

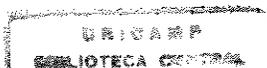
**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**

Dissertação de Mestrado

**AÇÕES MOTRIZES E REPRESENTAÇÕES
SOCIAIS NO JOGO DO LAÇO NO VALE DO
ITABAPOANA.**

Giuliano Gomes de Assis Pimentel

120.070.4111



GIULIANO GOMES DE ASSIS PIMENTEL

**AÇÕES MOTRIZES E REPRESENTAÇÕES
SOCIAIS NO JOGO DO LAÇO NO VALE DO
ITABAPOANA.**

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação de Mestrado defendida na Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) por Giuliano Gomes de Assis Pimentel e aprovada pela comissão julgadora composta pelos professores doutores Ademir Gebara, Maria Celeste Mira e Heloísa Turini Bruhns (orientadora) no dia 22/10/1999.

Campinas, 30 de novembro de 1999.



Prof.^a Dr.^a Heloísa Turini Bruhns
Presidente da Comissão Julgadora

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	P649a
V.	Ex.
TOMBO BC/	40608
PROG.	278100
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	99,00
DATA	18/03/00
N.º CPD	

CM-00135078-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA- FEF – UNICAMP

Pimentel, Giuliano Gomes de Assis

P649a Ações motrizes e representações sociais no jogo do laço no vale do Itabapoana / Giuliano Gomes de Assis Pimentel . – Campinas, SP : [s. n.], 1999.

Orientador: Heloisa Turini Bruhns

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física.

1. Lazer. 2. Esporte. 3. Movimento-Educação. 4. Educação Física. 5. Vida rural-Rio de Janeiro (Estado). 6. Vida rural-Espírito Santo (Estado). I. Bruhns, Heloisa Turini. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física. III. Título.

Resumo

Investigou-se ações motrizes e significados da prática esportiva do *laço do boi*, jogo rural próprio do Noroeste fluminense e Sul capixaba, cujo objetivo é laçar-se, à cavalo, um bovino em fuga numa pista de aproximadamente 100 metros de comprimento. Mais especificamente, foram analisadas a natureza do jogo e a configuração da festa vinculada ao mesmo enquanto vivências de lazer indicadoras do modo de vida local.

Para tanto, fez-se uso de pesquisa qualitativa, na linha da observação participante, com a combinação de pesquisa bibliográfica, entrevista semi-estruturada, registro fotográfico, filmagem e observação direta com anotações em diário de campo. O trabalho empírico ocorreu em toda região, considerando para análise 13 entrevistados escolhidos de forma não probabilística e intencional mais os registros de 14 *festas de laço* nos municípios de Apiaçá-ES, Bom Jesus do Norte-ES e Bom Jesus do Itabapoana-RJ.

A lógica interna na qual o *laço do boi* se orienta está relacionada a diversos fatores endógenos e exógenos, sendo variáveis principais na produção e consumo do jogo: a relação com o animal pautada pela moral da lide pecuária; a interdependência entre as esferas do trabalho e do lazer corporificadas na ação motriz de laçar; a importância do *habitus* rural para o sucesso na formação do praticante; a configuração do alvo (chifre ou orelha) alterando a tática motora de jogo; o sistema de pontuação e as regras baseados na técnica pecuária; a conjuração entre estética e ética na condução da arbitragem; a relação entre a participação individual durante a perseguição e a partilha coletiva dos resultados da mesma; a natureza das relações entre os praticantes marcada pela falta de confronto direto; a oposição ao bovino e a colaboração simbiótica com o equino; a natureza do contato entre homem e bezerro mediada pelo cavalo e pela corda; os fatores intervenientes ao desempenho relacionados à capacidade de domínio sobre os animais e sobre o

nível pessoal de tensão; o espaço estandardizado e o curto tempo para reação e execução da laçada; o aspecto simbólico das dimensões do terreno do jogo; as mudanças de trajetória dentro da pista guiadas pela direção do animal perseguido; a noção de *tarar* a corda (dar-lhe velocidade) vinculada ao ritmo do movimento humano; as táticas ordinárias criadas para facilitar a participação no jogo; a necessidade de competências culturais para transitar do jogo à festa; as barreiras para a vivência desse jogo esportivo relacionadas a gênero, faixa etária e origem laboral; as diferentes motivações para participação nesse evento forçando a distensão das ofertas de diversão; a configuração fluida e pendular entre a formalidade e racionalização do esporte profissional e o amadorismo e baixa organização do jogo e, por fim, o comportamento da tradição e *localismo* presentes no jogo quando em comunicação com transformações na noção de ruralidade e expansão de outras formas de rodeio.

Compreendendo o *laço de boi* e a *festa do laço* a partir desses traços organizadores, analisou-se as táticas e capacidades requeridas na vivência dessas atividades, refletindo como a vivência delas enquanto lazer e campo de ação motriz reelabora-se sem escapar do fulcro básico de sua existência, o modo de vida extraído do labor rural.

Projeto subvencionado por bolsa do CNPq.

Abstract

It was investigated corporal movements and meanings of the sporting practice of the *laço do boi* (ox roping), own rural game of the Northwest of Rio de Janeiro and South of Espírito Santo, whose objective is to lasso, set up in horse, a calf in escape by approximately 100 meters of distance. More specifically, the nature of the game and the configuration of the born party of the same were studied while relationship of the leisure with the way of local life.

To investigate such particular manifestation of game, I opted to a scanning of field in the string of the participant comment. The research, qualitative, counted on the intrumentos of notation in notebook of field of 14 weekly parties, registers of pictures and interview with 13 ropers

The logic interns of the *laço do boi* is conected to several factors, being main variables in the production and consumption of the game: the relationship with the animal governed for the moral of the rural work; the interdependence among the spheres of the work and of the leisure assumed in the corporal action of lassoing; the importance of the rural *habitus* for the success in the apprentice's formation; the configuration of the objective (horn or ear) altering the tactics of game; the punctuation system and the rules based on the technical work with cattle; the combination between aesthetics and ethics in the conduction of the arbitration; the relationship among the individual participation during the persecution and the collective partition of the results of the same; the lack of corporal interactions during the game; the opposition to the bovine and the collaboration with the horse; the contact among man and calf mediated by the horse and the rope; the intervening factors to the corporal acting related to the domain capacity on the animals and on the personal level of tension; the controlled space and the short time for reaction and execution of the cowboys; the symbolic aspect of the dimensions of the area of the game; the pursued animal is the guide of the trajectory of the action; the notion of

tarar the rope (it is giving speed) governing the rhythm of the human movement; the tactics ordinary maids to facilitate the participation in the game; the need of cultural competences to transit of the game to the party; the barriers for the existence of that sporting game related to gender, age group and origin local; the motivation different in the participation forcing the diversification of the offers of amusement in the *festas do laço*; the configuration between the formality and rationalization of the professional sport and the amateurism and it lowers organization of the game and, finally, the relationship of the local tradition of the game with transformations in the farmer notion and with the expansion in another rodeo ways.

Understanding the *laço do boi* and the *feira do laço* to leave of those lines of orientation, the tactics and capacities requested in the existence of those activities is analyzed, understanding as their existence while corporal action leisure of transform-if without escaping of the basic fulcrum of its existence, the extracted life way of the rural work.

Financing: CNPq

Agradecimentos

A Deus, que tanta luz direciona aos meus passos e a todos aqueles que contribuíram para a conclusão deste trabalho, pois sei que esta vitória não diz respeito somente à minha realização pessoal. Neste sentido, agradeço:

Aos laçadores e laçadoras das regiões Norte-fluminense e Sul-capixaba pelo acolhimento e interesse na realização desta pesquisa. A todos sou devedor de um grande aprendizado.

À família, pelo apoio, incentivo e compreensão no período de realização da pesquisa.

À Heloísa, pela sua orientação e convivência enriquecedoras. Seus ensinamentos ultrapassam os limites da Academia e, por isso, meu carinho e admiração pela sua pessoa também vão além dos muros desta universidade.

Aos examinadores da dissertação, os professores Ademir Gebara e Maria Celeste Mira pela incondicional presença e pelas proficuas sugestões. Também homenageio Jocimar Daólio, Gustavo Gutierrez, Marcelo Proni e Maristela Silva pela disponibilidade.

Aos amigos e amigas Sílvio, Andreia, Camila, Larissa, Sandra, Wilson Lino, Alcyane, Rogério, Kátia, Cris Ker, Maria, Uvinha, Maria Georgina, Ana, Carnevale, Helder, Wilson, Ieda, Leo, Elaine, Maurício, Laércio, Denisar, Eliana, Tatiana, Sílvia, Iracema e Paulo. Ao companheiro de moradia Sandoval pelos ricos diálogos e exercícios de boa convivência, depois estendidos a Giovani, Edgad e Chao.

Aos funcionários e docentes da Unicamp, em especial César, Carmem, Berooth, Tânia, Cléber, Fátima, Sílvio, Geraldo, Paulo, Sinval, Dulce e Gonzaga; Bella, R. Murilo, José Graziano, Vilma, Marcellino, Lino, Bramante e Trigo.

Aos professores da UFV: Graça, Sílvio, Andrea, Ranáh, Silvia e Natali.

Encerrando, agradeço a bolsa concedida pelo CNPq e os auxílios da FEF/Unicamp e FAEP/Unicamp, os quais foram essenciais à realização do trabalho e participação em eventos científicos entre 1997 e 1999.

SUMÁRIO:

APRESENTAÇÃO	01
CAPÍTULO I - PRIMEIRAS LAÇADAS	06
Reflexões sobre o objeto	
Postura metodológica	
CAPÍTULO II - CONSTRUINDO A LÓGICA INTERNA	30
Táticas de jogo e práticas ordinárias	
Laçar é mais que rodar uma corda: competências sociais na festa do laço	
Tempo e espaço da situação motriz	
CAPÍTULO III - OS MOVIMENTOS CORPORAIS NO JOGO DO LAÇO	79
Movimentos expressivos no jogo	
Destrezas e requisições na prática do laço	
Um esporte violento	
Dificuldades e limitações	
Corpos excluídos	
Notas sobre a aprendizagem	
Percepções corporais da emoção	
CAPÍTULO IV - “É DE LAÇO E DE PÓ”: JOGOS, FESTAS E LAZERES	129
Um lazer de tradição	
As transformações na ordem do dia	
Rodeios: entre o global e o local	
ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES	176
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	188

APRESENTAÇÃO

Ocorre em diversos municípios do Norte e Noroeste fluminense e Sul capixaba uma festa ‘rural’ conhecida por *festa do laço*. No interior da mesma é realizado um jogo no qual se persegue, a cavalo, um novilho com o objetivo de laçar seus cornos em um determinado espaço. Atribuem-se pontos ao laçador de acordo com a parte do animal laçada. Sobre tal atividade debruça-se o presente trabalho.

A área delimitada para a análise desse fenômeno é conhecida por Vale do Itabapoana e compreende os municípios de Bom Jesus do Itabapoana – RJ (BJI), São José do Calçado – ES (SJC), Apiacá – ES (Ap), Bom Jesus do Norte – ES (BJN) e o distrito de Santo Eduardo, pertencente a Campos dos Goytacases – RJ. Essa micro-região, localiza-se na Bacia Hidrográfica do Itabapoana à qual pertencem quatro municípios mineiros, nove capixabas e cinco fluminenses.¹

Nessa região, a agropecuária é a principal atividade produtiva; em especial a criação extensiva de gado leiteiro e as culturas de café, cana-de-açúcar e hortaliças. Anteriormente habitada, até onde se sabe, por coroados e puris, registra-se nos anos 1840 a vinda de colonizadores efetivos para o Vale do Itabapoana, em função do “*refluxo das bandeiras*” e da fuga de fazendeiros (oriundos do Sudoeste de Minas Gerais) perseguidos por questões políticas e financeiras (Teixeira, 1999: 42-50). A principal riqueza seria o cultivo do café até a década de 1960, quando a cana-de-açúcar e, principalmente, a pecuária extensiva cresceram enquanto atividades econômicas (CIDE, 1988).

¹ Os municípios de Alto Caparaó, Caparaó, Espera Feliz, Caiana (MG); Dorés do Rio Preto, Divino de São Lourenço, Guaçuí, São José do Calçado, Muqui, Bom Jesus do Norte, Apiacá, Mimoso do Sul, Presidente Kenedy (ES); Campos dos Goytacazes, Bom Jesus do Itabapoana, São Francisco do Itabapoana, Porciúncula e Varre-Sai (RJ) são banhados pelo rio Itabapoana.

Embora os contrastes e particularidades desta região não estejam esgotados neste estudo, estes não deixaram de ser percebidos na própria dinâmica do evento focalizado. Vale ainda destacar a festa de laço consistir em uma das manifestações festivas que reúnem e convergem as pessoas em torno de atividades consideradas denotativas da ruralidade local. Nas áreas dos municípios da região selecionada pude presenciar diversas atividades tais como exposições, leilões, festas de laço, forrós, cavalhadas, rodeios, cavalgadas, desfiles de carros de boi e festas rústicas e religiosas.²

Essas manifestações possuem alguns elementos em comum, indicando uma expressão de sujeitos historicamente situados em sua cultura que ao promoverem esses eventos, permitem situações agregárias de troca e reconhecimento de afetos, normas, valores e bens materiais e simbólicos.

A festa do laço, com grande recorrência, situa-se no bojo desses eventos de histórica convergência das pessoas do campo à uma rede de devoção, trocas comerciais e sociabilidades. Em quase todos os municípios ocorrem tais festas, com um fluxo de pessoas dispostas a praticar o jogo esportivo ou fruir a dinâmica de algum outro atrativo. Esse evento já não mais recobre, como em sua gênese, somente praticantes do jogo, os conhecidos laçadores. Na atualidade, por oferecer uma gama de atrativos, como os forrós à noite, as festas de laço reúnem diversos grupos de interesse, advindos do campo e da cidade.

² Para ilustrar localidades de ocorrência destas manifestações de lazer, é possível citar como destaques desfiles de carros de boi em Raposo, distrito de Itaperuna-RJ e São José dos Calçados-ES, corridas de cavalo em Esquina e outras localidades de Campos-RJ, cavalhadas como a de São Domingos, distrito de Campos, iniciadas há cerca de 200 anos, rodeios e montarias em touro (inicialmente difundidas pelos circos de tourada itinerantes) famosas em Guarapari, Campos e Itaperuna, cavalgadas, sendo o trajeto mais conhecido o de Vitória a São José do Calçado e festas de laço (principais locais) nos municípios de Apiacá, Bom Jesus do Norte, Guarapari, Marataízes, Mimoso do Sul, Muqui, São José do Calçado no estado do Espírito Santo; Bom Jesus do Itabapoana, Campos, Cardoso Moreira, Santo Antônio de Pádua, São Fidélis, Pociúncula, São João da Barra, São Francisco do Itabapoana, no estado do Rio de Janeiro; e Carangola no estado de Minas Gerais. Como se vê, as festas de laço são eventos mais difundidos, ocorrendo em diversos outros municípios. Segundo alguns entrevistados é possível contabilizar-se quase cem pistas de laço em toda a região (sic).

Na Educação Física, estudos sobre práticas corporais da ruralidade, além de raros, ainda causam assombramento. Não por menos. A Educação Física bem como o Lazer, tanto como áreas de conhecimento quanto de intervenção, são eminentemente urbanas, focando em grande maioria suas lentes nesse meio. Por sua vez, o campo, as vilas e pequenas cidades sofrem com o estigma do atraso, do passado, do conservadorismo, da pequenez.³ Evidentemente, envolver-se profissionalmente ou cientificamente com as questões da zona rural pode significar, de certo modo, afiliação a questões de menor importância. Mas, como lembra Elizara Marin, a realidade rural não suporta generalizações e deve ser apreendida dentro de sua especificidade. Ademais, *“repensar os rótulos dirigidos a essas populações parece necessário. Taxar suas formas de vida e seus valores de conservadores, ultrapassados, significa, muitas vezes, consagrar como correta e moderna uma outra realidade”* (Marin, 1996: 137).

Para a área de Educação Física/Estudos do Lazer a pertinência deste estudo reside na possibilidade de compreender a dinâmica constituinte da atividade ludomotora que constitui-se num lazer para determinada comunidade rural instalada numa região já delimitada, bem como enriquecer a discussão acerca dos jogos rurais e de sua condição na atualidade. Cabe, ainda, à Educação Física, enquanto prática pedagógica, refletir em torno das implicações mais amplas das práticas corporais advindas da ruralidade e, a partir dessa leitura, auxiliar na formulação de novas formas de intervenção nessa realidade.

De outro lado, como coloca Geertz (1989: 23), *“as sociedades, como as vidas, contém suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas”*.

³ José Graziano da Silva explica que em Weber e Marx a idéia de atraso associada à ruralidade é datada: *“a dicotomia entre rural-urbano procurava representar, portanto, as classes sociais que contribuíam para o aparecimento do capitalismo ou a ele se opunham na Europa do Século XVII e não propriamente um corte geográfico. É a partir daí que o “urbano” passou a ser identificado com o ‘novo’, com o ‘progresso’ capitalista das fábricas; e os rurais- ou a ‘classe dos proprietários rurais’, com o ‘velho’ (ou seja, a velha ordem social vigente) e com o ‘atraso’ no sentido que procuravam impedir o progresso das forças sociais...”* (Graziano da Silva, 1999: 03). No Brasil, a ruralidade possuiu, por séculos, um status superior à urbanidade (Buarque de Holanda, 1994; Oliveira Viana, 1973 e Freyre, 1967), porém este sofreu um abalo com o esgotamento do modelo vigente de desenvolvimento rural em meados dos anos 1980 (Alem, 1996).

Julgo, por este entendimento, pertinente buscar a partir da compreensão do jogo como “*fato social total*”⁴ os significados que constituem o laço de boi como elemento aglutinador da sociabilidade dos seus praticantes e porque a festa do laço pode dizer tanto a respeito dos seus praticantes. A escolha do jogo que ocorre na festa do laço também se justifica por este tratar-se de um evento único em suas particularidades e ainda inexplorado, mas indispensável à compreensão da própria dinâmica cultural em que se inserem os seus praticantes.

Os nós do laço compõe-se de algumas temáticas geradoras: lazer, corpo, ruralidade, identidade, rodeio, jogo e esporte. São elementos importantes na discussão que este trabalho pretende abarcar. É necessário ser dinâmico e considerar o movimento entre as referências e o exame da realidade. Neste sentido sociedade e festa do laço são pensadas conjuntamente, levando em conta os intercruzamentos entre o *laço* e as considerações teóricas apontadas.

A dissertação apresenta-se em quatro partes. A primeira privilegia o marco teórico inicial, sintetizando possibilidades de abordagem teórica do lazer e aproximando-as do objeto de estudo. Abordando a metodologia e as técnicas utilizadas como fruto de um posicionamento epistemológico e político diante do problema desta pesquisa, aclaro como o método inseriu-se às escolhas do tema, objeto, sujeitos e tratamento de questões primeiras do estudo (o lazer, a motricidade, o esporte, a ruralidade e a cultura popular na festa de laço).

No segundo capítulo apresentam-se a dinâmica do jogo e os elementos essenciais de sua “*lógica interna*”. Neste sentido, nela concentro, de forma proposital, uma densidade descritiva maior que nos outros capítulos. Trata-se de uma narrativa, reconstruindo o modo de funcionamento do jogo para os leitores não habituados ao objeto estudado. Ainda trato de como os jogadores se relacionam entre si e com o *laço* e dos significados atribuídos ao mesmo a partir dos aspectos espaço e tempo.

⁴ Como Mauss (1978) lembra, pela análise de elementos culturais é possível abstrair a cultura de um grupo.

Posteriormente, foco atenção nas ações motrizes proporcionadas por este jogo. Para tanto, aponto os movimentos emblemáticos do jogo, ou seja, as técnicas corporais identificadoras do estilo de vida dos seus praticantes. Ainda há espaço para discutir os modelos de corpos apregoados pela prática do laço, a construção social desses perfis, os riscos dessa atividade, limitações corporais impostas aos praticantes e como elas podem ser superadas e a produção e controle de emoções vivenciadas no laçar.

E, por fim, discuto a relação do laço com a realidade circundante. Ao observar como há um fluxo vivo influenciando ora na transformação ora na conservação de aspectos do jogo e da festa do laço, analiso por quais caminhos estes vêm se atualizando. Convergindo neste pensar, relações importantes como tradição/modernização, trabalho/lazer, esporte/jogo e local/global também são tratadas no último capítulo.

Ao concluir este material, vejo não haver alcançado a análise exaustiva idealizada. Geertz estava certo ao dizer que quanto maior a preocupação com a particularidade, mais incompletos os estudos sobre aspectos de uma cultura específica. É portanto, um esboço que apresento. Rascunho nunca a ser completo, mas que aguarda a interlocução de seus leitores para se aproximar dos seus aspectos não abordados, esquecidos ou até mesmo negligenciados.

CAPÍTULO I

PRIMEIRAS LAÇADAS

Reflexões sobre o objeto

Situar a festa do laço enquanto um evento onde se laça bois, encontra-se pessoas, dança-se, come-se e bebe-se é ainda insuficiente para estabelecer esse evento, ou melhor, o jogo que ocorre dentro da festa, enquanto uma problemática. Neste sentido, repasso minhas primeiras inquietações a respeito dessa manifestação de lazer como ponto de partida ao presente estudo.

No ano de 1989 fui, na qualidade de presidente do Grêmio Estudantil do Colégio Técnico Agrícola Ildelfonso Bastos Borges (CTAIBB), da UFF, convidado por um senhor chamado Zenildo Concha a co-promover uma festa de laço em área do colégio durante o período de realização da exposição agropecuária de Bom Jesus do Itabapoana. Minha atribuição foi reunir alunos interessados, preparar o local, parte dos patrocínios, montar e administrar um bar dentro da área da festa. Nesse acordo, inspirado no sistema *à meia*⁵, a ele coube conseguir o gado, premiação, patrocínios, divulgação, parte da preparação do local e gerenciar a competição. Os lucros do bar ficaram para o grêmio, e com Zenildo o resultado das inscrições para o laço.

Mesmo com a tensão daquela experiência inédita, pude acompanhar, ainda que fragmentariamente, a dinâmica da organização de uma festa de laço e sua realização. Sentia ali a possibilidade de ter convivência com aquelas pessoas da roça que, em tese, seriam minhas clientes no meu futuro como técnico em agropecuária.

A festa ocorreu em dois dias, sábado e domingo, com a presença de laçadores e um grande número de curiosos e freqüentadores habituais. Mostrava-se a festa uma grande amostra da vida campeira, onde ocorria, entre os laçadores, reencontros,

⁵ Contrato comum na lavoura, onde uma pessoa oferece a terra e outra a mão de obra. Ao final, os resultados são divididos em duas partes, cabendo uma para o proprietário e outra aos trabalhadores.

venda de animais, trocas comerciais, compra de acessórios à lida no campo, conversas sobre mulheres, lavoura, gado e recordações diversas. A ocorrência do jogo, por sua vez, proporcionava outras emoções: exhibições de destreza, quedas de pessoas, cavalos ou bois, cura de animais machucados no jogo, discussões, disputas, ansiedades, poaias⁶, captura de animais fugidos da pista.

Apesar de não existir, naquele período, interesse explícito dos praticantes em explicar o funcionamento do jogo, era possível compreendê-lo a partir das percepções de sua manifestação. Cada laçador, em seu cavalo, aguardava ser anunciado pelo carro de som para poder, à saída do bezerro do brete, persegui-lo e laçar seus dois chifres, o que era pontuado pela nota máxima, dez. Vez ou outra alguém tomava o microfone para soltar um ‘verso’: *carro de puta é corcel, quem não mete não vai pro céu. Caba não mundão. Caba sim que é bão.*

Na noite de domingo ocorreu a premiação com troféus de primeiro a quinto colocado. Eu ainda estava dentro do bar coordenando seu ‘fechamento’ enquanto a cerimônia se fazia em frente ao mesmo. Zenildo destacava a alegria de tudo ter ocorrido satisfatoriamente e aproveitava para agradecer às pessoas que colaboraram com o evento. Lembro de ser destacada a minha prestabilidade e que, aos 17 anos, fui chamado de ‘*seu Giuliano*’. Para entregar cada troféu ao seu respectivo laçador era convidada uma pessoa de destaque, conforme o julgamento do Zenildo. Um funcionário da UFF, que estava filmando toda a festa, o diretor do CTAIBB, meu pai (por ser ex-vereador ou talvez representando a mim) e outros fizeram a entrega, cada qual direcionando um estímulo, uma *poaia* ou uma recordação comum à pessoa a que caberia o troféu. Entre os premiados estavam Silvana, a única amazona da turma, e Júnior Freire, cujo pai falecera recentemente e era saudosamente lembrado por ter sido o introdutor e espécie de mentor do laço na região.

⁶ Poaia significa, na localidade, um gracejo, uma informação ambígua. Assim, por exemplo, pode-se *dar poaia* quando se elogia a pessoa e *comer poaia* quando a pessoa acredita no elogio. No próximo capítulo pontuaremos a *poaia* como um elemento essencial à sociabilidade dos laçadores.

Dos frutos daquela festa, recordo-me de uma inquietação que comecei a carregar a partir daquela experiência. Ao observar o quão era complexa a coordenação de habilidades necessárias à execução dos gestos no jogo, carregando uma riqueza de movimentos, comecei a problematizar por que eu não poderia vivenciar aquela atividade motora inserida na cultura local em minhas aulas de educação física ao invés de praticar rotineiramente esportes e demais conteúdos sem relação intrínseca com a vida rural. Foi a partir desse interesse inicial e das questões criadas em torno de como, de fato, essas pessoas vivenciavam o laço enquanto atividade ‘criada’ por eles para sua própria diversão que foi amadurecendo a idéia deste estudo.

Busquei pelo presente estudo analisar a prática do laço na região do Vale do Itabapoana. Em outras palavras, o objetivo do trabalho foi compreender o *laço de boi* a partir de sua “*lógica interna*” e os significados desse jogo dentro da teia de relações sociais que os laçadores estabelecem a partir (de dentro) da festa do laço. Considerando como “*lógica interna*” o conjunto de características pertinentes do fenômeno (Parlebas, 1988: 11), privilegiei, além da inteligibilidade do laço, especificando o modo de seu funcionamento, as “*ações motrizes*”⁷ específicas ou identificadoras do jogo do laço e de seus praticantes, suas táticas, marcas corporais e limites desses corpos demonstrados pelos mesmos na vivência da atividade. Este trabalho ainda apontou o perfil dos praticantes do laço, sua origem, gostos, vocabulário específico, orientações e condutas relacionadas a códigos do grupo e verificou como as tradições ou suas reinvenções manifestam-se e como as ações

⁷ Em Parlebas (1981: 27; 1988: 9-11; 1997: s/p), o movimento é apenas a ação muscular enquanto a ação motriz compreende também a interpretação desse movimento. Ação motriz refere-se, portanto, aos aspectos objetivos e subjetivos da atividade motora. Deste modo, ação e representação não são tratados dicotomicamente, o que justifica o esforço do autor. Como a forma pela qual analisamos cada movimento é filtrada pela cultura, o significado atribuído ao gesto vai depender do contexto. Portanto, a idéia de ação motriz caminha para a interação entre os aspectos objetivo e subjetivo do movimento. Como sintetizou Mauss (1974: 218), a respeito da interpretação do gesto segundo convenções, “*assim, atribuiremos valores diferentes ao fato de olhar fixamente: símbolo de cortesia no exército, e de descortesia na vida corrente.*”

motrizes traduzem um modo de vida rural composto com movimentos tradutores da vida de seus atores.

Dentro da proposta deste estudo, a lógica particular do jogo foi captada na inter-relação dinâmica entre fenômeno e essência, festa e jogo, núcleo e periferia, indivíduo e grupo. Portanto, o recorte ou problemática do estudo não veio desamarrado à uma totalidade. Aprofundar verticalmente o estudo da particularidade, não significa ignorar o conhecimento sobre a realidade social circundante. Neste sentido, considero a festa/jogo do laço não em sua “*especificidade abstrata*”, mas dentro das contradições da sociedade envolvente, ou seja, na sua especificidade concreta.⁸

Para entender o lazer no contexto levei como significativa tanto a ação corporal quanto a representação de corpo, para então entender como se dão as reelaborações desse corpo em situação de jogo e no contexto da festa. Sendo o mesmo um micro-universo de inscrição e remarcação das leis sociais, atravessei a lógica da sociedade desde sua unidade essencial (o corpo) até chegar ao nexo global-local, ponto máximo a que chegou este trabalho.

