas corporais estão inscritas em um contexto dinâmico, assim, há a presença de práticas corporais tradicionais e não tradicionais.

A aproximação de bens e produtos modernos, como a televisão, as músicas, a produção voltada para o mercado e a internet leva os elementos da modernidade a permearem a comunidade tradicional Alto Santa Maria e assim, gerando relações entre o tradicional e moderno, levando a uma descontinuidade dos elementos tradicionais. Desta forma, as práticas corporais, como jogos, brincadeiras e danças se materializam simultaneamente como práticas corporais do contexto pomerano ou como práticas corporais de contextos externos à comunidade, mas que hoje adentram Alto Santa Maria ocasionando um diálogo entre as mesmas.

As brincadeiras do contexto pomerano estão relacionadas com o espaço da mata e dos rios e os tempos dos rituais religiosos e ritos de passagem. A urbanização da comunidade faz com que algumas pareçam estar deixando de serem praticadas. Ao mesmo tempo, brincadeiras conhecidas em espaços urbanos também foram encontradas, como pular corda, amarelinha, pique pega e pique esconde.

Por outro lado, observamos a continuidade da tradição em brincadeiras propriamente ditas pomeranas, como a gangorra cavalo cego ou pintar e esconder ovos na época da Páscoa. Também notamos brincadeiras relacionadas a imitação do casamento e do velório pomerano. O quebra-louças, ritual realizado no casamento pomerano, é constante no imaginário e nos casamentos locais. Os significados destes rituais e de outras práticas são estabelecidos de modo subjetivo, mas também se traduzem no imaginário coletivo. Assim como as danças pomeranas como o *herrs Schmidt* e a dança dos noivos estão ligadas aos rituais específicos do casamento pomerano e a tradição da concertina.

A pesquisa confirmou que as práticas corporais da comunidade dialogam e permeiam continuidade e ruptura. Neste caminho, segundo Balandier¹⁹, o novo quando chega, provoca abalos que trazem a desordem, porém, por mais que as sociedades não estejam preparadas para a desordem elas têm um lugar reservado para tal. A ordem encontra abrigo na desordem, assim, a tradição aceita tanto a ordem quanto a desordem como elementos que a mantém viva.

Referências

1. Alabarces P. Veinte años de Ciencias Sociales y deportes, diez años después. Rev ALESDE 2011;1(1):11-22. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/alesde.v1i1.22598>
2. Medeiros C, Godoy L. As referências de Pierre Bourdieu e Norbert Elias na Revista Brasileira de Ciências do Esporte: mapeando tendências de apropriação e de produção de conhecimento na área de Educação Física (1979- 2007). Rev Bras Ciên Esp 2009;30(2):1-12.
3. Souza J, Marchi Júnior W. Por uma Gênese do Campo da Sociologia do Esporte: cenários e perspectivas. Rev Mov 2010;16(2):45-70.
4. Grandó BS. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT. Rev Pens Prát2005;08(2):163-179. DOI:<http://dx.doi.org/10.5216/rpp.v8i2.112>

5. Grando BS. Jogo da identidade boe - a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais. *Rev Bras Ciên Esp* 2006;27(2):27-43.
6. Nascimento Júnior JRA, Faustino RC. Jogos indígenas: o futebol como esporte tradicional kaingang. *Rev Pens Prát* 2009; 12(3):1-12. DOI:<http://dx.doi.org/10.5216/rpp.v12i37021>
7. Bedoya VAM. Prácticassocio-culturalesde resistenciaenlacomunidad indígena nasa - fiestas, celebraciones y encuentros colectivos. *Rev Pens Prát* 2012;15(1):71-87. DOI:<http://dx.doi.org/10.5216/rpp.v15i1.18019>
8. Dias C. A Igreja, o Estado e a bola: história do esporte entre os índios do Brasil Central. *Rev Pens Prát* 2012;15(1):148-175.DOI:<http://dx.doi.org/10.5216/rpp.v15i1.17069>
9. Freitas DB, Silva JM, Galvão EFC. A relação do lazer com a saúde nas comunidades quilombolas de Santarém. *Rev Bras Ciên Esp* 2009; 30(2):89-105.
10. Lara LM. Esporte e lazer em comunidades quilombolas no Paraná: identificandorealidades e apontando desafios para implementação e/ou aprimoramento de políticas públicas. *Pensar Prát* 2012;15(1):37-51. DOI:<http://dx.doi.org/10.5216/rpp.v15i1.18017>
11. Silva AM, Falcão JL. C. Práticas corporais na experiência quilombola: um estudo com comunidades do estado de Goiás/Brasil. *Pensar Prát* 2012; 15(1):52-70. DOI:<http://dx.doi.org/10.5216/rpp.v15i1.17990>
12. Anjos JL. Lazer e meio ambiente: percepções de escolares e de coletores de caranguejo de Barra Nova/ES. *Movimento* 2009; 15(03):315-332.
13. Brasil FK, Carvalho YM. Pescadores Artesanais, Surfistas e a Natureza: Reflexões a partir de um olhar da Educação Física. *Movimento* 2009; 15(1):217-239.
14. Matos GCG, Ferreira MBR. Práticas corporais num ambiente rural amazônico. *Rev Bras Ciên Esp* 2007; 28(3):71-88.
15. Diegues AC, Arruda RSV. Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; 2001.
16. Valentim R, Trindade ZA, Menandro, MCS. Memórias sociais de juventude entre quilombolas do norte do Espírito Santo. *Rev Psic Soc* 2010; 22(2):279-287.
17. Derani C. Patrimônio genético e conhecimento tradicional associado: considerações jurídicas sobre o seu acesso. In: LIMA A, organizador. O direito para o Brasil socioambiental. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; 2002.
18. Mauss M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac &Naify; 2003.
19. Balandier G. A desordem: elogio ao movimento. Rio de Janeiro: Bertrant Brasil; 1997.
20. Godoy AS. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. *Rev Adm Empr* 1995; 35(2):57-63.
21. Cardoso de Oliveira R. O trabalho do antropólogo. São Paulo: Paralelo-Unesp;1998.
21. Boni V, Quaresma SJ. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. *Rev Elet Pós-grad Soc Polít UFSC* 2005; 2(1): 68-80.
22. Rölke HR. Descobrimdo Raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia. Vitória: UFES; 1996.
23. Tressmann I. O pomerano: uma língua baixo-saxônica. *Rev FARESE* 2008; 1(1):10-21.
24. Hartuwig AVG. Professores (as) Pomeranos (as): Um estudo de caso sobre o Programa de Educação Escolar Pomerana - Proepo - desenvolvido em Santa Maria de Jetibá/ES. [Dissertação de mestrado em Educação]. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo;2011.

25. França MCCC. A memória intergeracional e a memória compartilhada sobre as experiências transmitidas entre avós e netos em Teutônia (RS). Rev Estud Interdiscip Envelhec 2004; 6:53-81.

Recebido em 31/08/15.

Revisado em 01/12/15.

Aceito em 01/02/16.

Endereço para correspondência: Otávio Tavares. UFES – CEFD. Av Fernando Ferrari, 514. Vitória, CEP. : 29075-910. E-mail: tavaresotavio@yahoo.com.br