Na condução do trabalho, fiz inicialmente o uso de diversas leituras buscando referências ao jogo de laço. No entanto, os resultados não foram muitos animadores. Apenas relatos breves sobre jogos dessa natureza, relacionando-o ao “*tiro de laço*”, competição campeira típica do Rio Grande do Sul com “*modus operandis*” bastante comum ao observado no *laço de boi* na região do Vale do Itabapoana. Pelo relativo ineditismo deste trabalho, havia um campo aberto e promissor à descobertas e novas conexões. Percebi, pelas leituras, que o laço e diversos outros jogos de origem rural apresentam um núcleo básico: todos nascem enquanto folguedos criados por

⁸Ao falar da especificidade do lazer e seu caráter interdisciplinar, Marcellino (1992: 313-314) cobra dos pesquisadores do lazer o entendimento do mesmo “*como um componente da cultura historicamente situada*”. Para o autor “*a consideração da ‘especificidade concreta’ do lazer deverá levar em conta: o seu entendimento amplo em termos de conteúdo, as atitudes que envolve, os valores que propicia, a consideração dos seus aspectos educativos, as suas possibilidades enquanto instrumento de mobilização e participação cultural, e as barreiras sócio-culturais verificadas para seu efetivo exercício, tanto intra-classes como inter-classes.*” (Marcellino, 1992: 315).

trabalhadores da pecuária bovina, são situações motrizes onde esses sujeitos põe-se à prova no tocante às suas habilidades do domínio sobre o animal. À esse tipo de atividade, contextualizada na cultura, posso chamar genericamente de Rodeio.

Rodeio, na sua gênese, é o local onde se reunia o gado, nos fins de inverno, a fim de realizar operações de apartação, castração, identificação (“*ferra*”), tratamento de feridas e outros cuidados pertinentes ao rebanho bovino e com o tempo foi significando, também a atividade lúdica que ocorria entre os campeiros para ver quem era o melhor na arte de laçar o bezerro ou montar o “*equídeo*”⁹. Presume-se que, na busca de manifestar e exibir suas habilidades, o vaqueiro e o “*peão de boiadeiro*”¹⁰ tenham, nessas ocasiões, elaborado formas de diversão, representando aspectos da sua rotina na lida com os animais. Nesta situação, o trabalho e o jogo possuem significados da mesma natureza, já que a “*vida rural sempre criou uma integração entre o lazer e o trabalho, de forma que ambos são mais contínuos do que separados*” (Parker, 1978: 80).

Da mesma forma que aventa-se existirem tantos corpos quanto culturas, é possível encontrar diversos rodeios de acordo com a realidade de cada região. Isto porque, seguindo esse pensamento, podemos identificar respostas diferentes dadas ao mesmo problema (como criar o gado ?) dentro da sociedade rural “tradicional” ou “rústica”. Correlatamente, as atividades lúdicas de destreza, por estarem intrinsecamente ligadas às formas de existência material, apresentam, igualmente, particularidades em cada região. Isso se evidencia nos rodeios desde seus primórdios quando, além da emulação entre peões, também se promoviam rituais e práticas lúdicas diversas, com primazia de uma ou outra, conforme variações regionais ou locais.

⁹ Cascudo (1972: 883); Araújo (1977: 94); Lamberty (1989: 110-111) e Nogueira (1989: 73) .

¹⁰ Segundo Brandão (1981: 9) o peão de boiadeiro era o empregado do boiadeiro, que por sua vez era o comprador de quantidades maiores de gado local para venda nos mercados consumidores. Também registra-se a figura do vaqueiro que era o empregado de algum fazendeiro e cuidava de parte do gado de seu patrão. Atualmente, o termo peão de boiadeiro aparece emprestado para designar o peão de rodeio em oposição ao peão de boiada que é o profissional encarregado do pastoreio do gado (Alem, 1996).

Neste sentido, os rodeios aparecem no país com formas de ocorrência as mais diferentes possíveis, mas mantendo em comum a gênese que as motivou: jogos advindos da lide do campo. Como uma dessas ‘possibilidades’, o *laço de boi* inclui-se na “*configuração*” de rodeios.

Essa discussão é tomada como relevante devido ao fato de ser possível incluir o objeto de estudo numa totalidade, qual seja o universo dos rodeios. Se o *laço de boi*, as montarias em cavalo e em touro, as provas esportivizadas do rodeio completo, o tiro de *laço*, o rodeio crioulo e a vaquejada possuem esse parentesco, é admissível supor que possam realizar trocas entre si no sentido de uma mútua influência. Ainda mais considerando a premissa de que compartilhamos uma sociedade cada vez mais globalizada cujas culturas particulares comunicam-se entre si e também com a chamada cultura de massa, originando “*terceiras culturas*” (Bhabha, 1990; Featherstone, 1997).

Portanto além de discutir o jogo do *laço*, enquanto um fenômeno complexo dentro da dinâmica da sociedade que o criou, busco no cenário dos rodeios alguns pontos para um diálogo que aponte para a questão dos divertimentos da ruralidade contemporânea em sua relação com o presente estudo de caso.

Na atualidade, para a realidade da maior parte da zona rural, deve-se entender o divertimento no campo na sua conexão com os modos de vida urbano. O estudo nos mostrará que, mesmo os sujeitos tecendo festa e jogo como indissociáveis, por outro lado, as falas remetem à uma dicotomia entre o tempo das obrigações e o destinado ao seu lazer.

Mas o adiamento do prazer para o final de semana não parece ser privilégio dos mesmos. A delimitação e controle do tempo (como tempo para trabalhar, tempo para recrear-se), como demonstrou Thompson (1998), é anterior e geradora da própria Revolução Industrial, e vem receber contornos mais delineados com a relação direta entre tempo e dinheiro.

Por isso, quando coloco sociedade rural, não a entendo por um todo uniforme. Enxergo nela a existência de componentes dinâmicos, deflagradores de ações e conhecimento (sabedoria acumulada no trato do ambiente natural) necessários à transformação e sobrevivência no mundo. É importante frisar este aspecto de heterogeneidade e mutabilidade da experiência rural e de sua concepção, ainda mais quando, conforme Graziano da Silva (1999), a própria categoria “rural” passa a perder validade por não haver mais, especialmente no sentido econômico, uma dicotomia marcante entre rural e urbano.

Ainda precisamos aprender muito sobre como as diferentes pessoas animam seu tempo de não-trabalho. Marin (1996: 133-134), ao pesquisar o lúdico na vida de colonas do Vale Vêneto, coloca que o trabalho nas comunidades rurais, para além da sobrevivência, é uma atividade herdada. Não sendo possível perceber a dicotomia trabalho-lazer na forma como é tomada porque a flexibilidade na organização cotidiana do trabalho, a noção de tempo ecológica e o sentimento de integração a uma comunidade permitem a vivência da ludicidade em diversos espaços e momentos da vida.

Concordo com a autora supracitada quanto ao referencial teórico contemporâneo acerca do fenômeno do lazer estar displicente na discussão de outras realidades senão a urbano-industrial. Talvez porque o próprio lazer, como o entendemos hodiernamente, seja um produto dessa sociedade. Porém, como considerar diante da interface “*rururbano*” a problemática do tempo livre em grupos localizados nesse entremeio? Portanto, é necessário (re)pensar o rural a partir de uma pluralidade de experiências.

Para tanto, busquei, além das leituras sobre os rodeios, o fenômeno denominado por Graziano da Silva (1999), João Marcos Alem (1996) entre outros como “*novo rural*” ou “*neo-ruralidade*”. Também estive presente em algumas das maiores ‘*festas de peão de boiadeiro*’ a fim de registrar, em caderno de campo, a forma de ocorrência dos rodeios e como se engendra sua *lógica interna* com a dinâmica da

feira de peão. Foram observadas as festas de Souza (Campinas, junho de 1997), Barretos (agosto de 1997) e Jaguariúna (maio de 1998), todas no estado de São Paulo. Longe da pretensão em realizar um estudo comparativo, todo este esforço se deu na intenção de enriquecer a análise do estudo e perceber as interações do laço com o fenômeno dos rodeios e destes com as questões contemporâneas do lazer.

Tomo, portanto, o laço na sua identidade enquanto manifestação particular de rodeio e produção da cultura popular, inserido como objeto de estudo na temática – interdisciplinar – do ‘tempo livre’.¹¹ A abordagem desse fenômeno é feita de forma a evitar dicotomias comuns à abordagens teóricas no lazer tais como trabalho x lazer, lazer x cotidiano ou jogo x esporte. Quanto a esta última, privilegio tanto a prática do jogo esportivo quanto as festividades enquanto momentos de um mesmo sistema.

Considerando as duas oposições anteriores, há um labirinto de questões as quais mereceriam algum cuidado na sua identificação. Vale, assim, realizar um recorte dessa problemática dentro da produção teórica acerca do lazer.

Se o padrão de trabalho rural anterior à hegemonia do tempo linear impunha a alternância entre momentos de atividade intensa e de ociosidade, na atualidade temos, mesmo em trabalhadores rurais autônomos, a presença de períodos cronometrados separando o momento de descanso dos de desempenho independente dos ciclos naturais. Incitada por processo de racionalização sobre o tempo, tal divisão influi sobre o modo de realização da festa-jogo na sua roupagem atual.

Observando uma tendência global, a transformação do tempo em valor medido e em meio de controle do trabalho, irá estender-se também a outras esferas da vida, em especial no lazer, o qual seria um tempo comprado por outro (o de trabalho). No processo de formação da chamada “*sociedade de consumo*”, o tempo de lazer, como nos aponta Baudrillard, chega à máxima relação de reprodução: não só o descanso leva à recomposição das forças do trabalhador, mas o próprio consumo no tempo de

¹¹ Utilizo a palavra tempo livre com a ressalva de tempo algum ser livre enquanto medido e funcionalizado pela ética do trabalho e coerções sociais. A seguir as discussões deixarão essa leitura mais clara.

lazer alimenta o ritmo da produção.

Neste sentido há um empobrecimento do lazer enquanto experiência. Dos momentos da vida o lazer parece ser, apesar de sua valorização, o mais sofrível. Baudrillard (1975) entende o drama dos lazeres na atualidade como o desespero diante da impossibilidade em perder esse tempo ‘contado’. Como simples parênteses situado no ciclo da produção, o tempo livre virou mera obrigação social na qual deve-se fazer alguma coisa para ostentar sua posse.

Por isso, continua, o lazer nunca é caracterizado como atividade criadora pois a obra, a inovação “*nunca é atividade de lazer*”. A esse respeito recorro do fato da própria divindade judaica-cristã gerar o mundo (a obra) em seis dias de trabalho, reservando ao sétimo o descanso da atividade criadora.

Esse vínculo estéril do lazer com o consumo e a pobreza de criatividade põe-no distante do próprio jogo. Caillois (1994) lembra que o jogo, por exemplo, é improdutivo ao sistema: nada produz, nada acumula. Por gastar-se em si mesmo sem proveitos para o sistema, complementa o próprio Baudrillard em outro momento (1992), o jogo carrega alto teor de ambigüidade. Esta característica abre-lhe mais portas à gratuidade e criação quando comparado ao lazer programado. Porventura, não seria o lazer neurose de uma sociedade voltada para a produção? De fato, o lazer apresenta os mesmos constrangimentos do labor.

Visto como produto, o “tempo livre” (sic) é possuído, regulado em sua cronometria. Por consequência, lembra o autor, já não é mais livre: “*quando se tem tempo é porque já não é mais livre porque o lazer seria a arte de perder tempo numa sociedade obstinada em ganhá-lo*” (Baudrillard, 1975: 187). Por isso, prossegue, é tão difícil perder o tempo. A falta de liberdade no ‘matar’ ou perder seu próprio tempo é a máxima alienação do lazer. Devido à idéia de tempo como dinheiro e das disciplinas impostas pela sociedade e assimilados pelos indivíduos, o lazer acaba por necessitar “*ser aplicado em algo, investido publicamente como símbolo de distinção numa verdadeira prestação de contas do prazer*”(p. 190).

Adorno (1995: 75) ilustra bem essa situação: quando alguém chega das férias na praia e é socialmente cobrado caso não esteja bronzeado. Desfrutar seu tempo livre não é mais uma opção; é um dever social. E como ilustra bem o caso aludido por Adorno, o corpo inscreve o registro daquilo socialmente esperado do uso do tempo. Voltar bronzeado da praia comprova o prazer perante os controles sociais complementares, *“embora o estado de letargia a pleno sol não seja prazeroso de maneira alguma, e talvez desagradável fisicamente...”* (Idem: 74).

Não obstante ser de matriz teórica diferenciada, Adorno também assina-la a subjugação do lazer à lógica da produtividade. As atividades denominadas *“hobbies”* são o típico exemplo da necessidade em fazer qualquer coisa para não se perder tempo. O lazer adquire, assim, *“formas de comportamento próprias do trabalho”*, embora as pessoas busquem o contrário, ou seja, realizar coisas que não lembrem o serviço.

“Esta é a razão da imbecilidade de muitas ocupações do tempo livre”, emenda Adorno. Esta leitura não é propriamente apocalíptica, pois a lógica norteadora do autor é a equiparação de importância entre lazer e trabalho. Os momentos de descanso, divertimento e desenvolvimento pessoal proporcionados pelo lazer *“são momentos integrais de minha vida. Seria escárnio chamá-los de hobbies”*. Nessa indissociabilidade (não holística porque leva em consideração os contrastes internos, a dialética e suas leis) pensamos o lazer no presente estudo.

Portanto, concordando com Adorno, o tempo livre não pode ser formado em generalidade abstrata, nem entendido como liberdade. Não existe liberdade. O tempo que se acredita livre é paródia de si mesmo. De fato, o tempo de lazer está condicionado a pressões externas (do grupo, por exemplo) e de limites em termos de condições financeiras, faixa etária, estilo de vida, localização e necessidades.

Mas como considerar concretamente essa expressão da cultura sem excluí-la das outras expressões da vida, como é recorrente ainda entre as abordagens tradicionais do lazer? Para as mesmas, o lazer é uma mera esfera de reprodução do modo de

produção, servindo à reposição da força de trabalho e ao consumo dos bens produzidos pelo mesmo.

Caminhando noutra sentida, vejo limitações em possíveis leituras do lazer como uma instância estanque, distante das outras esferas da vida. De acordo com Marcellino (1983) o lazer não só é parte constituinte da vida corrente como a equivocada tentativa de colocá-lo para compensar o dessabor do trabalho representa uma funcionalidade.

Tampouco vejo aplicabilidade neste contexto da idéia da ruptura do cotidiano pelas atividades de lazer presente em certos autores, entre eles Edgar Morin e Henri Lefebvre. Por este pensamento, para fugir do cotidiano –conjunto de atividades em aparência modestas– o homem se entregaria, entre outras possibilidades, ao lazer. Segundo Lefebvre (1991: 62) “*no momento, o lazer é antes de tudo e para todos, ou quase todos, a ruptura (momentânea) com o cotidiano.*”

Lefebvre (Idem: 44) entende que a lógica do cotidiano opõe cotidiano (trabalho) e festa (lazer). Entretanto “*o lazer não é mais a festa ou a recompensa do labor, também não é ainda atividade livre que se exerce sobre si mesma. É o espetáculo generalizado: televisão, cinema, turismo*” (p. 62).

Da mesma forma pensa Morin. Quando chegam as férias, as pessoas não querem recuperar-se no seio da natureza, mas viver prazeres e brincar de ser camponês, pescador, de lutar, correr, nadar. Além de reduzir o lazer ao simulacro, este acredita que o lazer das férias é o tempo vivo “*em contraposição ao tempo esclerosado e exangue do ano de trabalho*” (Morin, 1997: 72). Mas existirá, de fato, um lazer separado do cotidiano do trabalho? Bruhns (1993: 95) contrapõe-se a essa idéia, por acreditar que “*se por um lado poder-se-á ter um trabalho odiado e evitado, por outro, ter-se-á um tempo ‘livre’ também odiado pela sua inutilidade, alienado e evasivo.*”

Magnani (1996: 31) também é contrário a esta tese por entender que embora exista uma dicotomia entre o tempo de trabalho e o tempo liberado, trabalho e lazer estabelecem diálogo permanente, ora um surgindo do outro ora pondo-se em oposição. Neste sentido, não podemos realizar uma leitura isolada desses elementos.

O autor confere a possibilidade do espaço de lazer para o desenvolvimento de culturas e valores. Desta forma, “*os momentos de lazer não podem ser considerados apenas por seu lado instrumental, passivo e individualizado*”. Isto porque “*existe um componente afirmativo referido ao estabelecimento e reforço de laços de sociabilidade*” (Magnani: Op. Cit.: 33). Nos momentos de lazer os grupos tecem redes de sociabilidade. No exercício de seus símbolos e códigos comuns, esses grupos reorganizam-se e abrem novas possibilidades de intervenção na realidade.

Por isso Cândido (1975: 226) coloca serem “*incompressíveis*” os momentos de euforia na recreação, a participação na beleza e o prazer de ações improdutivas ao sistema. Os bens incompressíveis, além dos essenciais à sobrevivência, são também aqueles que permitem ao homem tornar-se humano. Eles nos permitem definir o tipo humano construído nestas relações.

Porém Morin (1997) ainda acredita sobre os lazeres não desenvolverem possibilidades de reflexão, de forma que “*da vacância dos grandes valores nasce o valor das grandes ‘vacances’*” (p. 76). Para ele o lazer, com ênfase na existência de espectadores e olímpicos (heróis), se opõe ao sentido de festa, onde todos participam do ritual. O lazer da cultura de massa “*separa os dias de festa da vida quotidiana. Diversamente da festa arcaica que quebra o fio dos dias, ela se inscreve no fio dos dias e de um golpe acaba com a festa para substituí-la pelo lazer*” (Idem: 63).

Se este entendimento é crítico quanto a determinação do lazer como um tempo determinado, há implícita uma abordagem compensatória, negligenciando outros aspectos da dialética entre o lazer e trabalho. Em adendo, é possível, para o autor, reconhecer uma cultura de massas e outra folclórica, sendo esta uma cultura local,

que dispõe de sua linguagem, do culto de seus passado, das regras de seu presente. “E, sobretudo, é uma cultura da proximidade das relações de vizinhança, de parentesco e de solidariedade.” (Idem: Ibidem). Mas existirá uma cultura local isolada da cultura global? Neste sentido, quanto à escolha de abordagem do *tempo disponível*, ou tomamos como lazer a ruptura com o cotidiano, deixando para outras categorias como festa, lúdico ou jogo manifestações nas quais, como diz Baudrillard, os homens fruem da prodigalidade coletiva.

A noção de jogo também caminha pelo mesmo entendimento. Quando Huizinga (1993: 33) em sua rica análise sobre o jogo como elemento cultural, conceitua-o como “*uma atividade ou ocupação voluntária, exercida dentro de certos e determinados limites de tempo e de espaço*” tendo-se “*consciência de ser diferente da ‘vida cotidiana’*” ele se baseia na perspectiva do lúdico enquanto elemento não material fazendo com que a pessoa se desligue momentaneamente do resto, entregando-se prazerosamente e inteiramente à uma atividade. O lúdico para Huizinga é o próprio jogo: “*reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito*” (Ibidem).

Nessa postulação de jogo, há uma separação entre a vida comum e o jogo, pois este inaugura uma distinção da realidade de tal maneira que o jogo possua “*um caminho e um sentido próprios*” (p. 13). É transmitido e torna-se tradição, fixando-se imediatamente no concreto e na memória como um fenômeno cultural. Para o autor, não só o jogo se afasta da vida real como realiza uma evasão da mesma “*para uma atividade temporária com orientação própria*” (Huizinga, Op. Cit.: 12).

No entanto, o próprio autor reconhece a consciência do mundo exterior permeando a atividade na proporção inversa da entrega ao jogo. Mesmo considerado pelo autor como um “*intervalo em nossa vida cotidiana*”, o jogo, “*em sua qualidade de distensão regularmente verificada*”, funda-se “*em última análise, em parte integrante da vida em geral*”. (Idem: Ibidem).

Por isso, abraço a proposição feita por Bruhns (1992) sobre o lúdico estar no cotidiano. A autora entende que a busca por atividades sensoriais imediatas (recreação, práticas orientais, entre outras) acabam desembocando em uma gratificação substitutiva, um tipo de fuga. O ideal seria o prazer vivenciado nos momentos de lazer constituir-se, aproveitando um termo do filósofo Rubem Alves, num “*aperitivo do ausente*”, ou seja, um alerta que as outras esferas da vida não vêm proporcionando satisfação. Portanto, o lúdico no jogo e no lazer deveria nos lembrar de buscarmos o lúdico também no trabalho, nas relações familiares, na religião, enfim, na vida em sua totalidade.

Também há de se observar com cuidado não existir nenhum jogo de compensações ao buscar um conteúdo crítico ao sentido do lúdico em nossa sociedade. O alerta de Baudrillard ao falar da “*degradação no nível função, a degradação funcional do jogo*” serve apenas como contra-argumento para as tentativas de utilizar o jogo para satisfazer alguma compensação ou solucioná-la. Daí tem-se o jogo-terapia, o jogo-criatividade, o jogo-educação, o jogo-revolução entre outras funções comuns em toda a psicologia infantil e pedagogia. Segundo o autor, mesmo se visto como alternativa para o sistema, o jogo não passa de um meio; esquecendo-se dele como prazer em si próprio, cai-se novamente nas malhas do poder:

“o jogo como transgressão, espontaneidade, gratuidade estética ainda é apenas a forma sublimada da velha pedagogia dominante, que consiste em conferir um sentido ao jogo, destiná-lo a um fim e, portanto, expurgá-lo de seu próprio poder de sedução” (Baudrillard, 1992: 180).

Baudrillard chama atenção para a impossibilidade de capturar-se ou apreender-se racionalmente no jogo a “*paixão pela ilusão que o caracteriza*”. Essa “*ilusão*”, ou perda temporária de alguns constrangimentos da vida social (‘real’), situa-se além da capacidade funcional do jogo. Por isso o jogo não precisa ser funcionalizado para a subversão, seu espírito já é de uma transgressão ao real.

Ressalva-se no entanto a recusa de Baudrillard em notar que o jogo na cultura humana possui funções devido a este carregar significados para os jogadores. Noutras palavras, o jogo é lido na cultura e trava diálogo com a mesma. Sendo, portanto, incongruente não se atribuir ao jogo um valor, uma moral socialmente reconhecível. Como lembra Parlebas (1996: s/p), *“o jogo adulto é provido pela moral da nossa cultura. Ele se inscreve na perspectiva moral de nossos valores e das normas de nossa sociedade. Por esse contrato social o jogo só pode ser entendido na realidade de seu contexto social.”*

Melhor que identificar ou não ruptura com o cotidiano, é compreender o significado dessa prática bem como suas implicações. Se, portanto, podemos entender a vida em sua totalidade, sem os parcelamentos estanques da realidade e leituras unilaterais do fenômeno lazer, como pensar a festa/jogo em questão enquanto uma possibilidade de ‘reencontro’ das esferas lazer e trabalho, separados pela sociedade urbano-industrial quando da origem do tempo cronometrado de trabalho? Estando o lazer e o trabalho interligados na vida das pessoas, a dimensão lúdica do jogo ficaria confinada ao mesmo ou, poderia perpassar o trabalho, fazendo com que, além de se afirmarem mutuamente (em igualdade), trabalho e lazer cambiem ganhos simbólicos e físicos? Podem os momentos de jogo/festa dizer a respeito da vida cotidiana de seus praticantes, uma vez que exprime a totalidade e não uma outra realidade? Essas preocupações encontram eco neste trabalho e espero contribuir com novos elementos para esse debate.

Postura metodológica

No tocante ao estudo de caso, utilizei a combinação de algumas técnicas de trabalho de campo como anotação em caderno de campo, registros fotográficos e entrevista semi-estruturada¹². Minha inserção nestas festas foi na linha da observação participante, que prevê uma interação face a face entre pesquisador e sujeitos da pesquisa. Esse procedimento possui vantagens ao permitir que o pesquisador atue no mesmo ambiente vivido pelos sujeitos e registre suas ações no próprio contexto. Conforme coloca Magnani (1984: 166) a observação direta e participante, além de não constranger os sujeitos como nos questionários “*com suas perguntas à queima roupa e fora de situação*”, permite que a informação seja fornecida com naturalidade; “*a resistência em falar sobre questões supostamente irrelevantes, como os momentos de encontro e diversão, é substituída por múltiplos e expressivos códigos: as pessoas falam com o corpo, com a roupa, com as regras e as formas de organização; e também com a palavra.*”

A utilização da observação participante no entanto não se constitui em prática de fácil condução. Como lembra Abramo (1979: 78), trata-se de lembrar que o “*observador da realidade social é um ser social, e sua observação estará sempre condicionada pela sua localização espacial e temporal.*”. Acrescentaria ainda que a experiência anterior e os anseios do pesquisador atuam no sentido de obstarem ou alavancarem o trabalho de campo. O início do meu trabalho de campo ilustra como essa afirmação é fruto de um aprendizado bastante enriquecedor.

Em acréscimo, pode ser que consigamos tratar alguns aspectos da vida social de forma desapaixonada, mas quando se trata da questão do lazer, conforme refletimos anteriormente, identifica-se uma série de julgamentos de valor e preferências crivados nos trabalhos acadêmicos sobre a temática. Como Parker (1978: 11) nos

¹² Não obstante possuir um grupo de questões previamente elaboradas, algumas direcionadas a todos os entrevistados e outras para alguns deles em particular, busquei captar a riqueza da fala de cada entrevistado, aprofundando em pontos específicos ou colhendo informações em uma questão nova abordada pelo sujeito-objeto da pesquisa.

inspira a buscar, é preciso adotar uma vigília constante do método e da forma de análise e investigação do lazer. Esta posição permite evitar os vícios positivistas de pura catalogação do lazer, reconhecendo-o enquanto um fenômeno interdisciplinar o qual mais do que medido, necessita ser interpretado.

Tendo em vista a dificuldade em ‘ser neutro’ recorrente aos estudiosos do lazer e a premência por estudos empírico-qualitativos nesse campo, vale advertir não produzirmos, de fato, um trabalho isento. Tampouco os autores consultados o são. Por turno, admito uma tomada de posição mas, simultaneamente, um ‘policimento’ quanto aos julgamentos de valor prejudiciais à compreensão do objeto de estudo e dos sujeitos.

O trabalho de campo teve início no segundo semestre de 1997 quando visitava esporadicamente as festas de laço na qualidade de mero observador, confirmando empiricamente se certas premissas do trabalho condiziam com a realidade. Planejei para a primeira festa de 1998 a minha apresentação aos laçadores como pesquisador e o início da coleta sistemática dos dados, através de anotação em caderno de campo e filmagem.

Para tanto, aguardei o anúncio da primeira festa do laço de 1998, ocorrida dia 15 de março na pista de Zenaldo Concha, para dirigir-me à região. Ora, Zenaldo Concha era primo de Zenildo Concha, com o qual havia iniciado minha inserção no mundo das festas de laço. Como anteriormente havia observado serem as relações familiares e de amizade um forte ponto de referência na ‘cultura rural local’, aproveitei do fato de conhecer Zenildo para iniciar o diálogo com Zenaldo Concha.

No dia 14, sábado, dirigi-me ao local de realização da festa, um terreno situado ao lado do asfalto –no limiar da zona rural de Apiacá. Encontrado-o, apresentei-me conforme programado, não obtendo, porém, o efeito desejado, que era obter prontamente a amabilidade do organizador daquela festa do laço. Noutra oportunidade, o próprio me declara não demonstrar a reação esperada pela referência

ao primo devido às disputas entre os dois na promoção de festas de laço, o que gera indiretos, porém constantes, conflitos entre os dois.

Enfim, a minha inserção como pesquisador no cotidiano da pesquisa gerou uma série de situações que exigiram respostas atentas pois, pelo contrário, criariam constrangimentos e, por conseqüência, atrapalhariam o meu contato com os laçadores e demais freqüentadores das festas. Fatos como o de não comer carne vermelha e nem consumir bebida alcóolica, ação comum a um freqüentador de tais festas, e a ânsia inicial de querer puxar conversa relativa ao laço, poderiam criar rejeição por minha pessoa entre os laçadores, caso não renegociasse minha postura diante da realidade que se impunha. Com a convivência no meio deles, fui conhecendo a lógica que norteia os momentos precedentes e posteriores ao jogo: quase tudo se faz com acompanhamento do consumo de cerveja (ou cachaça, no caso de laçadores mais simples ou apreciadores da bebida) e carne obtida no próprio local. O importante é relaxar, conversar sobre tudo, não bobear e deixar escapar uma frase ambígua que gere gozações, dar boas notícias, às vezes gritar, estar ao lado da companheira conjugal quando ela está presente. Essa lógica rege os momentos em que não se está laçando, quando, então, se vivencia a seriedade e *emoção* do laço.

Quanto a mim, sendo o novato, minha função era a de responder e não de perguntar. Para quem é novo no grupo, como o meu caso, primeiro me coube dizer, sob diversas formas, quem sou, o que faço, de onde venho, minhas referências e por quê estava ali. Vencido o estranhamento inicial por parte dos sujeitos do grupo que me aceitou, fui descobrindo que não precisava incitar as conversas sobre a especificidade do laço. Nas próprias falas sobre a vida deles e outros assuntos, apareciam elementos para pensar os problemas da pesquisa. Por outro lado, com a continuidade do aprendizado do modo de sociabilização local, aprendi que se quisesse ouvir conversas a respeito do *laço de boi*, bastaria ir à área da pista de laço, onde os laçadores comentam sobre diversos aspectos do jogo enquanto esperam sua vez de laçar ou, simplesmente, assistem ao desempenho dos colegas.

Neste sentido, segui os conselhos de Yves Winkin (1998: 132ss), o qual expõe que todo detalhe é importante e justamente os momentos julgados desimportantes podem fornecer elementos ricos para análise. Os lugares comuns podem revelar-se à análise terrivelmente complexos. O observador deve imergir na convivência com seus sujeitos, vivendo a realidade deles. É imprescindível anotar e reescrever todos esses momentos para não perder os meandros do fenômeno. Quanto mais se captar a realidade circundante, anotando as observações e refletindo sobre as mesmas, mais perto da centralidade do problema fica o pesquisador. Assim procurei proceder quanto às minhas observações e registro em caderno de campo.

Por fim, foram feitas fotografias e filmagens dos momentos da festa. Este último recurso justificado pela necessidade de observar reiteradamente as ações motrizes dos laçadores, comparando-as, sobrepondo umas às outras, dissecando cada gesto, cada disposição corporal manifesta. Assim os registros fotográficos e filmagens ajudaram para melhor apreender o modo como os laçadores se “*utilizam de seus corpos*” e as ações motrizes produzidas no evento. Ainda devo à utilização desses recursos em função destes facilitarem minha aproximação junto aos sujeitos da pesquisa nas primeiras incursões às festas de laço.

O processo de seleção que resultou na escolha do Vale do Itabapoana como *locus* privilegiado da investigação de campo deu-se com a busca de praticantes constantes do jogo do laço, seus itinerários nas pistas de laço por onde costumam competir, redes de amizade com formação de grupos formais ou informais. Tendo em vista esse processo, pude determinar que os municípios de Bom Jesus do Itabapoana – RJ (**BJI**), Bom Jesus do Norte – ES (**BJN**) e Apiacá (**Ap**) abrigam as principais pistas de laço, onde realizam festas freqüentes. Assim, por essa recorrência, pude fechar um grupo contínuo de laçadores que sempre estavam nos mesmos locais.

Vale ressaltar ser a região delimitada onde abrigam-se os sujeitos do primeiro contato com o laço e de onde saíram as inquietações fundantes do presente trabalho. Por ser natural de Bom Jesus do Itabapoana, um dos municípios selecionados, esperava facilitar o acesso às festas para a coleta de informações. Também confiei na força das relações de parentesco e amizade enquanto eixos da sociabilidade dos laçadores, da qual poderia me valer para aproximar-me dos sujeitos da pesquisa. Obviamente, quando do início de minha inserção como pesquisador nem tudo confirmou esta premissa conforme, por exemplo, o caso da minha apresentação a Zenaldo Concha.

Ao todo estive presente em 14 *festas do laço* na região delimitada, sendo:

01 em BJJ: (Parque de Exposições, organização de Fernandinho);

07 em BJI: (01 em Mutum, na propriedade de Juninho Freire; 02 na Fazenda Beira Rio, de José Luiz; 03 no Rancho Fortaleza de Zenildo Concha, 1.º distrito e 01 no sítio Beira Rio, de Antônio Gallo, no Bairro Lia Márcia) e

06 em Ap: (sendo 04 no Zenaldo Concha e 02 na fazenda do Maxim, ambas próximas à cidade).

Todavia não fiquei restrito à tais municípios, realizando diversas idas e vindas às festas de laço em outras localidades como forma de efetivar comparações empíricas. Outras vezes, simplesmente visitei clubes de laçadores, cavalgadas, outras competições e festas rurais, eventos da religiosidade rústica, residências de laçadores ou ex-laçadores, algumas delas acompanhado de laçadores interessados em mostrar a ocorrência do laço em todos os recantos.

Portanto, embora a recorrência de minhas incursões enfatizasse o Vale do Itabapoana, estive presente em diversas paragens: Campos-RJ (Morro do Coco, Mutuca, Travessão de Campos, Esquina, Guandu, Espirito Santinho, Chave de Santa Maria, Santo Eduardo), São Francisco do Itabapoana-RJ (Pracinha, Praça João Pessoa, Felicidade, Esperança, Imburi, Vale Seco, Sossego), Presidente Kenedy-ES (Neves), São José do Calçado-ES, Mimoso do Sul-ES e Marataízes-ES.

Neste 'tour' pude perceber um pouco da heterogeneidade de costumes e práticas, bem como as semelhanças que as pessoas dessa região maior e suas realizações possuem. Foi possível verificar como verdadeiras as declarações em que diversos entrevistados apontavam para a efervescência das festas de laço nos municípios do Norte-Noroeste fluminense, Extremo-Sul capixaba (estendendo-se rapidamente para todo o Sul do Espírito Santo) e chegando à fronteira de Minas Gerais em algumas cidades da Zona da Mata mineira.

Em relação às entrevistas, utilizei uma amostra não probabilística e intencional, ou seja, não houve preocupação em trabalhar com amostras representativas de acordo com critérios estatísticos, mas chegar a um determinado nível de saturação dos resultados, efeito que se obtém quando, a partir de diferentes técnicas, os dados começam a reiterar-se¹³; bem como escolhi as pessoas que compõe a amostra, na pressuposição de que representam o universo ou, pelo menos, sejam cruciais ao conhecimento deste.¹⁴

Elas foram feitas entre 07 de junho e 16 de agosto de 1998, envolvendo 13 entrevistados. Perfazem ainda as informações vindas das conversas informais que tive com laçadores ou pessoas envolvidas com a festa e das falas registradas na filmagem. Vale ratificar que o período de trabalho de campo inicia-se em setembro de 1997, sendo intensificado entre os meses de março a agosto de 1998, quando tais festas ocorreram com frequência semanal. No restante do ano, devido às chuvas e outros comprometimentos dos laçadores, é comum ocorrer uma diminuição das mesmas. No ano de 1998 a campanha eleitoral contribuiu para a extensão da alta temporada de festas, pois diversos candidatos patrocinavam-nas visando o público freqüentador das mesmas. De outro lado seus organizadores garantiam, com facilidade os recursos para divulgar e montar o evento.

¹³ Magnani, (1984: 128).

¹⁴ Abramo, (1979: 37).

Tanto o número de entrevistados quanto o de eventos observados não foram obtidos arbitrariamente. No que poderia ser entendido como a alta temporada de festas de laço em 1998, num total de 25 finais de semana, estive presente em 14 deles, chegando, por fim, a uma saturação de elementos que observava, considerando satisfatório o tempo de observação e optando pelo aprofundamento dos dados já coletados. Por ocasião do processo de entrevistas, a observação participante deu-me subsídios para elencar 21 pessoas como amostra qualitativamente representativa da população. Tratavam-se de pessoas assíduas às festas de laço ou ainda recomendadas por outros laçadores. Algumas, com maneirismo, recusaram-se a ceder entrevista usando do expediente de *deixar pra frente* a entrevista, outras não foram localizadas. No processo algumas falas começaram a reiterar-se, permitindo-me utilizar as últimas entrevistas para esclarecer pontos não aprofundados pelas primeiras pessoas entrevistadas. Neste percurso, cheguei ao número de 13 entrevistados. Além das mesmas, utilizei as falas públicas¹⁵ obtidas pelas filmagens e anotações das conversas pessoais. Neste sentido, quando se tratar de relatos não obtidos pela entrevista com gravador, aparecerão o nome da pessoa, data e local do discurso.

As entrevistas foram realizadas, de acordo com entendimento entre entrevistador e entrevistado, no local da festa ou nas residências dessas pessoas, havendo preferência por esta última¹⁶. Procurei, nos momentos das falas dos entrevistados, observar as expressões e gestos que acompanhavam a palavra, modulando-a. Esta etapa foi somente efetivada quando a observação participante nas festas de laço forneceu-me uma clareza empírica sobre o fenômeno. Com o conhecimento das interações entre os laçadores e demais freqüentadores da festa pude delimitar aquelas pessoas que forneceriam informações qualificadas: laçadores mais antigos e

¹⁵ Visto que foram publicamente dirigidas a todos.

¹⁶ Dentre os motivos para preferir-se a residência e não o local da festa estão: a) interesse do sujeito em divertir-se, b) alguns encontravam-se alcoolizados, c) pouco tempo para a entrevista, d) falta de local adequado à entrevista e, por outro lado, e) facilidade da casa para conversar à vontade e sem barulho.

referenciados pelos demais, ex-laçadores de relevância para o desenvolvimento do *esporte*, organizadores de festas do laço e outros laçadores menos ilustres e que, por isso mesmo, foram entrevistados para evitar a hegemonia de representações das pessoas ‘notáveis’ e exemplares.

Estes foram o tempo e o espaço de busca empírica do trabalho, cabendo-me, agora, citar o elemento humano que auxiliou-me, cedendo as entrevistas e que no desenvolvimento do texto será devidamente apresentado:

BJN: José Luiz Escodini e José Fernando (*Fernandinho*);

BJI: Nivaldo, Jânio Freire (*Janus*), João Carlos (*João do Janus*), Walter Oliveira (*Walter Teixeira*) e Zenildo Concha; e

Ap: José Leopoldo (*Maxim*), Fernando F. de Oliveira (*Nandi*) e Silvana.

Não obstante formarem esses três municípios o nicho da coleta de dados, pelo fato de haver realizado incursões a outras sub-áreas, entrevistei sujeitos de outros rincões os quais interagem ou interagiram com o grupo estudado, além de possuírem depoimentos acerca do laço em toda região sul-capixaba e norte-fluminense. Do município de Cachoeiro do Itapemirim entrevistei Uires Moreira, de Santo Eduardo, distrito de Campos, Moacir da Silva (*Pelé*) e em Praça João Pessoa, distrito de São Francisco do Itabapoana, Raul Lemos.

Não troquei o nome dos sujeitos por nomes fictícios. Após as entrevistas e, explicando-lhes o uso delas, solicitei aos entrevistados dizerem se preferiam que fossem trocados seus nomes ou que os mantivesse. Nenhum deles quis o anonimato. É como um entrevistado vai me dizer: *pode colocar que fui eu que falei todas essas coisas...eu não falei nenhuma mentira*¹⁷. Enfim, tendo em conta a reação deles e o ‘ethos’ local, a pergunta acaba por soar estranha ou insignificante pois a fala nessas condições é considerada pública, como se fosse uma entrevista para uma rádio.

¹⁷ Na organização deste trabalho convencionei destacar as falas dos entrevistados em itálico e sem aspas. Palavras do vocabulário local também são inseridas da mesma forma. Quando me remeto aos autores citados e categorias, os trechos seguem em itálico e com aspas.

Outro ponto que justifica a permanência de seus nomes próprios é o personalismo muito presente nas 'culturas rurais'. Para ilustrar, lembro-me da ida a uma festa de laço na Mutuca (Campos). Ao chegar sou reconhecido pelo dono da festa como *o rapaz que estava filmando a festa do Maxim*, e este se dirige a mim num tom de que era óbvio de que eu haveria de lembrar dele: *fui eu que dei o primeiro laço, foi naquele bezerra amarelinha...*

Estou convencido de que a ética que pede para alterar os nomes dos sujeitos, dando-lhes a segurança do anonimato, não se aplica neste estudo, como em muitos outros. A ética se inverte quando se trata, garantindo a vontade dos entrevistados, de revelar seus nomes, considerando-os enquanto sujeitos históricos¹⁸. Este posicionamento, a meu ver, contribui à preservação escrita da memória individual e coletiva, tão valorizada nas comunidades rurais e, de certa forma, contraria a idéia feita de que somente os heróis têm sua história contada. É a vez de dar nome e voz aos heróis da vida cotidiana.

São estes mesmos laçadores e laçadoras os quais entendo não como objetos mas sujeitos, os protagonistas da história a ser desnudada. Para tanto, inicio as observações de campo pelas astúcias dos mesmos na construção permanente do laço como jogo/festa, ou seja, as interações entre as convenções do jogo e as táticas ordinárias colocadas para solucionar as situações no campo esportivo e social.

¹⁸ A história é feita de pessoas simples no cotidiano, como nos lembra o poema de Bertold Brecht: "*Quem construiu Tebas de Sete Portas? Foram o faraós? Foram os Reis? Mas não existia nenhum escravo? Felipe da Espanha chorou quando sua esquadra foi derrotada, mas ninguém mais chorou? ...*" Como estamos falando de uma comunidade cuja cultura é caracterizada pela predominância do oral sobre o escrito, do gesto sobre a palavra, elas correm o risco de ficar de fora da história da forma como ela tem se dado na atualidade.

CAPÍTULO II

CONSTRUINDO A LÓGICA INTERNA

Táticas de jogo e práticas ordinárias

O *laço do boi* enquanto uma atividade lúdica de competição entre campeiros no tocante às suas habilidades é um fato recente na região. Ao menos a prática difundida em diversos municípios o é. Com um tempo de vida não superior a quatro décadas, a sistematização desse elemento da vida pastoril transformado em jogo possui suas histórias e, por ser histórico, permanece em constante transformação. Portanto, a leitura desse jogo deve privilegiar a dinâmica que o envolve. E, embora o componente histórico do laço seja essencial à sua compreensão, nada o é mais do que a sua própria ocorrência atual, síntese das mudanças.

Apresento inicialmente a forma de realização do jogo, sua apropriação diversa, o imaginário que o cerca, sua temporalidade e geografia próprias –enfim, uma leitura de sua lógica interna– para resgatar, oportunamente, em outro capítulo sua gênese e o contexto maior que o gerou. Feito o presente esclarecimento, apresento o jogo e a festa do laço.

Sumariamente, o roteiro cumprido pelos laçadores a cada festa de laço começa na festa anterior quando o organizador do próximo evento já propagandeia a qualidade de seu gado, pista, prêmios e diversão, desejando destes um compromisso verbal de presença. Durante a semana esses laçadores convivem em meio à expectativa de estarem novamente com seus iguais e poderem repetir as emoções do seu esporte. No dia, geralmente aos domingos, arrumam as *tralhas* e apetrechos e, de carro ou a cavalo, partem para mais uma festa de laço.

O trajeto, inclui paisagens rurais e urbanas (cidades, vilas, campos num cenário ao mesmo tempo distinto e integrado). Ao chegar, o laçador vai apresentar-se ao dono da pista de laço e da festa, pondo-se à disposição, revê os amigos, conversa,

avalia as condições gerais da festa, algumas vezes realiza negócios ou acordos, consome uma *carninha*, acompanhada, ou não, de bebida alcoólica.

Vai andar depois, com os dois braços para trás, um estendido segurando a corda e o outro flexionado, com a mão segurando o pulso do braço estendido, indicando que está a *assuntar*; segue à esmo, como quem procura algo e nada ao mesmo tempo, na pesquisa do ambiente, perspectivando a melhor hora de entrar no jogo.

De acordo com tática própria, o laçador inscreve-se, pedindo para laçar logo, de uma vez, ou, então, *ficar pro meio ou pro final*. Se não possui cavalo, aguarda o empréstimo. De posse do mesmo, após arreado, posiciona-se junto à área do *brete*, arruma a corda, armando-a firmemente na mão de laçar. Espera ser chamado, impacientemente ou com uma calma distante de toda aquela tensão. Quando o bezerro está no corredor pronto para correr, o cavalo se impacienta, não quer perder a carreira. O cavaleiro dá os volteios necessários a fim de posicionar o cavalo no ponto ideal para saída. O braço do laço se estende e o cavalo é solto ao mesmo tempo em que bezerro sai do *brete*. Quando corre em direção ao fim da pista, o bezerro é perseguido pelo laçador e pelo cavalo, na ânsia de não tomarem a *casca*¹⁹. Nos primeiros metros o cavaleiro já começa a *abanar* a corda, volteando a armada sobre a cabeça. Passada a bandeira branca já pode atirar o laço. Mas é, geralmente, chegando perto à bandeira vermelha, onde estão os *balizeiros* (juizes), que se dá o lançamento do laço. De acordo com o desempenho, o *balizeiro* mostra os pontos obtidos (0, 2 ou 10 em *gado mocho* ou 0, 2, 4, 6, 8 ou 10 em *gado de chifre*). Da saída do *brete* até o desfecho do laço, passaram-se apenas 10 segundos em média.

A torcida, envolvendo o “*pedaço*”, a família e os amigos, segue na dinâmica de comentar cada desempenho, tentar prever o comportamento do bezerro e demonstrar sua ansiedade diante da incerteza do resultado. Seus corpos seguem os ações motrizes do jogo, numa movimentação que Geertz (1989: 290) chama de “*simpatia*

¹⁹ Tomar *casca* significa não conseguir alcançar o bezerro, de modo a perder a possibilidade de laçá-lo.

cinestésica”, demonstrando a plena identificação dos espectadores com o acontecimento.

Após a performance, o laçador retirar-se da pista pela porteira lateral, recolhendo seu laço, praguejando ou sorrindo. Caso não tenha terminado as três laçadas às quais tem direito por inscrição, este retorna à área de *brete* para uma nova perseguição.

Terminada sua participação, retorna ao círculo de conversa e consumo de carne e bebidas, dando por encerrada a brincadeira do dia ou preparando-se para a *disputa*, fase para aqueles com maior pontuação, quando concorrerão aos prêmios. Com o fim da disputa, geralmente já findada a tarde, são premiados os vencedores e o forró começa, com previsão para terminar entre meia noite e três horas. Alguns laçadores ficam para dançar, enquanto uma maioria segue para casa depois de um dia cheio de emoções, reencontros e promessas de novas fruições. Mas até lá, a lide os aguarda para *cedinho* do outro dia.

Embora a festa seja um elemento fundante para a compreensão do laço, para fins de delimitação, focalizo atenção sobre o funcionamento do jogo. Para tanto, recorto os aspectos essenciais do jogo do laço, apontando ao longo da discussão seus demais elementos constitutivos.

Antes do início do mesmo, as pessoas têm oportunidade de realizar o *treino* (do cavalo, do gado e do bezerro). Esse aquecimento, de acordo com os laçadores, é bom para *esquentar o braço do laçador, testar o coração do cavalo e pôr o bezerro pra correr*. No treino, portanto, o cavaleiro situa-se quanto às suas condições e as dos animais, prepara o cavalo para a ação e condiciona o bezerro para a atividade.

Testar o coração do cavalo também serve para demonstrar publicamente que o cavalo tem condições de competir. Logo, como diz Fernandinho, serve *pra ver se é um cavalo de saúde, cavalo bem tratado, quando o dono é caprichoso: aí a gente fala testar o coração. Porque o sujeito leva um cavalo maltratado, tadim, o animal tá fraco, tá comendo mal, chega lá não güenta correr com o boi*. Entretanto, se a

preocupação utilitária com o estado de saúde do animal é um dos aspectos examinados no treino, será através de uma lógica estética da qual resultará o escárnio ou a consideração desses animais, e por conseguinte, de seus donos.

No treino, o cavaleiro deve posicionar-se e aguardar a liberação de um animal. Com a saída deste, parte com seu cavalo ao encalço do bezerro. Por não ser válido para a pontuação, a liberação dos bois é feita mais rapidamente, saindo um em seguida ao outro. Neste momento que precede a competição, os acertos são mais freqüentes quando comparados com o jogo propriamente dito, indicando um elemento de ansiedade na prática efetiva da atividade.

Em geral cada laçador realiza de uma a três laçadas, após as quais seguem-se, então, os momentos de convivência social e demais ações que precedem a participação no jogo. Uma dessas práticas anteriores ao jogo certamente é a inscrição a qual obedece a um raciocínio complexo do laçador. Walter explica-nos uma nuance desse momento. Segundo o mesmo, alguns laçadores pedem para laçar no final ou se inscrevem tardiamente com o objetivo de jogar em um período mais propício. Por exemplo, se a competição inicia-se às 15 horas, ideal seria laçar por volta das 17 horas quando os bezerros já estão mais cansados e ainda há luz solar suficiente.

O que vemos aqui, aproxima-se daquilo que Michel De Certeau chama de táticas ordinárias do sujeito do cotidiano. Além de uma lógica do jogo, localizada na vivência ou memória coletiva desse grupo, apresentam-se diversas “*performances operacionais*” com vistas a reinventar essa lógica por meio de astúcias sutis. Como diz Certeau (1994: 175), existem diversos “*procedimentos que escapam à disciplina sem ficarem mesmo assim fora do campo onde se exerce.*” Assim, mesmo limitado por uma padronização e inserido nela, o homem do cotidiano consegue alterar os objetos e códigos e se reapropria do espaço à sua maneira usando de artifícios discretos.

O sujeito ordinário, na maioria das vezes, atua na vida corrente por meio de táticas. Como se trata de uma inteligência alimentada pela prática, a tática precisa do contato corpo a corpo para se atualizar; *“ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ocasiões e delas depende sem base para estocar benefícios”* (p. 100). Certeau diz estarmos diante da *“arte do mais fraco”*, *“comandada pelos acasos do tempo”* (p. 101). Esse saber, gestos hábeis do *“fraco”* na ordem estabelecida pelo *“forte”* é, no entanto, volúvel. Mas daí advém sua força/fraqueza pois não possuir lugar próprio o obriga a constantes reajustes. Noutras palavras, não há garantias de sua funcionalidade pois a tática precisa ir ao lugar do outro, necessita de cada circunstância para refutar-se ou não.

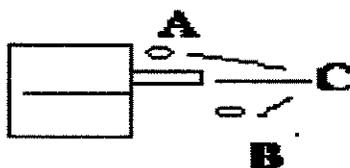
Assim, embora a astúcia de inscrever-se com retardo seja muito racional, as palavras do laçador Walter revelam-nos a possibilidade de falha na tática acima formulada. Para ele, bezerros, quando correm mais, facilitam o trabalho de *acochar* (fechar a corda no alvo). Desta feita, *o boi correndo muito é muito mais fácil, um laço mais bonito pois se você jogou certim ele puxa a corda e acocha*. Ao contrário de quando o boi desloca-se devagar: *é difícil de qualquer um laçar. De vez em quando, devagarzinho, você joga a corda bate devagarzinho, pula ou então desce pro pescoço*. Nada como o contato com o *“inimigo”* para se mudar, por novas táticas, a estratégia de jogo.

Em função dessas astúcias da inteligência, a ordem das tentativas obedece às solicitações de cada pessoa quanto ao momento de laçar. Os mesários e o narrador devem conhecer os laçadores e manter a seqüência, impedindo que uns atravessem a vez de outro. Neste caso, apenas os laçadores que trabalham para a festa (narradores, *balizeiros* e *currалеiros*) têm preferência para laçar, passando a vez dos outros. Isto porque devem ficar o menor tempo possível longe de suas funções.²⁰

²⁰ Se, de fato, o lazer não pressupõe nenhum trabalho, estes laçadores que auxiliam na organização em troca da inscrição estariam vivendo o mesmo tempo e a mesma ludicidade que os demais?

Abrindo o início da prova ou no decorrer dela, pode-se ver alguns *laços de apresentação*. Afora o seu caráter de exibição e não de competição, eles seguem a mesma dinâmica das demais laçadas. Destinam-se a homenagear alguém ou permitir a um iniciante a chance de laçar em meio à *turma*. O laço de apresentação, recortando a competição, socializa a vivência da atividade, reverenciando aquelas pessoas fora do circuito mas dentro da rede: *quando chega uma pessoa idosa, na abertura da festa a gente convida a pessoa, às vezes é um convidado, a pessoa veio de longe. Aí você convida para dar um laço de apresentação na abertura da festa* (Fernandinho).

Geralmente, o cavaleiro pode posicionar-se de duas maneiras para aguardar a saída do bezerro, conforme ilustra o desenho abaixo. Em “A”, uma das formas é esperar o bezerro (C) sair do corredor do brete sem que este o veja, perseguindo-o. Pode-se ainda aguardá-lo na *boca do corredor* (B).



Cada uma dessas formas tem suas explicações e significações. De acordo com os laçadores, a segunda tática de esperar o bezerro (B) é utilizada quando *se tem medo* de que o cavalo *tome casca* de um bezerro veloz (o tipo de bezerro conhecido como *corredor*). Muitas vezes, a pessoa nesta posição assusta o bezerro e este acaba parando ou querendo fugir pela cerca, o que de fato ocorre algumas vezes. Por isso a maioria dos laçadores aguarda o bezerro ao lado do corredor (A). Neste jeito, o laçador sai segurando a corda com o braço estendido para depois rodá-la, enquanto no outro já se sai rodando a corda (o arranco do animal não é tão forte e se tem menos espaço para desenvolver as fases da laçada).

Nesse momento de espera do bezerro se efetuam diversas astúcias ordinárias dos laçadores. No treino eles tem a oportunidade de saber qual bezerro é *corredor* e qual é *mais fraco*. De acordo com suas condições e da montaria, já sabem o tipo de bezerro ideal para laçarem. João, por exemplo, me diz que quando está com o *braço frio* prefere esperar por um bezerro mais fraco, demonstrando existir uma relação necessariamente de equiparação entre as valências corporais de cada um dos seres envolvidos no jogo.

Outros artificios podem ser vistos na espera da disparada do bezerro. Alguns laçadores ficam aguardando sair um bezerro de sua preferência, o que pode ser facilitado pelos curraleiros²¹. Como, quase sempre, eles saem na ordem que o narrador lhes chama (*–laça agora vovô. Depois Tonim Tirelo.*) há aqueles que quando não lhes aparece um bezerro favorável, dissimulam algum problema, como *jogar a corda no chão*, e cedem a vez para que outra pessoa pegue aquele animal indesejável.

A saída requer muita atenção por parte do cavalo e do laçador, pois o bezerro é *sempre imprevisível*, embora os laçadores costumem memorizar as características de cada um. Para não *perder no tronco*²² o laçador deve estar *concentrado naquilo* e *firmar o pensamento*, ou seja, manter um estado de alerta para com a saída e deslocamento do bezerro associado a automatismo reflexo de suas próprias ações motrizes.

De acordo com João do Janus embora às vezes o laçador possa se distrair, ele conta com a ansiedade do cavalo. Uma vez treinado para a ação, o equino dirige todas suas forças para *encostar* no bezerro. Isso torna-se um anseio grande para o cavalo, garante. Noutras situações, cavalos sem condições de alcançar o bezerro ou

²¹ Curraleiros não laçadores acabam se envolvendo passionalmente na distribuição dos bezerras para os laçadores. Percebi em observações a existência daqueles que, devido à disputa entre donos de pista, torcem por laçadores do grupo de seu patrão e tentam prejudicar laçadores antipatizados. Isso, porém, não se manifesta entre os curraleiros laçadores, fato justificado por uma 'ética de reciprocidade' entre eles.

²² Segundo Fernandinho, *perder no tronco é quando o cidadão da vez enrola na boca do brete, fica entretido às vezes, não tá na posição, o boi vai embora e ele não vê nem o boi sair.*

quando, por distração, o cavaleiro demora a soltar as rédeas, *zangam na boca*, não saindo do lugar ou tentando derrubar o cavaleiro. A respeito de zangar na boca, Zenildo coloca ser este um indício de que o animal não se sente em condições físicas de acompanhar o bezerro. Afinal, *o animal conhece o serviço* e manifesta sua incapacidade de competir com o bezerro *sapateando na boca do tronco, querendo voltá. Porque o animal é irracional, mas é inteligente*. E estando *fraco*, o animal *sabe* não possuir condições de *chegar no boi*.

Como prossegue dizendo outro laçador, o bezerro é o grande determinador do sucesso ou não de uma laçada. Ele pode realizar diversas combinações de comportamento que dificultam a reação do laçador. Muitas vezes se consegue desconcertar a própria antecipação motriz do cavaleiro que segue o ritmo do boi.

Por isso, mesmo considerando os automatismos que possam existir numa prova “psicomotriz”, como Parlebas (1981; 1988) denomina as atividades sem interação corporal humana, para obter sucesso no laço, o indivíduo deve desenvolver um intenso diálogo com o imprevisível. Como nos rodeios em geral, o laçador depende não só de suas habilidades, mas da combinação de condições favoráveis. Não se trata aqui de desconsiderar o fato de todo jogo trazer momentos inusitados, mas de lembrar ser o instinto animal diante de uma situação de perseguição gerador de um número maior de eventos inesperados ou ilógicos como forma de defesa e sobrevivência.

Conforme adverte Zenildo, *pode haver uma falha do boi, pode haver uma falha do cavalo, pode haver uma falha humana. Você pode enrolar na corda. O cavalo pode pisar na corda. A corda pode batê se o boi beirar a cerca. Se a corda batê na cerca você perde o laço*. Para ele, o sucesso numa laçada *depende de 100 itens em oito segundos*, tornando difícil a existência de um laçador infalível. Conclui o entrevistado dizendo que, no laço, *a chance é muito pouca. É um dos esportes mais difícil que eu conheço*. Portanto, existe um componente adicional de surpresa diminuindo a probabilidade de uma situação de jogo repetir-se.

Como diz Walter, *em toda a área de esportes, principalmente o laço que é... Hum...Você vai mexer com animais, dos dois lados tanto com o boi quanto o cavalo. Pode surgir uma surpresa.* Neste sentido, o acidental e a variabilidade de situações são constantes no laço e eles sabem disso. Praticar a atividade requer paciente compreensão desses aspectos não explicáveis os quais, quando superados, significam uma conquista. Assim, é possível afirmar que o imprevisível atua como identificador do laço e, ao mesmo tempo, estimula e inibe a prática do jogo.

Já alguns laçadores entendem que sendo o boi a principal representação do não previsível, deve-se, ao menos, socializar a surpresa e garantir a igualdade de condições de competição através da homogeneização do gado:

uma festa com gado mocho, você não pode por um bezerro de 4 e um boi de 10 arrobas. Não adianta tem um boi orelhudo e outro não. Você tem que ter um gado tudo igual. [...] O gado boi de chifre tem que ser de 10 cm pra cima. Com o chifre em pé... a pessoa prejudica. (Maxim).

A partir da fala anterior é possível perceber duas formas de se jogar o laço do boi, recorrente ao tipo de boi (com ou sem chifres). O laço em gado de chifre é mais antigo e menos usado na atualidade, pois a técnica de mochar o gado tornou sem chifres a maior parte do rebanho bovino da região. A pontuação do gado mocho é feita com 0, 02 ou 10 pontos (respectivamente correspondem a erro, pescoço e às duas orelhas) enquanto no gado de chifre há a possibilidade de 0, 02, 04, 06, 08 ou 10 (erro, pescoço, meia cara, duas orelhas, uma orelha, chifres *limpos*). É interessante notar que as diferenças, na gênese de cada tipo de boi e pontuação, ampliam-se para o campo da técnica de laçar e, em função das preferências e história de vida de cada laçador.

Nandi, por exemplo, prefere o gado mocho ao de chifre, pois apesar do laço em gado de chifre oferecer mais pontos, este é mais difícil: *as veiz você pega uma orelha, vai querer limpar, a corda acaba saindo. E o boi mocho pegou as duas*

orelhas, pronto, é dez ponto. Portanto, apesar do gado com chifre oferecer maior variedade de pontuação, ele exige maior refinamento no laçar. O gado mocho, por sua vez, simplifica a técnica e a arbitragem da prova.

Para cada tipo de animal, artimanhas distintas. Quanto à diferença na técnica de laçar, por exemplo, Walter explica que para laçar boi sem chifre o foco de visão deve estar sobre o movimento das orelhas do bezerro. Para perseguir-se o boi mocho *you tem que correr, correr atrás dele. Quando ele jogar as orelha pra cima, you jogá a corda pra pegá na oreia dele. Então se you não calcular...*

Conforme adjunta João do Janus, a diferença no posicionamento do cavaleiro e na forma de lançar a corda são determinantes para a diferenciação entre os dois laços.

melhor laço do boi de chifre é de trás. Distanciá um pouco e vir atrás do boi. Aí you está numa posição que está vendo mais o chifre do boi que o restante do corpo. Que o chifre tá sobrando. E já o boi mocho you aproxima mais e laça mais pra baixo, tem que pegá mais embaixo da cabeça dele. You viu na disputa do Zenildo, todo mundo fazendo 6 pontos. É que tava laçando boi mocho.

Nos primeiros laços da festa supracitada corria-se atrás de gado sem chifre, mas para agilizar a decisão entre os classificados, fora posto boi de chifre para a *disputa* entre os finalistas. João quer explicar que as pessoas conseguiam 6 pontos (prender duas orelhas) porque laçavam gado de chifre com a técnica de laçar gado mocho, ou seja, não mudaram taticamente a forma de laçar. Noutras palavras, aqueles que mantiveram uma mesma estratégia motora diante de uma conjuntura diferente demonstraram uma mecanização motora indesejável diante dessas surpresas e, por conseguinte, uma dificuldade em empregar seu conhecimento desportivo na resolução de situações novas.

Recorrendo novamente a Certeau (1994), podemos inferir que nestes casos os sujeitos são sempre requisitados a responderem, com ações inovadoras, a automatismos. Mesmo considerando o laçar na pista como algo não rotineiro da vida de seus praticantes, o jogo não é algo extraordinário para os mesmos. Haja vista a recorrência do laço de boi no calendário da maioria desses indivíduos, seus arranjos circunstanciais estão passíveis às transposições dos atores e, sobretudo, à criação de novas formas de fazer. Se realmente a tática é determinada pela ausência de poder institucional, sem possibilidades de acumular ou prever os benefícios, poderá mais quem articular velozmente seu saber à nova realidade.²³

Em adendo, mesmo o laço estando articulado à constituição dos saberes locais, ele não deixa de ser um jogo com suas características universais²⁴, sendo uma delas a incerteza. Isto significa dizer que a todo momento surgem situações inusitadas exigindo atitudes diferenciadas e nem sempre as práticas dominantes respondem aos momentos insólitos. Num jogo, o jogador não só é incentivado a criar, mas obrigatoriamente essa necessidade se manifesta.

Prosseguindo na dinâmica do laço, dentro de seu funcionamento, temos o momento da *disputa*. Essa final entre aqueles laçadores bem sucedidos nas três laçadas da mesma inscrição define aqueles que serão os vencedores da prova e obterão os prêmios da festa. Em função disso, esse momento é sempre acompanhado de certa tensão entre os laçadores. Pode-se dizer que o grau de ansiedade e o espírito de emulação são acentuados pela perspectiva de obtenção de recompensa material e moral pelo ato.

²³ A tática opõe-se à estratégia, “a ciência dos movimentos bélicos fora do campo de visão do inimigo” (Certeau, 1994: 329). Por tática se entende quando a pessoa busca soluções no presente, no momento, enquanto a estratégia seria mais institucional (é global, possui um campo próprio e lida com o poder).

²⁴ O jogo, conforme Caillois (1994: 37), é uma atividade livre, delimitada, incerta, improdutiva e regulamentada ou fictícia.

Quem obtém pontuação para a *disputa* é chamado pelo locutor e laça conforme a ordem desta chamada e a colocação disputada. Por esse horário geralmente já escurece, dificultando a precisão das laçadas (principalmente em função da iluminação deficiente em muitas pistas). Os laçadores finalistas dispõem-se no brete com seus cavalos, podendo, nesse momento, haver discussão sobre a possibilidade ou não de escolher o gado que se quer laçar. Quando surge um bezerro difícil eles começam, com os olhos fixos para frente, a falar de forma rápida –*Vai você –Não. – Vai! –Esse tá bom pra mim.* Desta forma, a *disputa* é a situação na qual os ‘nervos’ do laçador são testados e na qual o espírito lúdico perde terreno à emulação.

Nessa etapa decisiva, cada jogador tem direito a uma laçada. De acordo com a pontuação feita naquela corda ele sobe ou desce na disputa pelos prêmios. Se na primeira etapa o que mais importa é fazer o trino (trinta pontos), na disputa a pontuação é sempre relativa ao que o outro conseguiu. Fazer 2 pontos pode significar a vitória quando os outros não fazem pontos. Posteriormente, na segunda rodada, vários podem dar uma laçada 10 e isso ainda não garantir colocação alguma.

Em relação à arbitragem, é comum haver um balizeiro de um lado definindo a nota a ser dada à laçada e um segundo localizado no outro extremo para confirmar se o laço pegou a orelha ou o chifre (dependendo do tipo de gado).

As regras do laço são simples. Além da pontuação e de não se validar laçadas após a segunda bandeira não existe nenhuma outra regra explícita, permitindo que as ações motrizes tradutoras do laço digam respeito à liberdade e diversidade de variação nos movimentos. Liberdade também estendida à organização da prova. Quando escapam dois bezerros do brete e o laçador não sabe atrás de qual correr, o locutor resolve o problema instantaneamente: – *Pega esse que vale também.* Através do narrador e entre os próprios participantes determinam-se pequenas mudanças durante a realização do jogo. Em perseguição ao bezerro o cavalo pode *zangar na boca* no meio do caminho, quase derrubando o laçador. Um laçador voltando dentro

da pista atrapalha a laçada que ocorria no momento. Um bezerro não corre ou finta em demasia, atrapalhando a performance do cavaleiro.

Como nessas e em outras situações, são dadas segundas chances. Como a regra não existe no papel, seu cumprimento depende do consenso. Ela é ensinada “*face-to-face*” e, tal como a realidade do cotidiano, não precisa de averiguação. É aceita pelo consenso, factível, conforme nos lembram Berger e Luckmann (1973) a respeito de como lidamos com o conhecimento do dia a dia.

De acordo com os autores, assim como o eu enquanto identidade subjetiva e objetivamente reconhecível é produzido por processos sociais, também a ordem social é produção humana, resultado da ação de sujeitos históricos. Qualquer ação freqüentemente repetida torna-se moldada em um padrão, que gera a formação do hábito. O hábito poupa-nos de refletir a respeito das coisas mais corriqueiras, mas, entretanto, será o laço da festa algo trivial ou longe de questionamentos? Vejamos.

Certas situações incomuns num esporte institucionalizado são tidas como normais no presente jogo esportivo. Os *balizeiros* e *currалеiros*, pessoas de quem dependem, respectivamente, a definição do score e a liberação do bezerro no time certo também laçam e competem com os demais. Essa condição, no meu entender, só é possibilitada tanto pela reconhecida competência dos laçadores para aquela tarefa quanto pelo fato de que todos se conhecem e se reconhecem pelo sistema de significações articulado na festa de laço.

As formulações de Michel Maffesoli a respeito de uma “*ética da estética*” podem ser pertinentes quando pensado o balizeiro. O estar com o outro inaugura um sentimento de comunhão entre os laçadores a partir das sensações partilhadas em um “*contexto interlocutivo comum*”. A esse tipo de irmandade dos sentimentos, produzido pelo “*estar-junto*”, Maffesoli (1996) vai chamar de ética da estética. Neste caso, a aceitabilidade da autoridade segue uma lógica não só pautada na racionalidade, mas ancora-se no componente afetivo. Tomado por essa lógica, o balizeiro não é somente um homem conhecedor da “*arte de fazer*” e dotado de uma

força moral provada. Ele também é amado ou apreciado entre os seus enquanto um deles, compartilha do mesmo mundo, podendo, portanto, ocupar sua função pelo consenso do grupo.

Da mesma forma que há flexibilidade na aceitação do jogador como julgador, a dúvida quanto à pontuação de uma lançada costuma ser imediatamente resolvida tendo em vista o senso ético-estético local. Já vi um balizeiro ir ao palanque, onde se encontram as anotações da pontuação de cada lançador e comunicar o erro no julgamento. Também já presenciei um lançador questionar o zero recebido, tendo *firmado* um laço de 10 pontos. Depois ele vai me dizer que como o balizeiro era seu amigo não poderia haver má fé e, portanto, aceitara a explicação de ter *definido* o laço após passar pela baliza. E acrescenta: *—eu nem havia percebido.*

Retornando à idéia do aspecto factível da realidade cotidiana, para responder à pergunta anteriormente formulada, nota-se que as regras do laço revelam uma articulação com o interesse pragmático na realização do jogo de forma a haver desinteresse na sua reformulação até o aparecimento de novos problemas. O esgotamento de gado de chifre na região é um exemplo pelo qual podemos pensar a problematização da validade das regras, as quais tiveram de ser alteradas para permitir a continuidade do jogo pela nova realidade: a enorme população de gado mocho. Segundo Berger e Luckmann (1973: 65) explicam, *“a validade do meu conhecimento da vida cotidiana é suposta certa por mim e pelos outros até nova ordem, isto é, até surgir um problema que não pode ser resolvido nos termos por ela oferecidos.”* Portanto, enquanto a forma pela qual se organiza o jogo funcionar satisfatoriamente para os jogadores, não haverá disposição em suspender quaisquer dúvidas quanto à sua validade.

Fora essa força atribuída ao padrão e à rotina na sistematização da vida, vale observar os comentários de Baudrillard (1992: 151) acerca do encantamento do jogo, por vezes o oposto do bom senso do cotidiano. Pela sedução do jogo, ficamos colados a ele: *“o jogo não é liberdade”* de escolher deixá-lo a qualquer momento.

Pelo prisma do autor, nisto o jogo se distingue da ordem do real: ele encanta a ponto de criar “*ao mesmo tempo um pacto simbólico, uma coerção de observância sem restrições, além da obrigação de ir até o fim do jogo, como até o fim do desafio.*”

O autor acredita no jogo como ritualização do cotidiano, o que faz dele sempre um desafio. Desafio porque não há como acumular. A equação do jogo é sempre perfeitamente resolvida sem deixar vestígios. Portanto, sobra apenas o prazer do ritual “*exterior a toda a lógica de origem e fim, de causa e efeito.*” Ora, se “*tudo pode ser posto em jogo*” e não há jogo perdido, a paixão do jogador pela regra é a atitude mais correta diante do caos aleatório ao qual se entrega. E uma vez partilhada, a regra simplesmente existe; mesmo sendo arbitrária, infundada e sem referências (Baudrillard, Idem: 155).

Porém, as contradições do laço criam uma tensão desafiadora do clima de sedução do jogo e seus possíveis encantos. Como tudo que envolve algum poder, a arbitragem do laço reúne polêmicas habituais: desentendimentos quanto a definição ou não da laçada, tentativas de burlar a arbitragem e, até mesmo, uso de má fé do poder de arbitragem. Janus relatou alguns casos que ilustram as duas últimas situações.

Quanto à pressão de alguns laçadores sobre o balizeiro, ele lembra de estar na baliza em certa festa, quando um rapaz que, em sua terceira laçada, havia recebido zero *armou um falatório* dizendo ter feito 10 pontos. Mas Janus manteve sua posição e o rapaz saiu *esbravejando* pois faria o *trino* se obtivesse a pontuação reivindicada. Após o término do jogo, quando estavam todos reunidos no bar, o laçador preterido por Janus, aproximou-se dele e confirmou a tentativa de indução. Meu informante conclui que se desse os pontos *estaria no sal*. Experiente, ele mesmo lembra-se de já ter utilizado tal argúcia. Quando passou pelo balizeiro, faltando prender a orelha do outro lado, exclamou: *–amarrei um dez!*

Em relação à má fé de certos balizeiros, Janus cita o caso de uma festa do laço onde o balizeiro dava dez pontos aos laçadores da casa –*jogavam o laço no chão e ele levantava dez pra todo mundo* – de modo que ninguém de fora foi premiado. Como afirma Maxim, *se o balizeiro quiser prejudicá pessoa, ele prejudica*. Para não serem constantes tais golpes, pelo caráter moral duvidoso ou pela inexperiência de quem fica na baliza, são escolhidos balizeiros os laçadores de maior reputação entre o grupo.

Mas falar de arbitragem é reconhecer reiteradamente a existência de conflitos e problemas na justa aplicação e aceitação dessas regras. Se existe a possibilidade de um laçador espectador apontar erros na baliza e a esfera de liberdade do julgador para assumi-los por que ignorar situações reais como a citada por Nandi?

Sujeito pega e te dá zero e você sabe que fez os ponto. Isso chateia um bocado a gente. Não é que e vou criar caso que eu não sou de criar caso com ninguém, mas chateia um bocado a pessoa. Outra hora, você tá classificado. Você vê um camarada passá na baliza e o camarada dá um ponto a mais que não foi ponto do sujeito dá. Isso é chato pra gente que tá vendo aquilo ali. Que tá vendo o erro e o sujeito dá, né?
(Nandi).

O aspecto de provar a competência na manipulação motriz do laço somado às astúcias sutis do cotidiano diante da regra impelem o praticante à negar parcialmente o fascínio do jogo e seu aspecto ritual para remete-lo à moral da sociedade envolvente. Quebra do encanto e retorno à figura do real. A sedução ou a tática nos mantém próximos ao ritual do jogo e, em contraposição, as formas sociais e estratégias degeneram o fascínio do jogo.²⁵ Haverá articulação possível entre o jogo e o cotidiano sem negação recíproca? Longe de precisarmos responder a esse dilema,

²⁵ Quando comparado a Certeau, Baudrillard (1992: 204) é mais enfático em restrições à estratégia. Enquanto aquele põe sua dicotomia entre tática e estratégia, Baudrillard separa as “*estratégia dos jogos*” da “*sedução-desafio*”. Enquanto a estratégia cai basicamente numa simulação do confronto, a sedução é o confronto dual e antagônico. A sedução é da natureza de uma “*aposta máxima*” e aceitação ritual da regra e não da forma branda e fria de sedução exercida na estratégia, quando se tenta burlar ou questionar a regra.

a própria comunidade festa do laço encontrou na ‘metalinguagem da *poaia*’²⁶ sua mediação eficaz. Tal forma de comunicação não é o enfrentamento da tática nem o resfriamento estratégico e, sim, uma conexão, conforme pretendemos aprofundar adiante.

Por este investimento comportamental expresso na linguagem, a lógica da arbitragem (ou balizagem) segue a norma geral da festa, na qual tudo deve soar familiar. Essa familiaridade querida e construída, é possível porque uma série de ações coercitivas e compensatórias atuam no sentido de obstem a denúncia aberta –*marretar*– dos rachas e confrontos no interior da configuração dos laçadores. Vejamos, pois, as ambigüidades e conflitos desvelados ao se tentar sacar a dinâmica social no interior do objeto.

Laçar é mais que rodar uma corda: competências sociais na festa do laço

Como foi mostrada na discussão anterior, o laço é uma atividade lúdica cuja dinâmica envolve-nos na constante resolução de problemas inerentes ao jogo. Suas práticas sociais dentro da pista, revelam como o próprio laçar é refeito continuamente. Mas se formos para as práticas vivenciadas fora da pista, perceberemos uma nova série de competências essenciais ao convívio na festa e uma nova lista de dificuldades.

A prática do laço segue uma lógica interna, própria, desvelada progressivamente neste texto, mas condicionada a uma dialética externa, construtora e construída pela inteligibilidade específica do fenômeno. Caminhando por essas duas esferas indivisíveis, postula-se como uma discussão necessária a delimitação dos significados do laço de boi a partir das representações e práticas sociais de seus praticantes: Como se dão, no âmbito da festa, as táticas comuns? Ao laçar está-se em busca de satisfazer quais necessidades? Quais práticas sociais recortam o evento?

²⁶ Comportamento específico da região. O mesmo atravessa o campo da comunicação na sua totalidade (verbal, não verbal) constituindo, por esse entendimento, numa metalinguagem local.

E como se articulam as lógicas externa e interna do laço? O que dizem seus atores?

Quando questionado, o homem que está sobre o cavalo, durante os segundos de saída do bezerro, sua perseguição e, no caso de sucesso, captura, não conseguiu explicar durante as entrevistas o que significa esse momento de laçar. *Emoção*, dizem todos eles. É isto que todos eles dizem sentir. Através da experiência diária na lide do campo, o pecuarista vivencia uma gama de ações motrizes e acontecimentos naturais que permite-lhe fabricar uma estrutura de sentimento peculiar, por um processo de significações subjetivo, social e cultural. E uma vez denso de significados, o pacto de sedução do jogo prescinde da necessidade de inteligibilidade desse sentimento exaltante, ordinariamente denominado *emoção* entre os laçadores.

Entre os sujeitos da pesquisa, a experiência fora marcante não se desejando outra coisa senão vivenciá-la. O jogo, quando a festa já cumpriu eficazmente seu papel agregador, assume a centralidade da motivação. Por si, o laço de boi começa a bastar-se. Se assumiu o grau de importância nas representações dos laçadores, subtende-se que o laçador envolve-se de maneira apaixonada no jogo do laço. Como ação absorvente, o laço torna-se ainda mais significativo por permitir que as sensações, a princípio individuais, sejam partilhadas socialmente.

Quando se quer saber qual sentimento une pessoas que ficam atrás de um boi com uma corda na mão, o discurso de fruição de uma emoção indescritível, um prazer, um certo *fanatismo* pelo laço, está presente nas representações coletivas de seus atores na justificação do valor subjetivo do laço. Cada qual representando essa emoção de acordo com o modo pelo qual participa da festa em sua totalidade. Em acréscimo, percebe-se nas falas outros pontos determinantes do amor pelo laço: há um significado de realização em ser laçador. A identidade afirmada pelas representações coletivas é a de pessoas que enfrentam a lide no campo e sabem conviver com as dificuldades que esta vida lhes impõe.

Outro motivo que corrobora para a assiduidade do laçador é o poder coercitivo ou agregador dessa rede de amizades formada nas festas de laço. *Eu não poderia deixar de ir à festa do maxim*, diz um laçador, mostrando consigo um componente de obrigação à presença na festa de laço do amigo. Valores como honrar o compromisso ou não faltar com os amigos, constituem o “*ethos*” dos laçadores mais velhos. Neste sentido, não é gentil ir à festa de um laçador e faltar à festa de outro.

Também identificamos entre os laçadores com uma aura de distinção, influenciando o ingresso de pessoas no grupo. José Luiz Escodine lembra não mais participar de atividade com pecuária bovina, mas veio *a laçá, a participar junto com essa turma grande aí que são profissionais já: o Zenildo Concha, o pessoal de Apiacá, o Nandi, o Miudim, o Odilon são profissionais a um bucado de ano. Não concorre de igual pra igual, mas você faz o que tem de fazê*. Desta forma o laçador mestre que se preze, deve auxiliar os que iniciam, aumentando o número de praticantes.

Por fim, deve ser destacada a forma com que a pessoa é recebida numa festa de laço e a própria natureza desta. A maioria das festas de laço oferecem almoço àqueles que chegam até certo horário. Este, segundo os laçadores, é um elemento importante para o laçador que sai de sua casa ou do trabalho muito cedo para poder chegar na festa ser bem recebido com uma refeição, além do tratamento afetivo do dono da festa. Sem dúvida, que uma boa festa está ligada à idéia de fartura. Numa festa de laço *nunca deve acabar a comida e a bebida. Toda festa do laço tem aquele churrasco e se faltar o pessoal desanima de ir* (Walter).

A vibratibilidade corporal proporcionada pelo jogo, o valor da palavra empenhada, o elo afetivo, o sentimento de grupo, o desejo do prêmio e de seus ganhos simbólicos adicionais, a liderança gregária de certos laçadores mais o ambiente acolhedor da festa são os fatores que concorrem para a presença recorrente das pessoas à festa. Nota-se nesses motivos um forte componente subjetivo, aproximando o laçador ao tipo humano cunhado por Buarque de Holanda (1994:

145): o “*homem cordial*”. As pessoas cordiais, ou seja do coração, passionais, são herança do tipo de relações de nosso passado rural e colonial, no qual uma “*ética de fundo emotivo*” guiava nossas condutas.²⁷

Ainda no sentido de aproximações, e não de enquadramentos mecânicos, a sociabilidade regente dessas pessoas reforça a tese de Maffesoli (1996) a respeito de uma “*ética da estética*.” O “*estar com*”, expresso nos fundos de afabilidade dos laçadores, fermenta, porém, a difícil contradição em que se situa a porção personalista do homem cordial. Afinal, o desejo de sobressair-se opõe-se à necessidade de instaurar uma sociabilidade mais igualitária entre os laçadores.

Os desdobramentos cotidianos dessa luta interna é retemperada pelo fato do laço ser um desporto individual, impossibilitando contato motriz direto, seja ele de colaboração ou oposição. Em adição, embora envoltos em desentendimentos e inseridos numa competição, é verificável a relativa coesão dos laçadores e do grupo estudado, em especial. Portanto, parece existir algum mecanismo interno obstando o cisma entre os laçadores nos momentos de tensão (provocada pelo esporte e pelas disposições individuais). A resolução da problemática do auto-controle dos laçadores e das capacidades necessárias ao trânsito entre os momentos do laço/festa encontra-se nas estratégias montadas pelos mesmos. Esses arranjos, como veremos, desembocam no equilíbrio instável entre o personalismo da esfera doméstica e a solidariedade no âmbito público.

Quando perguntados a respeito do que costumam fazer durante toda a festa do laço, os laçadores costumam executar um roteiro de ações de ‘entrada’. Antes de tudo, procurar o dono da festa e cumprimentá-lo e, de praxe, oferecer auxílio para alguma necessidade. É um costume dos laçadores buscar estar com o dono da festa e os amigos. Por isso, Maxim como os demais laçadores, lembram de logo ao chegar

²⁷ Conforme assevera Buarque de Holanda, o homem cordial não se trata de pessoa polida ou benevolente, mas aquele guiado predominantemente pelo instinto, pela esfera privada e pelo personalismo. Não me filio às tipificações ao nível de “caráter”, mas de um tipo de relacionamento e temperamento socialmente construído a partir de sociedades rurais brasileiras, cujas raízes não foram demovidas desse ‘solo’ humano.

*cumprimentá meus amigo. Vê se tem que fazer alguma coisa pra ajudá. E fica normal, toma uma cervejinha , bato um papo com um amigo. O roteiro inicial é, portanto, bem preciso no sentido de fortalecer os laços de sociabilidade e demonstração de presteza, como mostra João do Janus: *procuro quem tá organizando a festa. Pra cumprimentá. Pra se ter um ambiente. Dali em diante você começa a procurar se fulano veio, se aquele outro amigo seu veio.[...] Eu sempre vô também, sempre me coloco à disposição para ajudar.**

Posteriormente, o laçador vai seguindo sua sociabilização na companhia dos amigos, iniciando com seu corpo a marca de reciprocidades que selam as relações na festa: *um aperto de mão , um abraço nos amigos, a gente come um churrasco, a gente passa um domingo alegre, né?* (José Fernando). Para o laçador, portanto, a dinâmica da festa flutua em função de dois momentos até certo ponto indissociáveis: 1) o contato com as pessoas e 2) o ato de laçar. Indissociáveis porque é necessário pensar até que ponto as pessoas não vão ao laço para fazerem amigos e quanto a prática emocionante desse jogo-esporte não reforça os vínculos entre essas pessoas.

Conforme coloca Zenildo, reforçado pela totalidade dos entrevistados, se a emoção de laçar é algo que apaixona, *o laço de amizade* obtido com *o laço do boi* é o motivo pelo qual as pessoas permanecem no laço. Os laços de sociabilidade acabam por tornarem-se tão importantes que *laçá o boi é o de menos*. Afinal, este poderia laçar, *sem muntá meu cavalo, ir pra uma festa de laço pagá inscrição ou viajá longe Não precisava viajá. Prendia meu gado aqui. Laçava o dia inteiro. O mais importante da festa de laço que eu considero é o laço de amizade.* (Zenildo)

Embora não necessite ir às festas para jogar, ele e tantos outros permanecem freqüentando-as. De certa forma, essas pessoas não precisam apenas laçar, mas carecem de uma organização social para poderem praticar seu esporte. Somente a partir de um coletivo, o indivíduo enraíza uma comunidade. E esta não só atua positivamente na organização do jogo e na solidariedade entre os participantes como também fornece os esquemas de referência para o desempenho de cada um. Logo, a

prática e o praticante são conduzidos à necessidade de, respectivamente, orientação institucional e aprovação do grupo para fazerem sentido social.

A partir do estabelecimento desses laços de reciprocidade e amizade, os laçadores criam uma teia de relações, entendida, verdadeiramente, como uma rede em filigrana. Em outras palavras, forma-se um território do laço pelo qual o indivíduo pertencente a essa configuração dos laçadores pode transitar sem sentir-se estrangeiro.

Como resultado da ampliação dos locais de ocorrência das festas, o laçador encontra múltiplos locais de acolhimento onde amplia o número de contatos. O laço adquire a condição de festa, proporcionando novas descobertas no campo dos contatos pessoais: *isso é uma festa, é um esporte que nós fizemos muita amizade. Eu tenho amigo que tá lá no Pará. Ali na praça de João Pessoa, terra de minha mãe, mas eu num conhecia. Fiquei conhecendo aquilo lá através de festa do laço* (Janus).

Desta forma, laço e festa são perpassados pelos ganhos simbólicos decorrentes do estabelecimento dessas relações. Ocorre uma relação de complementaridade entre jogo e festa porque, conforme as falas anteriores, o jogo transforma-se em festa fruída por todos. Como assevera Huizinga (1993: 15) a respeito do valor gregário do jogo, as comunidades de jogadores geralmente tendem a tornar-se permanentes.

Mesmo depois de encerrado o jogo a sensação de estar “*separadamente juntos, numa situação excepcional, de partilhar algo importante [...] conserva sua magia para além da duração de cada jogo.*” Temos na prática de um esporte a celebração, por uma comunidade sem fronteiras, da emoção em estar “*separadamente juntos*”. O jogo vira festa, os jogadores imaginam-se irmandade.

Aliás, é curioso notar, conforme discute Pociello (1995), referindo-se aos esportes emergentes na contemporaneidade, o alto grau de valorização das relações sociais entre os praticantes dos jogos individuais e a falta de solidariedade nos jogos coletivos. Ora, esse movimento paradoxal atinge até mesmo as formulações de

Parlebas (1988, 1997) o qual acreditara na potencialidade das práticas “sociomotrizes” (coletivas) para a sociabilidade porquanto as experiências corporais “psicomotrizes” (individuais) em pouco afetariam nas relações motrizes e sociais. No entanto, Pociello descortina os tradicionais esportes coletivos como “*espaço público escandaloso, onde os fortes podem legitimamente oprimir os mais fracos*” (p. 120). Para ele, se observarmos principalmente os novos esportes individuais, perceberemos uma crescente nos rituais de afetividade e dos valores de justiça. Neles há a busca predominante pela vertigem, sensações de instabilidade, pelo ser visto e estetização dos gestos ao invés do prazer em sobrepujar o outro.²⁸

Seguindo o raciocínio do autor, se completa a relevância em investigar o prazer imanente ao laçar e o significado social do mesmo. No final dessa procura – recorrente em todo o trabalho – encontra-se a compreensão dos valores realmente reforçados ou confrontados durante a prática do jogo. Apesar de não ver-se interação corporal durante o exercício do jogo esportivo, se tomada somente a representação social quanto ao significado do laçar, chega-se a uma prática social de conotação intersubjetiva. Não é coletivo, mas –superando o personalismo– mostra-se uma atividade do coletivo. Desta forma, enxergo a lógica interna do jogo submetida ao estrato social que o produz.

Embora a dinâmica interna não esteja oferecendo o acirramento entre as individualidades, há perigos aos laços de sociabilidade. E estes localizam-se, na opinião dos entrevistados, na maximização da festa de laço como fonte de influência e obtenção de dinheiro por parte de alguns. O laçador pode assumir uma perspectiva *profissional* frente ao jogo, criando os primeiros estranhamentos entre os cavaleiros de modo que estes questionem se a festa ainda é uma *fábrica de amizades* em meio a tantos interesses mercantilistas. Diversos laçadores fazem uso do passado do laço

²⁸ Pociello vale-se dos ditos “*esportes californianos*” para suas análises do desporto individual como atividades solidárias. Essa característica do esporte individual pode também ser explicada pelo isolamento dos contendores que não se enfrentam diretamente. Elias (1992) lembra ser um fator civilizatório, dirimir os contatos e reduzir os riscos de lesões e violência. Esperamos ainda retornar a tais formulações e explorar sua contribuição ao entendimento do nosso estudo de caso.

para denunciar o ponto desagregador das mudanças. Segundo eles, *hoje o negócio endoidô*. O jogar as tensões do cotidiano não é mais o único interesse no laço, haja vista a existência de interesses econômicos em jogo.

Alguns vão usando como meio de vida porque hoje em dia todo mundo tá procurando um ramo que dê dinheiro. Isso atrapalhou um cado a festa porque não tem mais o mesmo ambiente. Aí a coisa passa a mais a sério. Porque o cara não qué perdê. Tá com dinheiro dele em jogo. É bom, mas também não vive um clima tão agradável (João do Janus).

Embora exista um movimento de diminuição do caráter amador na prática do laço, por outro lado a festa do laço parece não demonstrar seu esgotamento, renovando o número de pessoas (e de gerações) que ingressam no jogo e atraindo o ingresso de novos públicos em busca de convívio. Segundo José L. Escodine, *tem muitas pessoas que participa de festa de laço. Pessoal da rua, do comércio, por exemplo participa do churrasco, do forró. Todo mundo anima. Gosta de um forró. Na pista de laço é o mesmo. Sempre aumenta um garoto a mais.*

Diante dos impeditivos de ordem financeira, muitos laçadores encontram brechas para continuar participando da atividade. Para que ocorra o jogo-esportivo necessário se faz a existência de alguns ‘especialistas’: mesários, *balizeiros*, *curreiros* e *narrador*. Como tais ofícios são, por diversos motivos, absorventes e *desgastantes*, oferece-se inscrição, bebida e churrasco àqueles em retribuição ao labor. Assim *quase sempre quem ajuda, pega ali no firme, não paga inscrição. Fica uma coisa pela outra*. Exceto os mesários, constituídos de mulheres e amigos dos organizadores, as atribuições de cuidar do gado no curral, narrar o laço e pontuar as laçadas são realizadas por laçadores, como o caso de José Fernando (o *Fernandinho*), 32 anos, que em troca da narração recebe uma série de compensações, como não ter gastos com inscrição e bebida. *Mas não tenho aquilo para ganhar dinheiro, nem nada*, diz. O mais importante está na reciprocidade: *e quando eu vou fazer uma festa, eles me ajudam também: patrocinando, na mão de obra, entendeu?*

De outro lado, o jogar com seus componentes de exaltação dos sentidos, de vivência comum das sensações de ansiedade, tensão e alegria, numa ritualização lúdica da vida rural, continua a envolver a paixão dos praticantes e cimentando a sociabilidade entre eles. Resta saber para onde se desloca a violência simbólica não suficientemente exorcizada durante o laço.

Ostentação, conflitos envolvendo a comercialização do evento, protestos, atos de rompimento/reatamento, exacerbação da solidariedade entre os laçadores e outras fruições não raramente misturam-se publicamente numa festa de laço. Um momento ideal para se entender essa dialética da festa do laço é após o encerramento da disputa –e antecedendo o forró– quando os vencedores do jogo recebem seus respectivos brindes. Por esta ocasião convida-se patrocinadores, autoridades ou laçadores os quais se deseja homenagear para efetuarem a entrega dos prêmios. Neste espaço de tempo também é possível pedir a palavra para alguma notificação a todos os presentes.

O momento de possibilidade dessas falas públicas indicou, nos eventos observados, a existência não pacífica de interesses nas festas de laço. Por sua vez, a explosão de outras manifestações dessa natureza solapa a idéia de que, somente, *o que se faz numa festa de laço é amizade*. Os laços de amizade também podem ser rompidos e, ‘naturalmente’, recompostos, visto existir um movimento neste sentido. Na verdade, a possibilidade de *marretar-se* alguém pelo microfone já consiste na forma de descarregar a rivalidade, tornando esse tipo de evento num rito razoavelmente aceito dentro do grupo para a afirmação de diferenças.

Todo o processo de desgaste, porém, é preferivelmente encaminhado na forma de *poaia* (ou *puaia*) que tanto é um elogio, um louvor quanto uma forma de gracejo irônico. Temos assim, duas possibilidades de ação comunicativa diante do conflito: *dar poaia* ou *marretar*. Embora dicotômicos esses dois pólos podem interagir no mesmo momento, mas geralmente a *poaia*, chiste menos agressivo, é o primeiro recurso.

Um exemplo pode esclarecer melhor o entendimento êmico de *poaia* e *marretar*. Numa festa feita *à meia* entre dois laçadores, havia um limite de duas inscrições por pessoa. No entanto um dos organizadores permitiu a extrapolação desse patamar. Um laçador indo realizar sua terceira inscrição com o outro organizador (o qual desconhecia a ação de seu sócio) foi advertido do limite e respondeu: *–Você está certo. Isso mesmo. Não deve liberar as inscrições.*

No entanto, ao confirmar outros colegas em sua terceira inscrição este retornou minutos depois, questionando *se o dinheiro dele valia menos...* O organizador interpretou a primeira fala como uma *poaia* e depois foi marretado. O laçador no primeiro momento deixou o elogio dúbio diante da dúvida quanto à liberação das inscrições, mas após certificar-se de sua exclusão recorreu ao segundo expediente.

Mas *poaia* também pode ser entendida, de forma mais ampla (uma categoria), enquanto um modo ambíguo de comunicar-se, visando tripudiar ou dissimular. Por isso, levar-se pelas aparências significa *comer poaia*, um erro de interpretação, não captação do sentido oculto da mensagem. Certeau (1994: 103), a respeito da linguagem, coloca a retórica como *“manipulações da lingua relativas a ocasiões e destinadas a seduzir, captar ou inverter a posição linguística do destinatário.”* Lembra ainda o autor que *“essas maneiras de falar permitem maneiras de fazer.”*

Considero, aproveitando as idéias de Certeau, a *poaia* como uma astúcia, uma metalinguagem encobrindo um segredo, uma identidade lingüística entre os laçadores. Sua finalidade é passar os combates efetivos para jogos de forças no campo afetivo. Ela, possibilita uma nova forma de fazer o confronto, escondendo-o sob a aparência do duplo sentido da fala. Mas como forma de comunicar-se ela não se restringe a tais jogadas. Sua força maior está em seduzir tanto o seduzido quanto o sedutor, pois quem tenta agradar é porque já foi seduzido (Baudrillard, 1992: 202), e amarrá-los num mesmo emaranhado de significados.

Há ainda uma abordagem emergente que considera esses refinamentos enquanto evidências de um processo civilizatório. Falo de Nobeit Elias (1992) e sua teoria a respeito do controle das emoções. Para ele, o auto-controle individual está diretamente ligado à redução da exibição dos sentimentos fortes, das diferenças pessoais ou do rechaço ao diferente. Neste sentido o esporte cambia rivalidades pessoais ou grupais por tensões miméticas vividas em um ambiente de controle sobre as emoções.

Estaria dessa forma a poaia vindo como um controle do marretar, passando as tensões do nível manifesto para o latente? Não é a própria poaia um marretar mimético, ou seja, um ‘como se fosse de verdade’ cercado de astúcias ordinárias?

A abordagem elisiana amplia a noção dessas formas dicotômicas de relacionamento (ou demonstração da emoção) e até mesmo converge para o nosso cuidado em apurar como o personalismo do homem cordial é minimizado na festa para o bem estar coletivo, entretanto registre-se o cuidado em não descambar-se em um ‘psicologismo’ por vezes exacerbado nessa rica abordagem.²⁹

Mas de fato, o jogo/festa parece envolver uma contínua rede de tensões, umas subtraindo as outras. Para o equilíbrio desse ambiente, os sentimentos particulares precisam de controle para o sucesso do “*social*”. Todo laçador carrega um canivete consigo (para cortar o churrasco) e mesmo assim, Janus não lembra de incidentes envolvendo essas ‘armas’: *you não vê discussão, não vê uns tapa, you não vê nada*. Ele imagina ser este controle produto da maturidade dos laçadores, estando a *mulecada* controlada pelos mais velhos. Em suma, o movimento entre marretar e dar poaia diante das tensões é percebido como pendular e a forma de realização do jogo, sem contatos físicos diretos e grande fruição de sensações, é essencial contraponto

²⁹ Elias (1992: 60) por exemplo acredita que nas sociedades complexas há uma gama de atividades miméticas para se eleger segundo o “*temperamento, composição corporal, necessidades libidinais, afetivas ou emocionais*” da pessoa. Esquece-se o autor das disposições de classe e da tradição ou cultura como fatores na escolha da atividade. No laço há mulheres e crianças praticando a atividade: será a melhor atividade para sua composição corporal ou temperamento ou estará mais presente a influência da “*herança*” cultural dos pais e do modo de vida concreto desses indivíduos?

para o arranjo das competências sociais na festa.

Para melhor visualizar meu raciocínio da articulação dessas forças contraditórias componentes da dinâmica do laço e da festa, descrevo um trecho de uma dessas cerimônias de premiação ocorrido em 12/04/98:

Extinguida uma verdadeira sessão de cartase³⁰ na qual um laçador denunciara maus tratos recebidos do organizador da festa e este, também indo ao microfone, retrata-se e, ao mesmo tempo, *marreta* outros promotores, as pessoas já se mobilizavam para o forró ou para dar continuidade às conversas quando alguém conhecido do grupo (Luís Rogério) solicita o espaço para realizar um leilão beneficente de um bezerro, recebido pelo primeiro colocado. Pede então do organizador uma autorização pelo microfone. Este, por sua vez, reitera que tudo o que faz é pelo laçadores e, inclusive, *minha pista está a disposição para ajudar a creche, o hospital...tudo o que é beneficente.*

Dada a permissão, o que implicaria em demora no início do forró, Fernandinho anima o leilão explicando inicialmente a sua pertinência. Ocorrera, há 40 dias daquela data, um acidente na rodovia Mimoso do Sul - BR 101 do qual um trabalhador rural, de 20 anos, viera a ficar gravemente ferido. Conforme dito, cada dia de internação custava 300 reais e os pais do rapaz eram pessoas sem recursos. Diante desse drama, Luís Rogério vinha arrecadando, com as pessoas da região, dinheiro para cobrir as despesas com o hospital.

Fernandinho articula o discurso verossímil aliado aos elementos mais eficazes para a sensibilização dos presentes: 1) a união dos laçadores que não ficam sem auxiliar um outro laçador *pobrezim de tudo*. Não ser solidário e amigo é não ser laçador; 2) Apela em *nome de Deus*, colocando o problema na esfera da consciência de cada um no tocante a dar em obras a demonstração de sua fé, conforme resquícios

³⁰ O laçador reclama desse organizador ter acreditado na injúria feita por um terceiro: *Eu tô muito triste [...] você que eu tenho mais liberdade de vadiá, de ter prazer ... Não. Eu não tô te comprando não. Que eu só homem de fazer direito [...] Mas quem falou foi mentiroso e você aponta para mim aqui. Eu vou dizer na cara dele que é mentira dele. [aplausos] ...*

de um *'ethos católico'*³¹ e 3) a contextualização da problemática, buscando um sentimento de alteridade por uma caridade na qual *qualquer um real* já ajudaria.

À medida que as pessoas vão entregando sua doação, o locutor vai agradecendo, citando o nome da pessoa e, geralmente, o valor dado como sinais da força dos laços de reciprocidades³² entre os laçadores: *É a união gente! Graças a Deus. Mais 10 reais da esposa do Zenaldo Concha. Dr. Argilano também trouxe um dinheiro.* Percebi que as muitas pessoas buscavam no seu ato de solidariedade um elogio, ou melhor dizendo, uma citação de seu ato –*Despachante Machado mais 5 real. Muito obrigado. Que Deus te ajude!*– como forma, acredito, de reconhecimento dentro do grupo peculiar, a rede dos laçadores e de estabelecimento de uma ação positiva, após a explicitação das diferenças, a qual demonstraria que, no final, todos desejam a irmanação.

Seguia-se o recolhimento das contribuições, até que um dos *'beneméritos'* cochicha no ouvido de Fernandinho cobrando o início da dança. –*E o forró? Argilano, vamos só arrematá o bezerro aqui para começar o forró,* responde o locutor, pelo sistema de som, à inquietação por parte daqueles que vieram na intenção de dançar (e para isso já haviam pago 01 real de entrada, iniciado naquela festa).³³

Aliás, essas inovações dão nova tinta ao quadro vivo das festas de laço. Se por um lado elas as legitimam, enriquecem e dinamizam por outro ângulo alimentam a fragmentação do laço em seu sentido original. Aumenta o estranhamento entre freqüentadores orgânicos e os novos públicos interessados nas novidades. A inquietação das pessoas diante do atraso do *show* (em função da entrega de prêmios), alterações no microfone e coleta de dinheiro para ajudar no tratamento médico de

³¹ Os laçadores, não são pessoas modelarmente religiosas, tanto que aos domingos jogam, dançam e bebem ao invés de freqüentarem cultos. Porém, a esfera do sagrado vai se manifestar nesses pequenos atos que misturam conceitos religiosos com valores morais próprios.

³² Confesso que utilizo laços de reciprocidade na falta de outra palavra que nomeie melhor a questão que os laçadores fazem por estarem sempre à disposição uns dos outros, como prova de sua propalada união.

³³ Laçadores e seus familiares não pagam entrada. Esta é cobrada do público que chega após o encerramento do laço.

um laçador, como ocorrido na festa supracitada, dão indícios de uma ‘convivência de tolerâncias mútuas’.

Divulgando um valor arrecadado de 285 reais, José Fernando saúda o desprendimento dos laçadores e demais pessoas para ajudar o jovem hospitalizado. Levantando o chapéu, diz, emocionado e para emocionar: *graças a Deus já conseguimos! É uma prova de que os laçadores...É os laçadores provando união. A cada graças a Deus* diante do resultado alcançado muitos dos presentes também erguiam seus bonés e chapéus num gesto de nenhuma forma estranho aos laçadores locais. A menção ansiosa de que algo se realize num *se Deus quiser* e a de agradecimento pela sua concretização pelo *graças a Deus* são acompanhadas nesse levantar o chapéu/boné segurando-o pela aba.

E mais, o gesto não é feito ordinariamente. O que pode indicar não se tratar de uma ação vulgarizada, e sim expressividade de um sentimento profundo de desejo/reconhecimento da intervenção divina. Sentimento o qual o movimento dá ênfase. Durkheim citado por Ortiz (1991: 75), referindo-se ao nascimento da religião entre povos primitivos, inspira-me estabelecer analogias de suas idéias com o fato presente. Para o autor a religião seria a exacerbação dos sentimentos no momento em que as pessoas se perdem na homogeneidade dos gestos coletivos.

Quando observo o gesto de tirar o chapéu, vejo não só os impulsos emocionais dos laçadores serem exaltados numa evocação à divindade. Enxergo nessas ações, a construção daquilo que Harvey (1993) denomina de “*estrutura de sentimento*”, ou seja, formas sensíveis de percepção e concepção do mundo.

O tipo de religiosidade difusa demonstrada pelas pessoas observadas transcende a moral católica basilar de sua devoção, no meu entender. Como bem lembra Buarque de Holanda (1994: 111) o senso religioso no Brasil, em termos gerais, caracteriza-se por um “*culto que apela para os sentimentos*”. Não longe das palavras

do autor estão as ‘demonstrações de fé’ acima relatadas.³⁴ Queiroz (1976: 73) soma-se a essa análise, recordando haver no catolicismo rural predomínio do culto doméstico ou em pequenos grupos. Sem seguir a prescrições eclesiásticas, essa forma de culto valoriza mais a tradição comunal cuja força ou eficácia simbólica advém da familiaridade dos ritos, introjetados desde a infância.

Essas considerações ainda podem nos remeter à categoria *habitus*, utilizada por Bourdieu (1994: 82) para designar os sistemas de disposições duráveis colocadas pela sociedade, mas incorporadas pelo indivíduo. Sendo o *habitus* esse sistema de disposições ou “*maneiras duráveis de ser ou de fazer que se encarnam nos corpos*” (Bourdieu, 1983: 24), ele é, portanto, modelado em particular pela linguagem corporal (Bourdieu, 1997: 13). Ou seja, sob a forma de preferências sistemáticas, certas ações corporais e representações são oferecidas ao indivíduo como formas preferíveis de ser e sentir-se.

A produção e reprodução dessas maneiras toma, nesse momento, um caráter próximo ao ritual. Pela força simbólica dos movimentos, há uma unificação das pessoas: quando da realização dos gestos significativos para cada grupo social, seus integrantes são contagiados por uma carga afetiva ou energética, reforçando os laços grupais e a força simbólica daquele movimentar-se. Essas disposições corporais reiteram aspectos essenciais na vida desses sujeitos, como seus valores e sentimentos. Desde tais irmanações até o laçar como ponto culminante, o laçador encontra diversos tempos e espaços para resignificar-se.

Mas esses momentos podem, de fato, ser mais que descargas energéticas. Tomando por base Featherstone (1997: 132-133), os ‘rituais’ em questão podem ser vistos como “*as baterias que carregam os laços emocionais entre pessoas e renovam a consciência do sagrado*”. “*Como nossos corpos reagem com facilidade aos hábitos familiares*”, ações como a descrita acima (erguer o chapéu) são fáceis de

³⁴ O autor lembra que em nossa formação social “*o próprio culto religioso se tornou entre nós excessivamente humano e terreno*” (p. 113).

produzir uma vez que as encontramos no cabedal de gestos da memória corporal dos laçadores.

Sempre ritualizadas nos momentos de reconhecimento da sua eficácia, essas comunicações motrizes, esse elo semiótico decifrável entre tais pessoas, sedimentam um pertencimento. Identificadoras, portanto, de sujeitos ‘religados’ num culto espontâneo.

A relação entre jogo e fé, em verdade, não é novidade entre os estudiosos do esporte. Guttmann (1978), por exemplo, vê a indissociabilidade entre esporte e religião sendo rompida definitivamente com o movimento secular de laicização do esporte moderno. Contudo, Cachán Cruz e Fernandez Álvarez (1998), apoiados em Durkheim, afirmam haver um caráter religioso no esporte ainda hoje. Para esses autores, o esporte aparece como uma nova forma de culto. Assim, se, como Guttmann afirma, o esporte moderno não está mais ligado aos rituais religiosos, Cruz e Álvarez utilizam o fato do próprio esporte insurgir como uma “*nova religião*” enquanto contra-argumento ao fim das conotações religiosas imbricadas na prática desportiva.

Outro estudo vem corroborar essa impressão. Courtine (1995: 104) viu nas práticas corporais do “*culturismo*” norte-americano uma ascese do pensamento puritano, uma verdadeira “*conversão corporal*” pautada numa “*sociedade que comunga na religião profana do êxito profissional ou esportivo, o corpo. O corpo do body-builder tonou-se a prova viva, a encarnação terrestre desse êxito*”. Este ideal de corpo significa um dever cristão pois uma reforma do modo de vida estava associada a uma depuração espiritual. Estava ali a própria ética protestante incorporada na disciplina do esforço para se alcançar um invólucro muscular invulnerável.

Portanto, não é de toda descabida a idéia de festa como uma celebração num templo próprio (pista de laço), sacrifícios (bezerros), sacerdotes (laçadores, narrador) e fieis (freqüentadores da festa).³⁵ Todo o ‘ritual’ da festa e do jogo gera situações onde uma ação má desencadeada é considerada como heresia maléfica aos laços de amizade, aos sentimentos do grupo, mesmo que este não passe de uma representação, uma “*comunidade imaginada*”. Mas, em geral, não há transgressão à “*liturgia ritual da festa*” porque a “*paixão ritual do jogo*”, conforme imagina Baudrillard (Op. Cit.), une os jogadores à regra e entre si via um poder de sedução inelutável.

Além de assegurar a exposição de uma ‘religiosidade’, a comunhão do movimento e sua evocação divina é um privilégio masculino dado o uso do chapéu e a intervenção nas ações mais públicas (falas no microfone, lance no leilão e a própria prática do laço) serem eminentemente dos laçadores. Assim, o movimento assegura uma série de afirmações em grupo, reforçando as afinidades entre os sujeitos ali presentes.

Para que essa estabilidade seja mais resistente ao ritmo das mudanças, o elemento da linguagem tem sido fundamental. Em especial na ritualização das tensões (dentro e fora da pista), a *poaia* como forma de comunicação comum à região tem se revelado pertinente. Dentro da pista, adensados por um espírito de competição, os laçadores dissimulam suas divergências pela linguagem da poaia, resguardando ao momento de laçar o “*descontrole controlado*” de suas emoções.

Engana-se, porém, quem pensa ter a poaia resolvido as contradições ou seus usuários serem pessoas falsas, dissimuladas. Conforme Escodine coloca, os laçadores são *uma turma que é honesta até no falar* embora uns possam ser *meio rude* nesta honestidade. Com os sentimentos à mostra, os laçadores criaram formas de subtrair a rudeza de sua comunicação. Como brinca Williams (1989: 337), o campesinato é representado pela “*rude terra, rude luta com a natureza, rudes*

³⁵ Huizinga (1993: 18, 31 e 219) já notava algo de sagrado no jogo, comparando-o a um culto ou ritual.

sentimentos, rude honestidade.” Incomodados, talvez, com as dificuldades trazidas por esse estigma, potencializaram uma astúcia sutil comum ao modo de falar da região. Na verdade, nem dar poaia nem marretar são ações fáceis em nenhum sentido. São competências linguísticas que exigem boas táticas de uso para contornar os desvios individuais a essa fala coletiva: *sempre tem alguém que estoura mais fácil. Então você tem que ficar contornando tudo. Às vezes você vai falar alguma coisa pra agradá, a pessoa revolta. Não sabe qual sua intenção* (João do Janus).

Dentro da pista, há ainda o aspecto de “*contracomunicação*”³⁶ entre laçador e bezerro. Portanto, o cavaleiro se vê mais atento para não ser iludido pelo animal, o que, de certa forma, seria *comer uma poaia* do mesmo. Nas entrevistas, não raras vezes contaram-me situações nas quais foram ludibriados em fintas, escapadas ou ataques dos bovinos.

Enfim, a *poaia* é uma forma de inter-relação adequada, utilizada pelos locais como atenuação dos impulsos pessoais prejudiciais ao bom funcionamento do coletivo. Para ser um laçador ou fiel freqüentador de uma festa do laço, não basta saber laçar. Certas competências culturais são imprescindíveis e saber *dar poaia* é uma delas. De resto, é importante imbricar-se no aspecto solene do laço, dimensão esta tão forte a ponto de transportar os praticantes por um halo quase sacro entre vários momentos da profana festa do laço.

Soma-se a essa forma de comunicar, a competência no “*idioma*” técnico dos laçadores. *Perder no tronco, sentar na areia, tomar casca, jogar corda no chão, zangar na boca* são expressões de um ‘*modus vivendi*’, uma cultura outra, diversa. Esse texto do contexto, avaliza Lins (1997: 77), representa um capital linguístico ou simbólico, “*produção ímpar de um outro às voltas com o significado cristalizado da Diferença*”. Tal “*caráter secreto*” das nomeações (texto) aos fatos do jogo (contexto) confere aos laçadores e espertos uma exclusividade, uma distinção e

³⁶ Parlebas (1981). Contracomunicação motriz seria um estado de oposição entre dois corpos ou equipes, no qual a motricidade de um deve buscar sobrepor-se à do outro.

identificação, tal qual seus gestos e “*hexis corporal*”³⁷, transverbalizados em suas vidas.

Como toda competência envolve um saber fazer e implica num poder, Bourdieu (1994, 1997) ainda lembra do componente político na fala, pois toda linguagem envolve um poder. Com seu capital lingüístico, os laçadores chegaram a um modo discursivo, legitimado na e pela prática social. O simples fato de estar numa festa de laço não implica na ambientação ao mesmo. É necessária a adequação entre os capitais culturais através de uma interação efetiva e afetiva.

Por esta e outras evidências, deve-se pensar sobre o caráter social da festa, recheado por uma dimensão lúdica não circunscrita unicamente ao jogo, facilitado por ações recorrentes entre o grupo, rompendo com a falsa impressão de que a articulação laço-festa-cotidiano é rompida pela autonomia do jogo. Bem diz Baudrillard (Op. Cit: 151): “*entrar no jogo é entrar num sistema ritual de obrigação*”.

Porém, a regra do jogo não é mais forte que a Lei exterior a ponto de transpassá-la e, por isso, mesmo com o jogo tão intenso e próximo, sua regra, a da festa e as normas sociais são cingidas por uma metalinguagem necessária ao equilíbrio dinâmico das forças.

Ocorre que a própria prática do laço é precedida de uma interação da pessoa com o ambiente social. Essa interação é tomada como soma daquilo que todos sabem, já que a realidade é socialmente construída. Quanto mais se sabe dessa realidade, maior a capacidade de intervenção nela.

Ademais, essas ações ao darem um encaminhamento ‘natural’ de como procederem os membros do grupo, concorrem para uma tipificação de papéis no sentido que Berger e Luckmann (1973) lhe dão. Para estes, o eu enquanto identidade subjetiva e objetivamente reconhecível é produzido por processos sociais. As

³⁷ Bourdieu (1994) denomina “*hexis corporal*” a competência motora para desempenhar certo conjunto de atividades laborais, artísticas ou recreativas.

estruturas da vida cotidiana são apresentadas ao indivíduo como prontas, sendo que a participação de cada um no acervo sobre o conhecimento permite a sua localização no grupo e na sociedade.

Mas, o conhecimento relativo à sociabilidade não está engessada. A cultura não consiste numa rigidez institucional e pedaços cognitivos corretamente providos em uma estrutura estável e imóvel. É válida, portanto, a observação dos autores sobre este conhecimento ser “*uma realização no duplo sentido*”: “*de apreender a realidade social objetivada [...] e de produzir continuamente esta realidade*” (p. 59).

Os frutos da festa não são desvinculados no jogo, caso contrário este poderia ser altamente agressivo em sua capacidade de confrontar homens. Não se trata de qualquer interpretação compensatória, onde o lazer atenuaria o espírito emulativo do jogo. Mas, sim, de dizer que o jogo é compreendido dentro das relações mais amplas que os laçadores travam na festa enquanto uma totalidade. Essa totalidade não é perdida no jogo absorvente, caracterizando o laço como uma atividade solidária (ao invés de solitária) com os ganhos simbólicos e afetivos da festa.

Por conta de seu saber próprio, essas comunidades conseguem resolver crises em uma festa.³⁸ Nenhuma festa, portanto, produz apenas o que se vê nas aparências do fenômeno. Quando olhamos para esses jogos rurais, não se enxerga somente a produção de gestos motores. Está-se produzindo uma comunidade.

E que tipo de comunidade seria essa? Se aqui falamos de um homem em busca de percepções sensoriais, de *emoção*, de relações sociais irrigadas pelo “*habitus*” local, a totalidade formada pelos múltiplos frequentadores constitui-se numa comunidade indeterminada, dotada de múltiplas qualidades para manter-se, entre elas um “*idioma*” peculiar.

³⁸ Woortmann, (198... : 39) mostra como nos grupos rurais a festa comunitária possui um sentido de afastar os problemas na suas instâncias material e simbólica.

Decerto, a comunicação local pela poaia é balizada por um cenário comunicativo comum o qual permite a sociabilidade do grupo estudado sustentar-se. A *poaia*, nem boa nem má, traduz apenas os sujeitos que dela se valem. Serve tanto à ordem quanto aos desequilíbrios no interior do *laço do boi* e da festa.

Nas múltiplas faces desse fenômeno localiza-se sua riqueza. Pudera. A *poaia* como código interno de comunicação e “*contracomunicação*” impõe, devido a essas facetas, uma competência sócio-cultural imprescindível ao equilíbrio constante entre os novos elementos que surgem, por vezes contraditoriamente, no seio das transformações da atividade.

Este mesmo jogo, que é alimentado por uma dinâmica social rica e complexa, ocorre em um tempo e espaço próprios e se dá com um corpo experimentado à lide do campo, para não dizer moldado por ela. Para nortear a discussão sobre a estruturação da “*situação motriz*”, ou seja, o ‘*locus*’ de ocorrência da “*ação motriz*” articulado às dimensões temporal e espacial, segue-se a próxima discussão.

Tempo e espaço da situação motriz.

Regra do laço é o seguinte, disse Fernandinho, uma pista de laço o normal dela é 150 metros. 50 metros para o boi embalar, dentro de uma bandeira a outra, dentro de 50 metros, que passa poucos segundos, na velocidade que o boi vem, naqueles 50 metros tem que laçar o boi e passar ele perto do juiz com o laço bem definido.

Certamente esta é uma boa síntese do funcionamento do laço quanto aos seus objetivos enquanto jogo e de como a experiência do jogo está sempre relacionada a um espaço-tempo. A vivência dessa atividade é percebida sempre em função de uma dimensão espacial e outra temporal, ambas integradas. Praticar o laço de boi não é nada mais que experimentar o espaço e o tempo de uma maneira que só essa atividade pode proporcionar. Por outro lado, ela precisa desse espaço para ocorrer (num determinado tempo).

Pensando a respeito da interação dos laçadores com o espaço e, também, com o tempo durante o jogo, pretendo realizar uma discussão, embora embrionária, sobre essa experiência no laço. Para Winkin (1998: 134), é trabalhando na dimensão temporal dos lugares onde se pesquisa que torna-se possível perceber o quanto um lugar espacialmente definido é sempre um lugar temporalmente definido “*e que essas duas dimensões estão inextricavelmente misturadas*”.

Assim, existe a pista de laço da manhã, do meio dia, da tarde e da noite. Em complemento, como lembra Harvey (1993: 69), a partir do espaço é possível realizar uma gama de possíveis sensações e práticas sociais. Se a ocupação do espaço pode não ser racional, porém ela nunca é destituída de intencionalidade.

A respeito do tempo, Gebara o entende como uma “*dimensão fundamental que articula nossos sistemas físicos, sociais e biológicos*”. As atividades motrizes estabelecem com o tempo relações, no sentido de se “*caracterizarem, tanto pela sua natureza específica, traduzida nas diferentes formas de atividades físicas nomeadas*”, quanto em suas relações com o ensino das técnicas corporais num processo educacional mais amplo (Gebara, 1994: 175). Sendo a temporalidade, sobretudo, uma propriedade intrínseca à vivência.

Desta forma, “*todo indivíduo tem consciência do fluxo interior do tempo, que por sua vez se funda nos rítmicos fisiológicos do organismo, embora não se identifique com estes*” (Berger e Luckmann, 1973: 44). Por esse processo, o ser humano interioriza o saber do tempo orgânico (ciclos circadianos, relógio biológico, bioritmo) para, posteriormente, buscar transcende-lo no jogo. Ocorre que o organismo terá de responder corretamente ao espaço entre uma baliza e outra num determinado tempo, como veremos adiante. As superações (contínuas) do corpo aos seus próprios limites espaciais e temporais é um ponto basilar da prática do laço.

Em acréscimo, para Parlebas (1988: 13), a relação dos praticantes com o meio físico é um dos critérios evidentes para se conferir a lógica interna da atividade.³⁹ A relação com o espaço é capital para as formas de interação na situação motriz. A informação do ambiente exerce uma influência determinante sobre as condutas motrizes dos atores e sobre as particularidades das aprendizagens motoras correspondentes.

Parlebas (Idem: 26) ainda lembra que o espaço vai exercer funções diferenciadas de acordo com a intencionalidade da prática motora. Nos jogos coletivos com bola, por exemplo, o espaço é utilizado para se esquivar do adversário e fazer circular a bola pelos intervalos com o fim de alcançar um objetivo; enquanto nos duelos se desloca no espaço como possibilidade de impulso, que serve para golpear fortemente um objeto humano. Portanto, a interação espacial bem como a prática de certos jogos modificam a relação entre os jogadores. O sistema de interação próprio de cada tarefa ludomotriz pode provocar encontros diferenciados e contatos inopinados (Idem: 36).

Quanto à tal relação velocidade/amplitude do movimento/espaço, recorro à discussão relativa à diferenças entre o laço do Itabapoana e o laço gaúcho, na qual relacionei o tipo de laçada curta e rápida à conformação-físico-geográfica da região. Sendo as várzeas do Vale estreitas e curtas, os laçadores não possuíam espaço para realizar grandes armadas. Como solução à necessidade de aproveitar os curtos espaços planos disponíveis, eles tornaram suas armadas mais curtas e rápidas.

Logicamente, o laçador usa do cavalo como forma de ‘encurtar’ o tempo de deslocamento (um dos motivos de se possuir um cavalo que não toma *casca*) e do laço para ‘encurtar’ o espaço entre corpos (a habilidade motriz específica defini-se no âmbito da capacidade muscular do laçador que usa da corda, enquanto instrumento, como extensão dos braços). Para Milton Santos, “*o espaço reúne a*

³⁹ Embora não dê a mesma importância ao fator tempo para o entendimento das práticas motoras. Conforme Gebara (Op. Cit.) o tempo no controle da ação motriz do praticante é essencial para o entendimento da natureza das práticas esportivas e sua diferenciação (profissionais e amadores).

materialidade e a vida que o anima.” Quando uma pessoa realiza uma ação na materialidade ele realiza um processo dotado de propósito. Mudando alguma coisa, muda a si mesmo (Santos, 1997: 51, 64).

Como diz o autor (Idem: 65), *“a escolha do homem comum, em muitas das ações que empreende é limitada. Frequentemente, o ator é apenas o veículo da ação, e não o seu verdadeiro motor. Mas é sempre por sua corporeidade que o homem participa do processo de ação.”* As atividades humanas são limitadas e limitam os recursos naturais. Por isso *“a corporeidade do homem é um instrumento da ação”*. Corporeidade que não deixa de interagir no espaço e com os outros corpos nos quais a ação é sempre relacional.

Logo, enquanto no Rio Grande do Sul a armada de 7 a 8 metros é possível naquelas planícies intermináveis, a região do Vale do Itabapoana é irregular, com várzeas muito estreitas em decorrência do rio desenvolver seu alto curso em vale apertado. O homem, embora construa uma outra natureza, mantém uma forte relação de suas técnicas com a ambiente físico. Desta forma o ‘laço do Itabapoana’ teve de ser menor para interagir de acordo com o ambiente.

Doralécio Soares desenvolve raciocínio semelhante quando estudou os laçadores de Tijuca, zona litorânea de Santa Catarina onde os campos são também curtos e limitados. Segundo o mesmo, *“com estilo próprio, por não possuírem espaço onde possam bolear o laço para grandes armadas, os laçadores dos piquetes tijuquenses, com armadas curtas e rápidas, conseguem dominar o gado com rapidez impressionante”* (Soares, 1978: 92).

Em acréscimo, como acredita um laçador: *nós laçamos com o laço pequeno porque os gaúcho laça com laço de 2 metros de rodo. Mas o gado deles corre pouco. Que o nosso gado corre muito* (Walter). Para gado veloz, laçada rápida e curta senão o animal foge, como acredita o mesmo laçador.

Um curto espaço reservado à captura do animal dentro da pista é representativo dessa noção de compressão espaço-tempo idealizada no jogo. Conforme Moacir, para laçar dentro dos 90 a 150 metros dentro da baliza, é necessário estar com um animal preparado para esse tipo de intervenção. Para ele, o ponto nevrálgico da sincronização situa-se no reduzido espaço para se tomar a decisão correta.

Esse espaço está objetivamente circunscrito: *se o boi passou um centímetro dos 20 metros você pode laçar o boi, mas não vale mais. É tudo muito bem controlado.* Zenildo acrescenta serem decorridos, em geral, oitos segundos entre o momento de mandar soltar um boi, *rosetá no cavalo, dominá no cavalo, vendo a corda, vigiando o boi* até se chegar no intervalo entre uma bandeira e outra. *São 40 metros onde se deve lançar a corda. Se você não jogá, perde o laço.*

Outro aspecto essencial da vivência é a relação que os praticantes fazem da velocidade do gado com o sucesso da laçada. Para os laçadores mais experientes, o boi deve correr mais pois, tendo menos tempo para ‘pensar’, este coopera com a laçada. A idéia passada por Walter transmite essa sensação de necessidade de sincronização entre os fluxos: *porque o boi correndo muito, a gente joga a corda ele mesmo acocha. Se você jogou certim ele pucha a corda e acocha. Para ele no curral boi correndo menos é melhor, mas na pista quanto mais corre melhor.*

Interessante aqui é a combinação paradoxal entre velocidade alta e o reduzido espaço ser a fórmula encontrada para um laço *muito mais fácil, um laço mais bonito.* Paradoxal pois a redução da velocidade do bovino atenuaria a metragem abreviada, mas isto não é desejável para o bom desempenho.

Certamente, experimenta-se uma intensificação dos sentidos, restando ao laçador adaptar-se a um tempo de ajuste relativamente curto com os elementos de que dispõe: antecipação motriz e velocidade de reação, e possuir bons equipamentos e montaria eficiente.

Outro aspecto importante na fala anterior é a diferenciação estabelecida entre laçar no campo e na pista. Para uns laçadores, *no campo seria mais fácil porque no campo não tem espaço. Porque você não vai laçar pra fazer ponto, vai laçar pra pegá o boi* (Nandi). Por outro lado, há os que dizem ser a pista mais interessante pois, mesmo ocorrendo imprevistos, o espaço é estandardizado enquanto *na fazenda boi fica fazendo guiné*⁴⁰. *Ai não dá certo não. Tem que ser na pista* (Silvana). O importante, no caso, é o fato de que todos concordam sobre a existência de diferenças entre laçar na pista e laçar no trabalho. Em suma, *na pista é outra coisa*. E essa diferença de espaço e de tempo vai redefinir a sensação do laçar.

Mesmo considerando que para ser laçador da pista melhor seria se a pessoa já fosse laçador da lide, os entrevistados apontam, por vezes, a necessidade de uma adaptação para a passagem de um laço ao outro. Conforme Moacir (Pelé), o laço da pista ocorre dentro de um tempo próprio e para saber organizar suas ações dentro desse tempo, precisa-se de um processo de adaptação que compreende não só o homem como seu cavalo. Este, mesmo sendo trabalhador rural, necessitou da intervenção ‘pedagógica’ de um amigo laçador para aprender *o tempo para botar a corda em cima de um boi*. Sem a noção da ordem temporal, é impossível sincronizar a ação do equino às necessidades do cavaleiro.

Em função dessa sinergia entre cavalo e laçador busca-se antecipar o tempo do bezerro fazendo com que ele corra e se localize em função das necessidades de ambos. Como já posto, a abordagem do cavaleiro em relação ao boi é lateral, sem posicionar-se muito atrás do boi para não *levar a casca*. O laçador possui tempo próprio, cronometrado pelo ritmo com que *tara* a corda. Este movimento rítmico de imprimir velocidade à corda, acompanha a direção e velocidade tomadas pelo novilho.

⁴⁰ Ou seja, realiza deslocamento irregular, zigzague. Neste caso, o bezerro estaria dando uma *poaia* em seus perseguidores, fazendo-os interpretar erroneamente suas ações.

O laço pra ser um laço mais facilitado pra você, o boi tem que sair do curral pensando só em corrê. Então, quando o boi sai do curral preocupado em não corrê, ele fica ameaçando. Então o cavalo tã atrás dele, ele não vai, não decide. Então ele distara a corda. Aí você levanta a corda pra rodá... o boi diminui [a velocidade] aí diminui também o cavalo, diminuindo o boi e o cavalo diminuindo muito dá aquele impacto no corpo e a corda distara... Distará a corda é a corda não rodá. Não fazer a volta toda na mesma velocidade. [...] Porque você antes de jogá a corda tem que tará a corda primeiro. Porque a mesma direção do boi, tem que ser a direção da corda. Se o boi está correndo à sua esquerda, aí você tá com a corda tarada pra jogá do lado esquerdo (João do Janus).

Ou seja, não existe uma velocidade e um uso do espaço ‘a priori’ porque a eficácia ideal sobre tempo/espaço dependerá da habilidade do laçador antecipar – e até mesmo manipular– os deslocamentos do bezerro. Afora isso, o ritmo do boi interfere no ritmo dos movimentos de seu perseguidor. Inegavelmente, a temporalidade vivida dentro do espaço da pista pelo trino cavalo-homem-boi é relacional. Um interfere no desenvolvimento do outro. E o mais importante: o tempo de execução do movimento é um tempo natural, pressupõe essa interação. O bovino pode deslocar-se em 7 segundos de uma bandeira a outra ou escolher fintar o laçador diversas vezes, aumentando o tempo/deslocamento da disputa cavalo/homem x bezerro.

Para suportar a velocidade imprimida a esta prova, na qual podem ocorrer centenas de combinações de comportamento boi-cavalo-laçador, a pessoa deve possuir uma forte determinação e leitura das táticas possíveis. Deve-se buscar o controle em meio ao caos existente ou, ao menos, iminente. Esse controle ocorre em função do tempo e espaço do jogo. São eles que determinam o jogo, suas dificuldades e possibilidades. No caso do laço, trabalha-se com um alvo (chifres ou orelhas) em constante movimento e relativamente pequeno.

Nessa ação, o cavaleiro e o cavalo estão *100% impedidos* enquanto o boi encontra-se *100% livre*. É ele quem define, principalmente com laçadores não *mestres*, a interação com o ambiente e com que tempo ela se dá. *Bois corredeiros, bois veiacos, gado fraco, gado pesado*: de acordo com o bovino, o laçador experimenta interações espaço-temporais diferenciadas. Em acréscimo, o próprio tempo, agora no sentido histórico, é peculiar a essas comunidades.

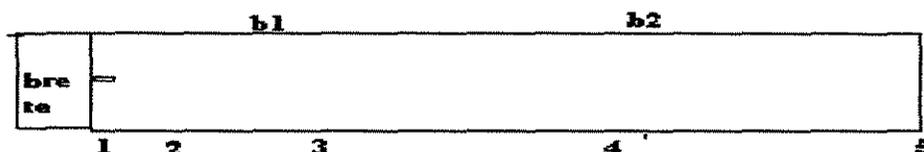
O espaço organizado da pista revela um anseio por reduzir as incertezas do laço das fazendas e submeter-se a outro ambiente imprevisível: recriar a capoeira de tempos passados para os mais velhos ou dominar os ‘caos’, pelo menos, dialogar com ele. Aliás, o significado histórico para a origem ontológica do laço deve-se à característica de pegar o animal em um espaço mínimo e selvagem:

Os campistas que inventaram isso. Porque antigamente existia muita mata, né? Hoje em dia não tem mata. Já desmataram tudo, mas antigamente tinha muita mata. Então eles classificavam esse laço como o pulo do boi no arrastão. Porque na mata tinha aquele arrastão: aquela estrada que eles faziam para tirar madeira. O gado entrava no meio da mata e sumia. Aí ficava meio selvagem. Para você pegar um boi tinha que botar cachorro. Aí o cachorro vinha acuando. Na hora que o bicho pulava de uma moita para outra você tinha que laçar (Walter).

Desta forma, a pista de laço é a reconstrução desse ambiente no qual o vaqueiro dispunha de um pequeno espaço entre uma capoeira e outra para laçar o gado bravo. As balizas da pista marcam esse interstício: *então é a bandeira vermelha. Acabaram as matas. Eles fizeram a mata na pista de laço. Antes da baliza é mato, depois da baliza é mato: você não pode laçar mais. O meio é o arrastão. Passou da bandeira vermelha é como se o boi conseguisse passar de uma moita para outra sem ser laçado.*⁴¹

⁴¹ Ainda hoje eles existem e os peões tem de buscá-los no meio da capoeira, segundo Maxim que, como comprador de gado, captura esses animais refugiados no resto das matas.

Desta forma, a pista— que representa o hiato entre uma mata e outra— reconstrói, ou melhor dizendo, representa o espaço de luta entre homem e natureza, hoje apresentada por espaço retangular onde se desenvolve o jogo, conforme ilustra o desenho abaixo.



Tendo como limitador as bandeiras, o laçador executa o movimento restrito em função de onde pode e onde já não pode laçar. Cada bandeira delimita a área sem mata: a primeira bandeira (branca ou verde, b1) indica que a partir dela já se pode laçar, enquanto a segunda (vermelha, b2) indica o local por onde o bovino já deverá passar com o laço definido. Os movimentos do jogador vão se desenvolvendo em função da existência desse espaço. Poderia, didaticamente, mesmo dizer que teríamos a primeira fase, onde o laçador desenvolve a velocidade do cavalo posicionando-se favoravelmente em relação ao boi (dos pontos 1 a 2), depois vai *tarando* a corda (2 a 3), continuando a girar a corda, este já a direciona para efetuar a laçada e defini-la (3 a 4), *acochada* e definida a corda o laçador vai apartar o laço do corpo do animal e enrolar a corda (4 a 5), retirando-se pela lateral da pista.

Parlebas (1988: 14), considerando dois pólos, coloca as práticas esportivas entre ambientes condicionados (standardizados) onde o movimento tende para um automatismo e pouca interação com o meio e os lugares “*selvagens*” que mantém o praticante em constante diálogo com o espaço para perceber indícios e adivinhar obstáculos de antemão. Este segundo meio solicita uma grande competência de informação por parte do indivíduo em ação.

Em relação ao laço, tem-se na atualidade a pista (estandardizado) como uma representação dos espaços entre as matas (pólo selvagem). Interessante, quando notamos o significado da pista e das balizas enquanto espaços (domesticados) de ‘ritualização’ de um ambiente natural no qual os ‘laçadores primitivos’ perseguiram o gado selvagem. Como diz Caillois (1994: 51), o jogo é uma tentativa organizar o ambiente. Ele cria um tempo ideal dentro de um espaço ótimo no qual a totalidade é recriada. De certa forma, não só a totalidade do cotidiano mas um passado dotado de sentido para os sujeitos podem ser recriados na pista.

A partir de reflexões de Serrano Sánchez e Navarro Adelantado (1995: 16), vale ainda considerar a relação do jogo esportivo e do espaço de sua ocorrência quanto ao equilíbrio entrópico⁴² dessa interação. Como sugerem os autores, os jogos em geral estão mais para sistemas abertos pois busca-se níveis maiores de organização e de ordem. Quanto melhor for a leitura do meio ambiente, maiores as condições de superar a “*entropia positiva*” do jogo.

No nosso caso, seriam motivos de desordem o desgaste físico, o descontrole emocional e a “*contracomunicação*” do animal na forma de fintas, fugas e ataques. A “*entropia negativa*” entraria para decodificar os elementos caóticos do jogo, já em parte dirimidos pela estandardização do espaço. Autocontrole, utilização de cavalos treinados e acessórios adequados são, no caso, artifícios utilizados para controle da situação.

Mas formas de relação do laçador com o espaço não só pautam-se pelos aspectos de adequação da amplitude da conduta motriz ao espaço geográfico e da interação com o equino como forma de vencer a velocidade do bezerro, relevadas sempre pelas falas dos sujeitos-objeto da pesquisa. Descortina-se, o aspecto simbólico do espaço. A memória dos laçadores efetiva-se no espaço/tempo de laçar através de uma motricidade particular. Ortiz (1991: 189) evoca, por sinal, o aspecto

⁴² Considera-se a entropia como uma propriedade dos sistemas e que reflete sua distribuição e tendência à desordem. Uma entropia máxima corresponde à distribuição mais provável e à máxima desordem (Serrano Sánchez e Navarro Adelantado, 1995: 29).

do espaço enquanto manifestação da tradição de determinado grupo. A pista do laço, com as balizas representando as matas, é, fazendo uso de uma expressão do autor, um símbolo que apreende o fluir do tempo.

Seguindo o presente raciocínio, é possível pensar o espaço da prática do laço enquanto “*tempo cristalizado*”. Para evocar o tempo em que os peões embrenhavam-se nas matas em busca de bois fugidos, os laçadores construíram uma pista e delimitaram por bandeiras a área que representa o limitado espaço de intervenção humana diante da natureza. Essa representação da eterna missão do homem em dominar a índole do gado em meio às suas fugas para as matas é repetida todas as semanas por diversos laçadores. Ao estarem todos juntos, sabem que não estão sozinhos nessa luta.

Esse tipo de sentimento compartilhado em um “*contexto interlocutivo comum*”, durante um tempo em que se está junto, remete-nos novamente à proposição de Maffesoli (1996) a respeito de uma ética da estética. Existe um prazer estético que dota certos espaços de alta importância dentro da memória coletiva de uma comunidade particular. Enfim, “*trata-se de lugares onde é possível reconhecer-se a si próprio, ao se identificar-se com os outros*” (p. 273). Podem ser “*pontos altos*” emblemáticos ou cotidianos, mas nos relacionamos com eles de maneira intensa.

Cada grupo possui uma forma de representar o espaço, existindo, de fato, uma geografia imaginária iniciada pela construção simbólica do ambiente físico dado. De acordo com o próprio autor, o espaço é tempo que se cristaliza e tal cristalização é causa e efeito de certo grupo. A partir de um lugar o grupo vai se constituir e realizar uma troca de afetos e de emoções comuns. O espaço físico torna-se por esse envolvimento, um espaço vivido. Maffesoli (1996: 260) vai mesmo dizer que o espaço só tem sentido se pode ser vivido com outros, de perto. No “*localismo*”, o tátil é apropriado como forma de relação. Por isso, o estar junto vai implicar uma harmonia feita de amores e ódios, conforme pode-se ver nas relações entre os

laçadores, mas que experimentada “*por todos e por cada um*”, aproxima a ética da estética.

Tomando cuidado para não fugir à linha de raciocínio de Maffesoli, penso que erigir as pistas de laço enquanto “*pontos altos*” da sociabilidade do grupo estudado é justificável não só porque as pistas são locais de experiência coletiva, como também ele condensa esse mundo partilhado, remetendo o grupo à ação habitual toda vez que este estiver presente no espaço.

Neste sentido, a pista é um tempo cristalizado pois sua natureza infere diretamente na memória coletiva dos laçadores. “*O ‘próprio’ é a vitória do lugar sobre o tempo*”, reforça Certeau (1994: 47). Noção lembrada, por exemplo, na esquematização do ambiente das matas o qual o espaço da pista faz celebrar.

Noutro aspecto, o território dos laçadores deve ser entendido além dos 100 a 150 metros de uma pista. O espaço da relação invade outros pontos e os traçados entre estes pontos de vida social. O mesmo ocorre com o tempo que não pode ser compreendido pelos seus 7-12 segundos de correria atrás do animal. Esse momento é marcante e é perpetuado de emoção intensa, envolve na lembrança o “*prazer dos sentidos*” remetendo a situações já experimentadas na sua vida. Por isso, como lembra o autor, este tempo e este espaço revelam uma visão de mundo, um modo de ser.

O impacto do aspecto tempo e atitude também, e principalmente, na ótica do tátil, faz sentir-se no corpo. A função do êxtase corporal faz da experiência de proximidade com os outros um laço que, como assevera Maffesoli, une os homens entre si e, por outro lado, os homens e a natureza. Afinal neste contexto em particular o grupo pode experimentar um forte sentimento de si mesmo, garantindo sua continuidade social.

Por outro lado, o espaço da pista ao regular a participação de certas ações motrizes em função dos marcadores de onde é permitido laçar o animal, exerce sobre o corpo uma intensificação espaço-temporal. Ou seja, em um espaço precisamente restrito, a pessoa tem de desenvolver a ação crucial durante um tempo variável com a velocidade do bezerro e a uma distância dependente da performance eqüina. A quantidade considerável de laçadas malogradas em função dessa relação espaço/tempo⁴³ estimula a reflexão das táticas ordinárias em busca do ajustamento das potencialidades do corpo perante os fatores que limitam sua ação.

Levando como desafio, a compreensão de como o corpo transcende os próprios limites e os colocados pela natureza da qual se aproxima, parto para analisar o espetáculo corporal encenado no palco social e físico já devidamente apresentado neste capítulo. Portanto, se a corporeidade, enquanto presença no mundo, é pensada relacionada aos aspectos tempo e espaço da situação motriz, também podemos pensá-la a partir da própria representação que os laçadores tem dela e das observações de campo sobre o corpo laçador e suas ações e interações.

⁴³ Em média 40% das laçadas são pontuadas com zero. Percentual contabilizado a partir de sùmulas coletadas em uma festa do laço, envolvendo o escore de 117 laçadores.

CAPÍTULO III

OS MOVIMENTOS CORPORAIS NO JOGO DO LAÇO

Movimentos expressivos no jogo

Toda lógica de um jogo, coloca Parlebas (1981; 1988), e de uma cultura, expande Mauss (1974), passa por uma lógica corporal. Por ser a questão do corpo um campo de investigação fronteiroço (ciências naturais e ciências sociais), ocorre sempre uma dificuldade inicial em promover um debate que concilie essas duas perspectivas. Vejo que o corpo não é somente a unidade biológica formada pelas suas partes constituintes (tronco, cabeça, vísceras e membros). Neste sentido, compreendo que o corpo não se reduz à mera existência biológica, mas é, numa perspectiva dialética, produto e produtor da cultura.

Para Leticia Reis (1993), se o corpo é uma construção social historicamente situada, não podemos lhe dar uma definição genérica e atemporal. O corpo humano deve ser entendido dentro da teia de relações às quais está aderido. Mesmo porque ele é *“moldado por uma pedagogia, em geral, implícita”*. Como possui uma lógica de sentido, constitui-se, enquanto linguagem, num *“sistema simbólico (sistema de significantes) que opera correspondências entre significantes e significados”*. Em vista disso, a autora considera que *“o esquema corporal de um grupo social é depositário de sua visão social do mundo”*. Portanto, *“a investigação desse sistema corporal nos remeteria, necessariamente, à memória motora (sempre coletiva), presente nos gestos e nos movimentos corporais dos membros daquele grupo social”* (Reis, 1993: 215).

Pensar o movimentar-se na cultura, segundo Bracht (1996: 24), é entender o movimentar-se *“como uma forma de comunicação com o mundo que é constituinte e construtora de cultura, mas também possibilitada por ela.”* Esse movimento pensado somente no *“plano biológico ou do psicológico”* perde *“o caráter histórico e com isto sua marca social. Ora, o que qualifica o movimento humano enquanto*

humano é o sentido/significado de mover-se". Para o autor sentido e significado se colocam no plano da cultura uma vez que são mediados simbolicamente.

Bruhns (1997: 87) lembra que *"a experiência corporal é a mais direta e imediata, sendo o corpo o primeiro referencial do homem no mundo."* Para ela a interação do eu enquanto corpo no mundo nos remete à noção de corporeidade, entendida como presença no mundo, sendo o movimento humano a expressão dessa corporeidade.

Corporeidade é entendida como forma de se vivenciar ou experimentar a realidade (o mundo físico ou material), relacionando-se a outras experiências ou modos de ser. Nessa perspectiva, *"a idéia de corporeidade implica uma vinculação, não só com outros corpos, mas também com o mundo"*, sendo o corpo encarado como nosso meio de comunicação com o mundo, no horizonte de nossas experiências (Santin, 1994: 97).

Por serem os movimentos corporais compartilhados pelo grupo estudado, bastam alguns gestos para que os laçadores se reconheçam entre si: *se ele abanar a corda perto de mim, eu sei se ele laça. Principalmente, se ele tiver muntado num cavalo, diz João do Janus. Portanto, os laçadores carregam uma disposição corporal característica, ou seja, as técnicas corporais socialmente compartilhadas. Através desses movimentos expressivos, eles conseguem identificar-se; como complementa Nandi à beira de uma pista de laço: a gente que tá acostumado a laçá, quando o camarada sabe laçá, só o jeito dele abaná a corda. Ele pode até errá que a gente sabe se ele sabe laçá ou não. Só manda ele abaná a corda que a gente já sabe.* Logo, mesmo que a ação motriz de laçar não consiga cumprir sua finalidade objetiva, ela já serviu à apreciação subjetiva, qual seja situar o *status* do executante perante os demais.

Nesta perspectiva do corpo mediando uma interação simbólica, Ferreira (1995: 90) adjunta que *"o comportamento humano envolve não somente uma resposta direta às atividades, mas também uma resposta às intenções dos outros. Dessa*

forma, quando os gestos de um ser humano adquirem sentido comum, ele passa a compartilhar significados com seu semelhante.” Considerando, sobremaneira, que a própria leitura das sensações é uma construção social e histórica.

Winkin (1998: 72), valendo-se da kinésica de Ray Birdwhistell, ressalta que o corpo é lido na cultura. O próprio mudar de língua pelo sujeito leva-o instantaneamente a alterar os gestos que acompanham as palavras. Como duas disposições corporais podem possuir significados diferentes, é preciso que o pesquisador considere o comportamento interacional. Todo gesto engendra comunicação. A forma como os sujeitos se aproximam e permitem os contatos corporais muda de acordo com a cultura, bem como o significado atribuído a cada disposição corporal.

O autor conclui que o corpo não pode ser entendido como um semáforo, onde se atribui uma significação universal a cada gesto pois *“cada cultura e, dentro dela, cada contexto interacional utiliza o substrato fisiológico para elaborar uma significação socialmente aceitável”* (Idem: 74).

Um exemplo notável, embora caricato, encontrado nas festas de peão, é a adesão ao gesto de ficar com os dedos (polegares) no bolso da calça, tanto no momento de dançar, aos sapateados, as músicas *country* americanas quanto como postura ou posse. Essa disposição serve, em geral, como uma afirmação da ‘identidade *country*’ compartilhada pelo sujeitos com seus pares. Tomo emprestada aqui a conclusão de Mauss (1974). Para ele essas técnicas do corpo, mesmo não possuindo qualquer eficiência material, contém uma eficácia simbólica que lhes justifica. Entende que o homem vive o mundo de acordo com um esquema de significados criado por si próprio. Portanto, também entendemos que as culturas humanas não se formulam tão somente em função de um interesse utilitário mas, complementarmente, guiam-se por uma ordem de significados, ou uma razão simbólica.

Rodrigues (1979) ratifica esse pensamento. Para o mesmo, o corpo humano carrega inscritas em si as regras, normas e valores da sociedade na qual está inserido. Mas ao ser forjado pela cultura, ele também a transforma. Portanto, em termos de análise simbólica do corpo, podemos reduzi-lo à mera consequência da ação da cultura, estigmatizando-o e destituindo-lhe de toda a sua historicidade ou entendendo-lo, a partir de sua especificidade, como produto e produtor de cultura. O corpo humano não pode ser lido independente de suas relações. O corpo compreendido isoladamente da sociedade e da natureza é um corpo abstrato, distante da realidade concreta em que ele se faz, distante, enfim, de suas circunstâncias. “*A sociedade codifica o corpo e as codificações do corpo codificam a sociedade*”, conclui o autor (Idem: 137).

De fato, a representação que os laçadores fazem de seu corpo biológico é balizada por diversos elementos situados no plano da cultura. Da mesma forma que não é possível ler o corpo orgânico isolado do corpo representado, é infundado entender a comunicação desse corpo isolada das outras formas de linguagem. Para Yves Winkin (Op. Cit.: 76) a linguagem corporal separada do restante das outras linguagens perde a força de interpretação da interação social do indivíduo.

Logo, “*gestualidade e linguagem integram-se num sistema constituído por uma multiplicidade de modos de comunicação, como o tato, o olfato, o espaço e o tempo.*” Embora se saiba que “*o modo verbal carrega o mais das vezes a informação intencional explícita, outros modos garantem funções também necessárias ao bom desenvolvimento da interação*” (Idem: 78).

Quando vai laçar, cada laçador demonstra condutas motoras próprias. Por este motivo, quando descrevo os ações e as táticas motrizes, refiro-me àquelas que são compartilhadas, senão pelo totalidade, por boa parte dos laçadores. Advirto para o fato de ter me pautado na observação dos laçadores mais velhos (entre 35 e 60 anos), tanto por estes constituírem maioria entre o grupo quanto pelo fato de já possuírem uma regularidade no executar o movimento, enquanto os laçadores menos

experientes ainda não possuem uma estabilização de sua motricidade. Esta questão é bastante notada pelos laçadores. Um deles, explicando sobre a técnica certa de laçar vai dizer que na Praça João Pessoa⁴⁴ se encontra *gente mais perfeita* dentro da técnica, existindo cerca de cinco laçadores do Vale com o estilo parecido. A partir da conduta motora de cada laçador, este vai comentando: *vê o filho do Zenildo, joga relaxado, mas laça bem. O Paulo Quelhes, laça cada vez com uma posição.*

O próprio fato de existir entre os laçadores formas simbólicas de constrangimento a performances desastradas, sugere o quanto o padrão estético do laçar torna-se fundante na leitura feita pelos mesmos acerca dos movimentos corporais no jogo. Estas recriminações ocorrem de maneira lúdica, ao melhor estilo da *poaia* no seu sentido mais amplo, para não caracterizarem-se enquanto afrontas ou ofensas e se remetem ao plano da competência cultural do laçador, seja pelo fato dele não saber laçar ou de ter *desaprendido*: *o aspecto da gozação é quando o sujeito sai pra laçar o boi e o cavalo às vezes abre, o cavalo abandona o boi, o cara tá puxando a rédea o cavalo tá saindo pro lado, aí a gente fala desaprendeu. Falá às vezes até pra gozá os companheiro...* (Fernandinho).

As admoestações satíricas também poderão vir caso o animal de sela *leve casca* do boi, ou seja, não o alcance. Para evitar isso *o cavalo tem que tá muito bom pra laçar, senão você fica pra trás, você toma poeira. Aí que é o pior: você ficá pra trás e o boi lá na frente, a galera tudo vendo.* [risos] *Fica com vergonha. A vergonha que eu tenho é essa* (Silvana).

Pelas falas, não só se *goza os companheiro* com esses comentários após a performance mal sucedida como, por trás do tom de escárnio, está a reprovação da displicência do colega em perder um laço fácil ou estar com um animal que não suporta a carga do esporte; enfim, de não agir corretamente dentro da lógica do laço. Indiretamente também há uma exortação ao acerto porque o laçador ou laçadora não

⁴⁴ “Ponto alto emblemático” dos laçadores por indicar a localidade onde o laço teve sua gênese histórica e, portanto, indica um berço ao qual se pode recorrer na evocação da ‘pureza’ da prática.

pretenderão ser novamente alvo das chacotas, corrigindo sua ineficiência. Embora imbricados num jogo competitivo, preferem *um lação bonito* que assistir alguém errar o laço e fazer *zerin, zerin. Laçou a ponta do capim*. Claro que não posso ser ingênuo e acreditar na inexistência de uma sutileza de agressões simbólicas por essa brincadeira, já que pode se configurar em uma possibilidade de violência verbal. Entretanto, a lógica dominante parece ser mesmo a da equivalência da técnica de laçar como epicentro da identidade coletiva e da manutenção da mesma através de uma memória corporal comum.

Deste modo, acredito que a técnica corporal do laço é um dos planos essenciais para a compreensão de como o laçar comunica uma estética e uma ética inerente ao modo de produção pastoril local. Concordo com Bourdieu (1994: 120) sobre a disposição estética se enraizar nas condições de vida específicas, denotando o estilo de vida. E é na relação com o próprio corpo, “*enquanto dimensão privilegiada do habitus*”, que essas condições particulares mais se evidenciam (Bourdieu, 1983: 151). Nesse sentido, o acompanhamento de sua dinâmica motora se faz importante para que possamos, posteriormente, entender quais valores são encarnados durante a prática do laço.

Vejamos como acontece o primeiro ponto importante na dinâmica interna do jogo, qual seja, a saída do bezerro no brete. O laçador aguarda o animal, segurando as rédeas e a corda em uma mão e o laço (a armada) noutra, com os braços estendidos para cima de modo que a corda não seja pisada pelo cavalo, garantindo a eficiência do movimento e a segurança do laçador.

Eu dobro a corda e prendo no dedo aqui e a rodilha segurando aqui com a rédea [mãos firmes na demonstração]. E na hora que mando soltar o boi, que o cavalo começou a correr, solto isso aqui e começo a rodar. Começo a rodar e lá na frente jogo. Não corre os risco de embarçar; não corre o risco de nada (Walter).

No brete, o laçador aguarda o bezerro com o dedo indicador estendido na mão em formato similar à figa. Simultaneamente à saída do animal, o braço já está estendido ou levemente flexionado atrás da linha do corpo ou posta lateralmente, próximo ao meio corporal. Saindo da posição do braço lateralmente estendido para fora evitando o enroscar da corda com o cavalo, a pessoa realiza em média dois giros laterais mais amplos, cortando sagitalmente o corpo, de modo a dar ritmo ao movimento de girar a corda (vencer a inércia), o que significa começar a *tarar* a corda. Quase não se esporeia o animal a não ser na iminência de *tomar a casca*.

Durante a prova, é função do animal acompanhar o bezerro, posicionando-se ao seu lado (preferencialmente ao lado da mão que laça) e ligeiramente atrás dele. A laçada em si envolve *abanar* e *tarar* a corda, encostar no bezerro e soltar o laço sobre o mesmo. Mesmo existindo variações individuais, pode-se conceber a técnica dessa etapa decisiva do laço segundo Nandi a descreve: primeiramente abre-se a corda, dando espaço à argola (aproximadamente 1,5 metro) para que a corda não enrole. Em uma mão se segura as rédeas do cavalo mais uma ou duas *pernas* de corda do laço, enquanto na mão dominante fica-se girando o laço e as pernas esporeiam o cavalo. No momento de soltar o laço, de acordo com a distância do boi, é liberada *uma perna ou duas da roda* tendo como efeito o laço abrir-se *tipo uma tarrafa*.

A corda acompanha o movimento da escápula, aliás cuja musculatura adjacente estabiliza posição e movimento do membro. O movimento de antebraço descreve um cone inclinado lateralmente à frente, sendo executado com mais velocidade na fase ascendente da corda. Gira-se a corda com as mãos sobre a cabeça ou posicionadas lateralmente a esta, de modo ao antebraço estar em flexão nunca inferior a 45° sobre o braço. O giro de punho ocorre de modo que a palma da mão esteja sempre virada para frente. Ao lançar a corda, após um número variável entre 04 e 10 *abanadas* (giros), há extensão total plena de braço, mão e dedos (estes apontam na direção que se lançou a corda). O próprio animal em velocidade encarrega-se de *acochar* o laço,

que significa o fechar (apertar) o laço na cabeça do bezerro. Assim, tem-se um *laço definido*.

Após prender os chifres ou a orelha do boi, o laçador deve *definir a laçada, acochando a corda* na cabeça do animal ao passar pelos *balizeiros*. Dado o ponto, ele ainda tem de livrar o animal do laço, enrolar sua corda e retornar ao *brete*, por fora da pista, caso ainda tenha mais laços (03 em cada inscrição).

O movimento de *acochar* é executado para cima enquanto o de tirar a corda da cabeça do animal se faz balançando para baixo. Como isso ocorre na maioria das vezes, é possível saber, mesmo à distância, se a pessoa acertou o laço pela reação dos movimentos após o arremesso da corda. Quando acerta, o laçador tem de acochar a corda para definir o laço, isto é, estar com o braço fazendo movimentos ascendentes antebraço em extensão, lateralmente à frente. Se ele não o fez é porque, provavelmente, a corda *foi ao chão*.

A respeito das técnicas, Zenildo ainda lembra que ao laçar a pessoa deve tentar manter uma postura correta sobre a sela, o que significa não estar nem com o tronco para trás, pois pode cair do cavalo, nem para frente, já que não se conseguiria rodar a corda. O cavaleiro deve estar ligeiramente inclinado para frente, absorvendo bem os impactos do cavalo. Ao girar a corda, a mão, geralmente, deve estar por cima da cabeça. Outras posições como rodar a corda abaixo da cabeça ou lateralmente são menos eficientes pois dificultam o *laçar consciente*. Ou seja, com posturas adequadas se estará maximizando a consciência sobre os atos realizados. Portanto, afora as capacidades musculares responsáveis pela coordenação dos grandes grupos musculares, o desempenho dos laçadores está dependente dessa integração entre os processos cognitivos e a motricidade fina.

Ainda quanto ao movimento de *abanar* a corda, os laçadores consideram que o braço deve estar aquecido e *tarado*. *Tarar o braço* corresponde a imprimir um ritmo de movimento ao segmento de forma que ele ocorra em harmonia com a dimensão e peso da *cordada*, a velocidade e direção do bezerro e respeitando também a cadência

do cavalo. Ainda há no *tarar o braço* a ação de *tarar a corda*, dar-lhe peso, velocidade e direção. Esse elemento técnico essencial do laçar evidencia a leitura do laçador na sua interação com o ambiente físico gerador da “*situação motriz*”.

Por exemplo, às vez você nota um laçador quando sai do curral, atrás do boi. O boi tá correndo pra lá. Ele tá rodando a corda assim [demonstra] quase sempre ele vai errar a corda. Porque se o boi tá indo pra lá, essa corda tem que rodar em direção, preparando posição pra ir pra lá também. Às vezes você não consegue fazer o laço do tamanho que você... que te agrada. O laço, às vez, com mais dois palmos que o tamanho, tara melhor. A corda panha mais peso (João do Janus).

Essa sincronização entre os diversos compassos exige uma interação motriz eficiente entre cavalo e homem, antecipando o comportamento do bezerro. Uma vez cavaleiro e cavalo combinados em suas motricidades, a ação humana é facilitada pela velocidade do cavalo, que empresta seu trote ao limite humano de correr. Com isso o cavaleiro se vê responsável apenas por tornar o laço como extensão de seus braços da melhor forma possível. Neste ponto, o saber tarar a corda ganha importância, pois é o campo de atuação do laçador mais evidente.

Girar a corda, por conseguinte, requer do indivíduo automatização⁴⁵ do componente básico do movimento, relacionado a imprimir velocidade ritmada, com contração e descontração muscular sinérgica. O próprio movimento da ordenha exige a mesma dinâmica do laço de contrair e descontrair os músculos da mão e do antebraço. Na base da pressão e liberação, esse esquema cinestésico assemelha a lógica do trabalho no campo à prática do jogo, onde o laçador passa da postura contráctil para a extensão total do segmento corporal.

⁴⁵ Em compensação esse condicionamento não deve limitar a inteligência tática do laçador, perante os imprevistos durante o jogo. Aliás, a maturação não fechada, característica do ser humano, é uma condição tanto biológica quanto cultural que permite uma adaptação constante às novidades.

Embora toda essa descrição pareça eminentemente técnica, ela serve para demonstrar a complexidade do movimento. Porém, por mais que seja difícil a ação motriz de laçar, os laçadores mais experientes a realizam de modo a aparentar nenhum esforço na sua execução. Existe uma ordem estética permeando a prática da atividade visivelmente notada pelos comentários realizados entre os laçadores, os quais demonstram apreço por laçadas *bonitas, mais dentro da técnica*. Conforme reafirma Zenildo: *ou faz bem feito ou não faz*.

Para ele, praticante do laço há 34 dos seus 55 anos, *o laço quando você se propõe a fazer, tem que ter capricho. O fundamental do laço é ser caprichoso*. Este gosto pela beleza ao mesmo tempo produz e é produzido por uma capacidade técnica comungada pelo grupo. Vale lembrar da pressão exercida pela linguagem da *poaia* (e o deboche) enquanto fator externo a corroborar à depuração da performance.

Naturalmente, a mesma é obtida no exercício do jogo, mas será uma forte representação de domínio corporal, legitimada por uma “*ética da estética*”, que insuflará o sujeito a construir uma “*competência cultural*” no laçar⁴⁶.

Winkin (1998: 80-81) entende que existe uma competência cultural conduzindo o indivíduo a desenvolver o movimento de forma harmoniosa, levando esse movimento a formas singelas, esteticamente agradáveis. O autor defende a idéia de que a estética do movimento obedece a um “*sistema interacional*” entre o sujeito e o meio natural e social que o circunda. O laçar harmonioso para o laçador estaria, por este raciocínio, demonstrando sua maneira de “*estar na comunicação*”, partindo do “*sistema interacional*” local.

Em acréscimo, a riqueza motora do laço reside em tornar o ‘roteiro’ de gestos motores um tanto mais complexo, impedindo uma automação cega do movimento. Em todas as entrevistas, os laçadores lembram que o itinerário da prova e o sucesso

⁴⁶ Como vimos em Maffesoli (1996) a ética da estética consiste basicamente em um sentimento compartilhado por um grupo particular o qual baliza nossos julgamentos. Por competência cultural, em Winkin, temos as qualidades gerais que permitem o sujeito transitar num determinado grupo e atuar, com naturalidade, nas situações geradas pelo contexto local.

da laçada dependem do bezerro, seguido dos desempenhos do cavalo e, por último, do laçador. Embora, claro, diga-se isso considerando o laçador experiente.

Mas ainda torna-se necessário evidenciar quais os determinantes históricos na gênese de um bom laçador, capaz de realizar os laços *no capricho*. Sabemos que anterior à estilização do laçar em uma arte (de fazer) existe uma técnica laboral. Devido à tal singularidade, um exercício de aproximação entre as ações motrizes presentes no laçar e o tipo de vida que possibilita o jogo impõe-se capital à compreensão dessa técnica-arte em questão.

Destrezas e requisições na prática do laço.

Um aspecto essencial, que compreende a lógica do jogo e perfila os significados da prática: esse laço especificamente é uma atividade de ‘homens do campo para homens do campo’, embora exista a interface com a cidade. Vale lembrar que antes da implantação do jogo, os campeiros costumavam utilizar o laço em suas atividades diárias. Quando da sua vinda regrada para a pista, o laço já existia “*a priori*”, ocorrendo, na interpretação sobre os laçadores, uma passagem de um laço campeiro para o laço racionalizado na qual se exigiu a adaptação ao tempo, espaço e ação motriz pré-determinados do jogo esportivo:

uma brincadeira que a gente começou, né?, porque toda vida a gente praticou esse esporte lá no campo, na roça. Todo mundo fazia isso normalmente naturalmente, não tinha nada, mas inventaram a brincadeira. Passou a concurso de laço, passou a isso tudo. O laço lá no campo é um laço comum, um laço de trabalho. Já lá na pista é um laço de concurso onde tem que obedecer aquelas balizas todas, tem que obedecer os pontos (Walter).

Logo, é a vida campeira a primeira escola do laço. Walter, um dos pioneiros do laço no Vale, lembra que *na roça tudo é trabalho. É como se a gente ficasse treinando pra competí. É quando dá emoção. Laçá vaca brava pra tirar o primeiro leite, ou laça uma novilha machucada. Só na criação*. Por este aspecto imbricado do

jogo com o trabalho, as técnicas corporais são ensinadas no decorrer do aprendizado da lide. O laço vai se naturalizando na vida dessas pessoas de forma a parecer que, realmente, está *no sangue*: *comecei com a idade de 12 anos. Mexia com boi, depois dos 12 anos comecei a laçar. E a coisa que eu mais gosto. Meu esporte é vê uma bola e laçar* (Maxim).

Por isso, mesmo aqueles que não labutam mais nas atividades rurais, podem recompor sua história a partir da festa do laço. O laço evoca a vida rural, de forma a dar verosimilhança à revivescência:

aprendi em criança. Laço desde criança. Mas aí até os vinte ano eu amuntei muito a cavalo, lacei muito. Nunca participei em pista de laço, mas laçava em curral, pasto e sempre soube laçá. E fiquei muitos anos afastado. Fiquei 26 anos sem muntá a cavalo. Vim muntá agora, apesar que sempre tive cavalo lá (José Luís Escodine).

Como se vê neste depoimento, o sujeito não obstante possuir cavalo somente voltou a montá-lo quando pôde (re)significar as ações de equitar e laçar (*gostei outra vez do trem*), perdidas no tempo da infância e do labor rural. Muitos laçadores experientes entendem, inclusive, que a pessoa para ser boa laçadora deve antes ser experimentada pelo trabalho no campo, onde as técnicas corporais essenciais ao escopo de ações motrizes básicas do laço se internalizam e constituem um acervo motor. A fala de Nivaldo exemplifica bem essa representação local:

o cara tem que ser...sei lá. Ele tem que ter um costume na lida da fazenda. Tem que ter alguns costumes. Se não tiver o costume de lidar lá com o gado no campo é impossível de ser um laçador. Cidadão que chegou da cidade, nunca equitou um cavalo, nunca trabalhou com gado no campo, chegar lá e falar que vai laçar é impossível de ele conseguir. Não é isso? (Nivaldo).

Como a origem de trabalhador da pecuária bovina condensa “*a priori*” o tipo hábil para laçar, os cuidados com o corpo para um bom desempenho quase não são citados. O caráter absorvente do jogo parece tencionar o praticante apenas enquanto este participa da atividade. Fora da pista, a distensão é peculiar e o trato do corpo é negligenciado em função da lógica da festa. Naturalmente, alguns laçadores não compartilham da forma despojada com que seus companheiros se preparam para a prática do jogo. Por exemplo, Zenildo, um dos laçadores mais exímios, acredita que os momentos de abusos, bebedeira e exaltação da festa podem consumir as capacidades sensoriais do laçador e causarem acidentes desnecessários. Para ele, álcool e laço não combinam. Se a pessoa vai laçar, é melhor moderar no consumo de bebidas pois

o laço é igual carro. Se bebê não dirige, se for dirigir não beba. Tem gente que enche a cara pra laçá. O nível de consciência sua ali no controle seu motor ali, você tando meio alcoolizado, não é o mesmo. Não tô dizendo isso de uma cerveja, mas meio bebido tira 70% do reflexo. A maior parte dos laçadores não alcança isso. Acha que não atrapalha nada.

Silvana lembra da importância da preparação para o laço. Segundo a mesma, *é bom fazer um exercício físico antes, que chega na hora você tá quente, treinado. Você já sabe o que vai fazer.* Enquanto a maioria dos laçadores executam o seu aquecimento no treino, esta preparava seu corpo feminino antes mesmo de estar sobre sua montaria: *eu fazia exercício antes de montar o cavalo. Mas depois você tem que pegar o quilombo de um braço e rodá bastante com bastante força que não o vento volta o laço pra trás.* Por serem diversas as requisições para uma boa laçada, não basta a colaboração dos animais, a pessoa deve estar compenetrada, possuir a força e agilidade necessárias e, por quê não?, a ajuda divina: *você tem que pensar em Deus e correr atrás, e frisar bem a cabeça do boi e jogar a corda. Tem muita coisa, tem muito detalhe.*

A própria noção de preparação, no entanto, deve realmente ser relativizada, pois o trabalho no campo, para aqueles que vivem da pecuária, revela-se suficiente ao condicionamento dos laçadores. Realizando diariamente tarefas de resistência muscular localizada, força e, ao tratar dos animais, desenvolvendo sua velocidade de reação, agilidade, antecipação motriz e coordenação motora, o cavaleiro mantém seu corpo sintonizado com as exigências físicas para a prática do laço. É no exercício de suas funções como trabalhador rural, ordenhando vacas, roçando e capinando mato, consertando cercas e cuidando dos animais e máquinas agrícolas que o laçador realiza seu 'treinamento físico' informal.

Em geral, a prática constante da ordenha, por exigir um trabalho isotônico e isométrico combinados, promove um estímulo neuro-muscular suficiente para a hipertrofia do antebraço e da região da escápula. De outro lado, o laçar as reses no curral ou no campo exercitam as qualidades tecnomotoras necessárias ao laçar na pista: *sai [do campo] pra pista, num estranhei nada. Pra mim não teve dificuldade porque eu já tava acostumado a laçá no campo mesmo* (Nandi).

Por isso, com a sobrecarga de tarefas que a vida rural impõe e tendo de usar suas habilidades de montaria e laçada na lide campeira, o laçador sente seu corpo permanentemente predisposto ao jogo. Uma vez neste estado de aptidão, basta *tarar* os movimentos para o ritmo pertinente ao jogo, pois o corpo já encontra-se *tarado* pelo modo de vida. Tanto para laçadores já formados como em formação, o *treino*⁴⁷ promove essa passagem da motricidade da lide para a gestualidade, próxima mas diferenciada, adequada à pista.

Dialeticamente, laçar na pista também é um treinamento para a vida laboral num movimento ora de contradição ora de unificação entre o laçar no campo e o na pista.

⁴⁷ Existem dois tipos de treino: aquele que ocorre antes do jogo, destinado a uma adaptação e o treino feito em dias de não-festa, geralmente realizados um dia antes da mesma e visando o aperfeiçoamento técnico. No momento trato do primeiro tipo de treino. O segundo 'tipo' será analisado, mais adiante em sua relação com o aprendizado do laço.

Problemática esta relativa à própria relação entre trabalho/lazer e, historicamente, animada por constantes e mutáveis arranjos. Embora encerrem uma dialética, laçar na pista e no campo são práticas que, além de possuírem significados distintos, requisitam reações particulares das capacidades tecnomotoras em função do espaço/tempo diferenciados (*aqui é diferente do campo igual eu tô te falando com'cê, porque na baliza é completamente diferente*). Por esse motivo, além de aquecer o bezerro, preparar o corpo e testar o cavalo, o treino é o momento de deslocar a ação motriz da lide para a realidade da pista. Ou seja, ele é uma zona de interseção entre trabalho e lazer, ritualizando, pela ação motriz, uma indissociabilidade entre essas duas esferas.

Um esporte violento.

Diz-se que o rodeio é feito para fortes, uma vez que trata-se de um esporte violento. Na leitura de Alem (1996) em relação ao rodeio (espetáculo) as cenas de violência fazem parte da atração. Mas como considerar o laço dentro da perspectiva do perigo? Vejamos, primeiro, como se processa a lógica dos acidentes no rodeio.

Para Alem (Op. Cit.: 220) houve a perda de ludicidade no rodeio, pois com os novos ares da “globalização” do rodeio, “*a exigência de padronização serviu à organização do rodeio como esporte, mas excluía peões não acostumados às regras ou habituados em formas diferentes de montar.[...] A exibição lúdica tornou-se exibição de violência, cercada de exibicionismos mercantis.*”

Embora o autor coloque a violência como o maior atrativo da festa, bastando ver o grande fluxo de pessoas interessadas em assistir a montaria em touros, onde existe maior possibilidade de acidentes, julgo sobre este desconsiderar a existência de outras provas do rodeio completo não envolvendo tantos acidentes, bem como

uma mudança na apreciação estética do rodeio, em especial da montaria em touros.

48

Nas falas dos promotores em espaços da mídia captadas pelo próprio autor, estes acreditam que o rodeio só será um *show* para o grande público, quando for possível educá-lo para entender o que é o esporte. Somente com a criação de um senso estético, os rodeios poderão crescer e se popularizar. Pretende-se com informações de base cativar o público, ou seja, educar a fruição. Neste sentido, os promotores precisam repassar as regras do rodeio para que o espectador possa vibrar quando ocorre uma montaria tecnicamente perfeita. Portanto, é preciso antes ser educado para o esporte, assimilar sua lógica interna para saber valorar os nuances de cada gesto, de cada ação motriz.

Assim sendo, permito-me discordar em certa medida da consideração que Alem faz à violência no rodeio: como ela é desejada, ela é produzida. O autor está correto em colocar um certo prazer sádico em assistir um bovino ferir um peão ou um laçador maltratar um bezerro, mas essa é a fraqueza e não a força do rodeio.⁴⁹ O fim desejado pelo que deduzo das ações dos “*produtores simbólicos*” do rodeio é que a cena de um peão caindo seja menos apreciada quando comparada a de um peão que permanece 8 segundos em um boi de quase 1 tonelada rodando e saltando violentamente e no sentido contrário da mão que segura a corda. Essa é a apreciação do belo a qual se quer produzir no rodeio e não a de pessoas feridas e ensangüentadas. Tanto que nos recentes anos, a ênfase dada pela televisão na cobertura dos rodeios não recai mais sobre os tombos e, sim, sobre as melhores montarias, laçadas, derrubadas e corridas.

⁴⁸ Segundo Alem (Op. Cit.: 207), “reconhecido como esporte perigoso e violento, o rodeio é propagandeado como esporte radical” tal como em outros esportes “em que a fronteira entre a vida e a morte é uma linha tênue. Trata-se da violência como atração.” O autor adjunta a esta afirmação que para o peão, viver sempre foi muito perigoso. Portanto, “não é exagero dizer que a seqüência de tombos feios torna-se mais importante no espetáculo do que as montarias bem sucedidas, uma vez que os critérios técnicos de a avaliação das montarias ainda são pouco conhecidos pelo público para supor uma avaliação esportiva em sentido estrito.”

⁴⁹ Os interessados no aspecto “suicida” do rodeio e da polêmica em torno da violência contra os animais podem ainda conferir a análise de Kristine Fredkison (1985: cap. 9 e 10) a respeito.

Os laçadores do Vale do Itabapoana preferem fruir os desempenhos dos peões à sua desgraça, mas não deixam de considerar o rodeio por demais perigoso para ser praticado por eles. Eles consideram o laço a prática mais perfeita por, justamente, envolver quase nenhum acidente e, conseqüentemente, riscos à sua integridade física. Tendo o corpo artífice de sua sobrevivência, não se deseja um lazer mais perigoso que o trabalho. Embora o rodeio apareça na região, atraindo muitas pessoas, os entrevistados acreditam que a diversão está em assistir laçadas bonitas ao invés de acidentes feios.

Mas isso eu acho que não vai muito à frente. Ontem mesmo já houve um desastre lá: o boi pisou na canela e quebrou a perna do peão. Isso é muito perigoso. Porque o sujeito cai e o boi pisa em cima. Lá em Barretos eu já vi uma vez na televisão que um caiu e o boi pisou com os dois pés na cabeça dele. Matou na hora. Mas eu tô achando que esse negócio não vai a frente porque as pessoas fazem a festa pra se divertir. Ninguém tá pensando em machucar (Walter).

Como acrescenta Uires⁵⁰, *em respeito de montaria e outras provas, eu até conheço. Por sorte do nosso entrevistador, eu já fui à Festa do Peão de Barretos por quatro anos. Gostei muito. Porém, eu acho o laço mais dócil. Eu acho o laço do boi mais perfeito.* Por essas leituras comparativas, percebe-se que a lógica da harmonia dos gestos no laço se repete para mostrar o senso estético da prática articulada a uma repulsão aos acidentes (não aos riscos) envolvendo tanto homem quanto animais.

Ora se os laçadores podem escolher entre uma gama de provas de rodeio, por que escolheriam algo danoso à sua integridade? Naturalmente, o laço é uma atividade que envolve perigos à saúde, mas os riscos são diminuídos por estratégias ensinadas pela lide campeira. Toda ação é balizada por uma taxa de risco a qual estabelece os limites da ação. Como chance e risco se misturam, busca-se pelos

⁵⁰ Uires, pecuarista e político em Cachoeiro de Itapemirim, foi um dos introdutores do laço de boi no estado (ES) indo buscar a sua 'tecnologia' em Praça João Pessoa, berço do jogo esportivo, bem como sempre teve curiosidade em conhecer outras formas de rodeio encontradas no Mato Grosso e São Paulo.

meios disponíveis o aumento das chances e a redução da incerteza. No laço, o risco está relacionado às estruturas caóticas do jogo, expressas na inexperiência do laçador ou da incapacidade do cavalo em asseverar a segurança de quem está sobre ele.

Nesse particular do animal como suporte à ação do jogador, busco na colocação de Elias (1992: 31) sobre o esforço social para limitar o dano físico nos esportes um ponto extra para entender a valorização do cavalo como garantia da sanidade do laçador. Para o autor, uma solução no controle das lesões tem sido o uso de equipamentos e animais domesticados como intermediação entre o homem e o contendor. Realmente, dirigindo a preocupação do autor para o laço, os laçadores priorizam eqüinos suficientes à sua segurança corporal. Como o cavalo mediatiza o confronto no chão com o bovino, não por menos ele *tem que estar forte também pra evitar um acidente*.

Todavia o risco não é eliminado por completo,. As surpresas e as respostas às mesmas indicam as táticas supremas de sobrevivência e de relacionamento com o elemento imprevisível mais danoso do laço: o acidente. Transcrevo abaixo um trecho de entrevista na qual Zenildo fala de um acidente sofrido por ele. Interessante observar que a fatalidade relaciona-se, no caso do laço, a uma desordem, à ação do imprevisto. O mérito heróico reside em saber contornar o revés e prosseguir a ação. Sem dúvida, o laço não é um esporte sem perigo.

No dia choveu muito. Era uma pista feita aqueles dias, uma pista de aterro. Eu laçando a rês correndo muito, corredeira. A rês escorregô, caiu e eu não tive como controlá o cavalo. O cavalo pulou por cima dela, não conseguiu pulá porque escorregou, caiu: misturou eu, boi, cavalo. Quebrou meu arreio em três lugá, me relô todo, destroncou um braço meu, deslocou uma perna minha e levei uma pancada graaande na cabeça. [...] mas eu saí dali, fui calado, mei tonto, bastante descontrolado. Cheguei prum lugá, tomei banho, me emprestaram uma roupa lá. E continuei laçando. Daí meia hora eu tava laçando outra vez e ganhei o prêmio e

trouxe o prêmio. É isso a festa de laço. [ri] Então isso: surge os imprevisto.

Como comprovação do fato, o entrevistado mostra algumas cicatrizes. Essa comprovação da superação da adversidade à qual não se busca, mas pode ocorrer, me remete para a discussão que Jardim (1995: 200) realiza acerca da representação das cicatrizes como marcas identificadoras da masculinidade. Para a autora, “*é nos corpos que estão representados, re-apresentados os significados desta experiência masculina que é singular e inserida em padrões reconhecidos pelo grupo como masculinos*”. Paradoxalmente, se compreende o laço como uma prática *dócil* e quase isenta de acidentes, mas pelas cicatrizes e outras marcas no corpo o laçador ostenta sua virilidade e virtuosismo.

Muitos deles, que são empregados em propriedades ou mesmo pequenos proprietários ou desempenham funções braçais, possuem uma mão calejada e grossa, de ‘*grip*’ forte. Manifestam suas mãos e braços como pesados, sempre para baixo. Não se balançam muito quando a pessoa anda e muito pouco cruzam-se na altura do peito, ficando ao lado do tronco na altura da cintura na maior parte do tempo. Refletem nessa postura, a densidade muscular de membros exigidos pela lide e constituem ponto marcante da disposição corporal identitária dos laçadores. Talvez os segmentos corporais hipertrofiados valham até mais que as cicatrizes advindas de acidentes, não as do labor, pois as mesmas podem significar uma imperícia do praticante durante o laçar.

Quanto à questão de expressarem em seus corpos marcas identificadores de sua localização simbólica na sociedade, Magnani (1996: 39) entende que quando estamos no “*pedaço*”, ou seja, no nosso próprio espaço de relações mais próximas, a identidade se constrói na diferenciação entre os de dentro e os de fora do pedaço. Em termos dessa formação da identidade podemos nos reconhecer enquanto portadores dos mesmos símbolos “*que remetem a gostos, orientações, valores, hábitos de consumo, modos de vida semelhantes.*”

A primeira forma desse reconhecimento se faz, portanto, pelo corpo. Ele *“mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo”* (Clastres: 1978: 126). Em condições nas quais esse saber é condição de uma ‘identidade’, suas marcas corporais são complementadas pelos símbolos coincidentes aos quais se referiu Magnani. Para o autor as pessoas sempre criam seus *“pedaços”* onde podem *“encontrar seus iguais, exercitar-se no uso de códigos comuns, apreciar os símbolos escolhidos para marcar diferenças”* (Idem: 40).

O corpo, nestes processos de identificação, *“comprova entre homens uma experiência de vida heróica. As marcas corporais evidenciam, antes de um deslocamento do indivíduo de um grupo de referência, o lugar de um corpo singular e de sua história de vida em um código masculino”* (Jardim, Op. Cit.: 200). Interessante, pois, é ver as marcas como atestados da ação. Ação esta localizando o indivíduo dentro do grupo, mas também lançando-o de dentro da sociedade para cima no *“status”* local quando este assevera sua vivência heróica.

Na formação do Brasil, por exemplo, Buarque de Holanda (1994: 13-14) enxerga esses tipos heróicos desde o início da colonização do país na figura do *“aventureiro”* o qual *“vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes”*. Ele é movido por dois desejos fundamentais, quais sejam desejo de novas sensações e o de consideração pública. Se na cultura brasileira, esses tipos sempre inspiraram figuras heróicas, a apropriação de seu esforço nas arenas de rodeio e nas pistas de laço vai se dar no sentido de forjar alguns super-homens em meio à luta homem x animal.

A figura heróica se contrapõe justamente à vida cotidiana, onde a rotina, o trabalho e o bom senso estruturam a vida de todos os dias. O herói busca feitos extraordinários, virtuosidade, coragem, resistência e capacidade de se destacar. Necessitando contar apenas com as *“forças exteriores que oferecem proteção extraordinária”*, *“a ênfase na vida heróica reside na coragem de lutar por metas*

extraordinárias e realizá-las, na busca da virtude, glória e fama” (Featherstone, 1997: 87).

É desta forma que, mesmo temendo os acidentes, o laçador homem não pode demonstrar-se vacilante diante do perigo e da dor. Ambos não constituem atrativo para o grupo pesquisado. Preferem a harmonia do laço aos riscos da montaria, mas sem deixar de carregar as marcas corporais distintivas de sua rudeza heróica: mãos calejadas, cicatrizes pelo corpo, antebraços hipertrofiados e pesados.

Se, pela discussão já acumulada, o *laço do boi* mostra-se uma atividade de lazer de afirmação do universo simbólico da masculinidade e da ruralidade local, é importante dar espaço aos corpos excluídos da prática, por limites orgânicos-culturais estabelecidos a partir do modelo dominante, mas nunca hegemônico porque sempre em ebulição, dentro da região estudada.

Em adição, a construção da identidade e, como veremos, da masculinidade é sempre relacional e presa a determinado local. Necessita-se, portanto, de um corpo urbano e um corpo feminino para que o homem rural (tipo ideal do laçador) seja construído de fato, não como uma identidade fixa, mas como uma “*posição de enunciação*”.⁵¹

Dificuldades e limitações.

Não obstante a força da cultura sobre o corpo, como lembram Berger e Luckmann, a parte orgânica do homem mesmo transformada em socialização, não é abolida. O estômago humano continua a roncar mesmo em interações sociais. O homem torna-se capaz de teorizar e comer simultaneamente. Portanto, da mesma forma que a atividade humana interfere no corpo biológico, o organismo continua a afetar cada fase da atividade humana construtora da realidade. Os autores irão ver

⁵¹ Stuart Hall (1996) nos lembra que a identidade pode ser vista como algo imutável, buscado num passado longínquo ou, então, enquanto algo em permanente transformação, sempre negociado pela relação. Nessa segunda possibilidade de encararmos a identidade, ela surge mais como um ponto de referência ou, como prefere o autor, uma “*posição de enunciação*”.

essa relação como dialética: “os fatores biológicos limitam a gama das possibilidades sociais abertas a qualquer indivíduo, mas o mundo social, que preexiste a cada indivíduo, por sua vez impõe limites ao que é biologicamente possível para o organismo” (Berger e Luckmann, 1973: 237).

Por esse entendimento, podemos discutir alguns limites do corpo na vivência da atividade.⁵² O corpo humano aparece na sua dúbia condição de perfeição/imperfeição, pois ao mesmo tempo que experimenta-se suas potencialidades, aprende-se acerca de seus limites orgânicos ou, mesmo, aqueles culturalmente criados.

No caso do laçador (a), estes tem seu corpo por vezes compensado pelo auxílio da montaria ou acessórios e instrumentos e outras dificultado pelos rompantes do animal perseguido ou restrições internas (da própria corporeidade) e exteriores (demarcações da regra). No momento, interessa saber como a cultura local realiza intervenções sobre o corpo do laçador de modo a buscar uma homeostase do ambiente de jogo, ou seja, como o corpo é manipulado para garantir-se a tensão/distensão da qual emanam as sensações do laço.

Se por um lado o bezerro sofre a desvantagem de ser a presa da brincadeira, suas ações simbolizam o elemento surpresa para seu perseguidor: não correr, tentar fugir pela cerca ou mesmo fintar ou atacar o cavaleiro. Isto significa, de fato, a imagem do bezerro associado à face imprevisível da natureza, um elemento caótico. A partir desses elementos é possível entender uma ‘igualdade’ de condições entre o contendores. Para tanto, basta visualizar uma série de impedimentos à liberdade de movimentos sofrida por cavalo e homem (principalmente o cavalo, pois carrega o peso do laçador mais arreio de 15 kg e a *barbela* apertada), permitindo, assim, uma compensação à ‘inferioridade’ do bezerro. *Então, o animal tá 100% atrapalhado e o boi tá 100% livre*, define Zenildo.

⁵² Outros limites (econômicos e geográficos, em especial) estão presentes neste estudo.

Da interação simbiótica entre os corpos do cavaleiro e do cavalo depende a eficácia da laçada. Pela fala de Nivaldo percebe-se as perdas quando os dois corpos não estão sincronizados: *o corpo é controlado no equilíbrio em cima do cavalo, no estribo. Seu controle é totalmente de equilíbrio e no estribo. Cavalo mais macio te dá um conforto para você corrê. A respeito do cavalo esbarrar na mão, ele acrescenta que*

o cavalo tem que te dar conforto na hora de jogar a corda. Se o animal te dá esse conforto você tem muita chance de acertá. Se ele esbarrá na mão e começar a te socar assim [descreve movimento de cima pra baixo] e quicar com você, não tem como você jogar a corda. Passa a baliza e você não consegue jogá. Cavalo tem que esbarrá normalmente pra você controlá ele na boca, pra você acertá e joga.

O mesmo continua a colocar a importância da conexão de movimentos entre cavalo e homem. Reclama de estar montando um cavalo por quatro cordas, sem sucesso em nenhuma das laçadas. Segundo essa pessoa, *aquele cavalo esbarra na mão. Dá uma picada no sujeito que chega quase a rancá o sujeito do arreio e você não consegue. Joga a bunda pra cá, e joga pra lá. Os limites do corpo, portanto, parecem ser amenizados ou exigidos em consonância com as limitações da qualidade do animal de montaria. O corpo do laçador é menos exigido quando o equino consegue posicionar-se próximo ao bezerro sem esbarrar na mão. Por outro lado, se o cavalo não possibilita a conexão harmoniosa com a motricidade humana, acaba obrigando o cavaleiro a inteirar no seu braço as limitações do animal.*

Outra coisa é dar uma carreira além do normal do cavalo. A montaria fica incômoda e não se consegue laçar. É como se perdesse a estabilidade do cavalo. O cavalo que dê menos carreira um cadim, inteira no braço. Joga pra frente mais longe. E costuma acertar até muito bem. Mas se o cavalo tivé à carreira no jeito pra acompanhá boi é mais fácil laçá (João do Janus).

Nessa complementariedade das motricidades, onde o braço do cavaleiro complementa a deficiência do cavalo e as pernas do cavalo emprestam ao homem a velocidade necessária para perseguir o bezerro, temos uma interação que lembra a figura do centauro: o humano e o animal se unem e se combinam. Desta forma, alguns dos limites corporais são resolvidos e outros são postos para que ocorra uma equidade de chances entre perseguidores e perseguido neste interminável ritual de diálogo entre cultura e natureza.

Porém, como prática cercada de significados, esse jogo esportivo apresenta outras limitações; estas confundidas entre os terrenos das convenções sociais e determinações orgânicas. Laçar pode ser visto como natural para uns e desaconselhado para outros, como a discussão sobre a violência antevê. E tal discriminação vem a gerar grupos em interdição na vivência do laço, reforçando a tese da indissolubilidade entre os aspectos culturais e biológicos na determinação da motricidade experimentada na atividade lúdica em questão. Abaixo prossigo refletindo a respeito das dificuldades e limitações especialmente no tocante às pessoas interdidas pelos critérios dominantes do saber local e de como as mesmas vêm subvertendo as barreiras estabelecidas.

Corpos excluídos.

As representações sociais sobre pessoas excluídas pelas requisições elementares do laço do boi indicam, a princípio, uma liberdade para a prática do laço, sendo ele apresentado como um esporte –quase– não restritivo.

E é um esporte bom porque serve pro maior e pro menor. Porque eu, por exemplo, jogava bola. Hoje não agüento jogar bola mais, não agüento mais corrê, mas laçá eu guento. Entendeu? Então é um esporte que serve pra criança, pra meia idade, pra terceira idade. Seu Quinim, o meu sogro, laçou até os 80 anos (Walter).

A princípio, nenhuma característica fisiológica ou antropométrica é lembrada como requisito à performance no laço. Para Maxim, o laçador *tem que ter o corpo normal*. Ao afirmar que não sente o corpo limitando-o, este coloca que laçar não é uma atividade cansativa, embora absorvente: *não cansa não. Cansa mais organizar uma festa. Eu danço forró. Costumo brincar também. O corpo depende da pessoa. É um corpo normal*.

Em acréscimo, o laço assume a condição de permitir à pessoa praticar a atividade mesmo quando já não é possível sua inserção noutros esportes. Os limites impostos ao corpo do laçador são menos determinantes que em práticas onde toda a ação mecânica depende dele. Muitos laçadores já praticaram outras atividades, mas estas se apresentavam mais restritivas: *comecei participar tem uns 15 anos atrás. Comecei a participar de festa de laço mesmo. Eu gostava muito de futebol, aí machuquei no futebol. Parei da bola, comecei no laço*.

A idade é apontada como um grande impeditivo ao laço, pois os problemas de coluna vertebral causados pelo impacto continuado da montaria, a artrite e a deficiência visual tornam a atividade dolorosa para os laçadores idosos. Mesmo assim, a maioria abandona a atividade após os sessenta anos e muitos permanecem por mais tempo, mesmo que simplesmente exercendo uma participação honorária através de *laços de apresentação*. Como o cavalo empresta as pernas ao cavaleiro e o laço expande o alcance de seus braços, o laçador pode por esses mecanismos atuar no laço até a velhice.

Quase todos ainda laçam. O Raul Lemos ele teve aqui na penúltima festa minha...ele parou de laçar. Perdeu uma vista num acidente lá, danificou um mocado a outra. Então ele não tá participando de festa do laço, mas ele veio aqui laçou...laça por uma apresentação, mas não participa mais de festa de laço. A idade não tá permitindo mais. Apesar de que o Quinim laçou até 76 anos. Muntando, laçando e dando um show de laço mesmo com essa idade (Zenildo).

Se os problemas de saúde atribuídos ao excesso de idade são barreiras para a prática do laço, no outro extremo do ciclo vital, as crianças e adolescentes são vistos com reservas pois a falta de experiência põe-nos sob o risco maior de acidentes. Muito em função da saudade dos tempos iniciais do laço quando este era praticado por adultos, sem preocupação em assegurar proteção a corpos menos resistentes, vai ser o laçador e balizeiro Walter quem identifica grupos impróprios à prática do laço de boi.

Embora tenha dito ver o laço como um esporte bom para crianças, adultos e idosos, os iniciantes não devem se aventurar a laçar qualquer bovino. *Esse é um outro problema de laçá, porque esse pessoal que não sabe laçá, laça um boi pesado e não consegue controlar o boi, confirma Walter. Segundo o mesmo se os rapaizim não controlam o laço, estes correm o perigo de serem arrastados por um boi mais pesado, com cavalo e tudo. É muito perigoso! A gente tem que ir lá tirar a corda pra eles.*

Porém neste caso, se evidencia mais uma deficiência a ser suprida pela experiência do que um grupo permanentemente interditado. Os jovens submetem-se a formas de iniciação as quais permitem-lhes um ingresso dosado no mundo dos laçadores. Nos meandros da ação e do discurso, os indícios mais visíveis de restrições encontram-se no fato das meninas não serem encorajadas da mesma forma que os meninos para o ingresso no jogo. Basta dizer serem notadas apenas 04 laçadoras, esporadicamente presentes, num universo em torno de 160 laçadores observados.

Para Walter, o laço não é um esporte para o sexo feminino, pois controlar um boi pesado no laço é algo perigoso. Por isso, *normalmente as mulheres não laçam. Elas correm atrás, mas não conseguem laçá. A Silvana laçava, mas errava muito*

*também. Não era muito perfeita, não. Esse é um esporte que não dá pra mulé porque é um esporte violento.*⁵³

A interdição do corpo feminino é evidente no discurso pois, como discutido anteriormente, o laço seria uma prática suave –embora com riscos- quando comparado a outras formas de rodeio. Porém, para as mulheres não é aconselhável por infringir riscos à sua ‘frágil’ conformação corporal.

Devido a não serem criadas em atividades habilitadoras para o laçar, a exclusão das mulheres é justificada também pela falta da competência operacional, ou seja, de conhecimento da lide pecuária. Deste modo, não laçam bem porque não trabalham com gado e não lidam com gado porque são frágeis. Por outro lado, isso não quer dizer uma inferioridade da mulher mas, sim, que sua esfera de domínio localiza-se em outro “*locus*” que não seja o do trabalho externo.

Aparentemente, tal representação é reproduzida até mesmo por quem já rompeu com a presente divisão sexual do trabalho rural. Silvana, a única laçadora que competia em termos de igualdade com os homens, considera que, de fato, laçar pode ser prejudicial à mulher, mas não consegue definir porque não é apto ao sexo feminino: *é a gente sendo mulher laçá, né? O que a gente tem varias coisas que pode prejudicar a gente. Sendo mulher essas coisas. Depois pega o costume, vai embora. O que pode prejudicar? É. Pode cair assim, machucar. Já quebrei dedo. Mas depois que (a)prende é comum.*”

⁵³ Válido apontar o fato de não só nesta comunidade estudada, a mulher ser desestimulada à prática de atividades perigosas. Em momento não distante da história do país, a prática de esportes considerados masculinos (agressivos) já fora proibida, por lei, às mulheres pelo fato do corpo feminino –independente de sua pluralidade- ser enxergado sempre com receio. No próprio rodeio esportivizado, o *rodeio completo*, das 8 provas existentes, apenas uma é destinada às mulheres (três tambores), sendo justamente a prova que exige menor risco e esforço muscular. Partindo para comparações maiores, nos Estados Unidos, segundo LeCompte (1993), as *cowgirls*, institucionalmente organizadas desde 1948, lutam para provar sua adequação à demanda física dos rodeios e desmitificá-lo como “*esporte de macho*” (*macho sport*). Atualmente, elas ganham bons prêmios, são tidas como bonitas ou mesmo símbolos sexuais pela imprensa e são uma imagem pública do avanço da causa feminista.

Bem recorda Klaas Woortmann (1985: 30) que *“a percepção da mulher biológica gera a representação da mulher social”*. Se, para um laçador o impeditivo ao laçar se dará na limitação biológica relacionada à senilidade, a laçadora é limitada pelo fator social (ao casar tem que assumir as tarefas domésticas) apoiado no estatuto orgânico e moral da figura da mãe. A própria entrevistada diminuiu drasticamente sua participação no laço devido ao seu casamento e à maternidade. O organismo feminino, conforme o autor supracitado, é posto sob constante suspeita; ainda mais após a primeira menstruação. Ao observarmos as poucas laçadoras, notamos serem todas meninas ou adolescentes. Ao contrário dos homens, para as mulheres laçadoras a maturidade tem significado o abandono da atividade.⁵⁴

Para uma possibilidade de entendimento mais densa por parte da própria cultura camponesa, as considerações de Woortmann são importantes. Existe na cultura rural uma construção da posição social do ser feminino, uma hierarquia que define a honra do *“pai”* centrada na relação deste com o trabalho e a virtude da mulher na reposição material e simbólica da força de trabalho. *“A honra da família é construída pelo homem e encarnada pelo pai, e percebida como ameaçada pela mulher, mas ao mesmo tempo preservada pela mãe, sua guardiã”*, diz o autor a respeito da fixação feminina no ambiente doméstico como fundamental ao equilíbrio do núcleo familiar camponês (Woortmann, 1985 : 39).

Vale acrescentar que a mulher (*“mãe”*) impõe um processo de moralização nas festas de laço, dando-lhe uma aura familiar. A ascendência da mulher no grupo é conquistada por esse papel civilizador, no qual ela constrange atitudes anti-sociais perigosas à solidariedade grupal (como brigas) e depura o ambiente ao impor um controle dos impulsos sexuais de assédio a/de outras mulheres. Assim, a mulher configura-se um ser ambíguo porque, enquanto assume sua diferença natural, é vista

⁵⁴ Novamente, uma comparação interessante pode ser feita com o rodeio completo no Brasil. A campeã nacional da prova dos três tambores em 1996 e 1997 era adolescente, bem como a maioria das outras competidoras. A presença de mulheres adultas no rodeio ainda é pequena.

como perigosa, mas a partir do cumprimento do seu destino (“*mãe*”) é considerada virtuosa.

Quanto às barreiras à formação de laçadoras, leve-se em consideração o fato de serem necessários alguns requisitos para o ingresso (iniciação) das jovens nesse meio. Silvana lembra que não teve restrições sociais à vivência da atividade, sendo conduzida ao jogo pelo próprio pai: *meu pai me levou, né? Aí me colocou desde a idade de 07 anos. Daí pra cá até hoje.* A explicação postulada para a quase exceção representada por essa laçadora é o fato dela não ter incorporado papéis estereotipados para seu gênero. Menina criada na roça, ao invés de ser submetida à divisão do trabalho sexista rural, executou diversas tarefas da lide com o gado. Vivência esta que, posteriormente, facilitou seu ingresso no mundo do laço com toda a ‘naturalidade’, como é possível inferir da sua fala: *eu trabalhava com vaca de leite. Eu tirava muito leite. Saía correndo atrás de um bezerro. Aí fui aprendendo. Meus irmão tudo laça. O meu pai desde novinho. Aí daqui pra lá, rapidinho.*

É significativa, portanto, a influência da família a qual forneceu meios para o aprendizado das técnicas corporais do laço e legitimou a presença de Silvana na configuração dos laçadores. Fazendo uma alusão a Pierre Clastres (1978), o qual explora as proibições recíprocas de manuseio do instrumento emblemático do caçador (o arco) pelas mulheres e do cesto pelos homens guaiáquis, posso afirmar que a laçadora em questão manteve sua condição de portadora do laço (corda) sem abdicar da condição de mulher, somente até o momento em que a condição da primeira incompatibilizou-se com a segunda. Esse momento limiar se deu ao optar por casar e cumprir a “função” da maternidade –exclusiva à mulher biológica.

Não há mulher laçadora (praticante) casada, pois à mulher casada é lembrada a tarefa ou missão biológica (reproduzir) a qual desemboca na operação social: cuidar dos filhos e das tarefas domésticas. Poderia, pois, a inquietação em relação às mulheres também ser atribuída a um desafio à natureza do seu próprio corpo cultural

uma vez que estas insistem em participar da atividade masculina enquanto deveriam esmerar-se nas técnicas corporais mais úteis ao cumprimento do seu papel social?

Entre o laço e o matrimônio, Silvana fez sua opção: *eles tava fazendo força para eu ir para São Paulo [com vistas à profissionalização], aí eu me casei. Achei mais melhor o casamento*. Logicamente, a construção da feminilidade não se faz somente a partir de um ponto de vista. A vanguarda representada por esta laçadora, havendo sua aparição esporádica em algumas festas de laço, abriu precedentes para o aparecimento de outras mulheres.

A ‘nova laçadora’, no entanto, não está retida no campo pelo ofício e propriedade. Mendras (1978: 180) ao analisar o conjunto das sociedades camponesas nota que as mulheres são mais sensíveis às dificuldades da vida no campo, quando comparadas aos homens, e acabam sendo mais atraídas pelas ocupações terciárias urbanas. Temos esse cenário também entre os adolescentes laçadores. Existe, na verdade, uma ‘terceira geração’ do laço composta por filhos de rurícolas educados em parte nas cidades e outra nos sítios. Talvez a desconfiança em relação a esses sucessores esteja numa ligação incompleta com o modo de vida rural. Não deixa, contudo, de ser válida a premissa do trabalho campeiro enquanto porta privilegiada de acesso a esse circuito com poucas entradas.

Nestes termos vêm crescendo uma participação diferente de meninas/jovens no laço as quais, entretanto, ainda têm de contornar o entendimento do risco como um campo de construção do gênero masculino. Se pensarmos como Jardim (1995: 202) que “*não é somente no contraste com o corpo feminino que a masculinidade é elaborada, mas no contraste com outros homens, outros corpos, a partir de parâmetros tidos (e negociados) como masculinos*”, é notório concluir que as mulheres pretendentes a laçar têm de adentrar no mundo dos homens e competir em meio à competição particular destes.

Esse adentrar não ocorre sem dificuldades porque, como lembra Veblen (1987: 07), os atos de bravura, de risco e de conquista vêm sendo historicamente construídos enquanto condições para a honricidade masculina. Pois o digno, conforme o autor acima lembrado, é aquele que envolve proeza e, para o elemento de façanha identificar um determinado grupo, ocorre uma discriminação entre diversas funções (no caso, uma divisão sexual do trabalho). Portanto, embora existam amazonas que preencham as competências sócio-culturais ‘necessárias’ para posse e uso do laço de forma legitimada pelo grupo (vivência da lide bovina, meios materiais e relação de parentesco ou amizade com laçadores), elas ameaçam a hegemonia do laçar enquanto campo de afirmação simbólica da masculinidade local e, mais profundamente, a própria diferenciação de trabalho entre gêneros. E mesmo o fato de sua presença ser estimulada em *laços de apresentação* só reforça essa tese, visto que este tipo de laçada é em boa parte destinado aos excluídos da participação plena na emulação, como no caso dos laçadores incapacitados pela elevada idade.

Se de um lado, de dentro das arenas e pistas, enxergamos a elite de heróis e uma massa de aspirantes, o laço vai instigar também a manifestação dos heróis da vida cotidiana, os “*anti-heróis*”. Segundo Featherstone (1997: 96), diante da opressão das formas culturais da vida heróica, procura-se a afirmação da vida própria. Com isso pessoas antes relegadas a carregarem o fardo das atividades não-honoríficas, sem façanhas, rebelam-se contra o modelo de herói. A vida heróica é algo que exalta as virtudes essencialmente masculinas do autocontrole, distinção e resolução. No caso em estudo, as mulheres e adolescentes, em meio a outros tipos físicos excluídos, buscam sua identidade e seu espaço através de outras formas de associação. Como vimos, essa busca esbarra na identidade heróica formada em torno do laçador homem.⁵⁵

⁵⁵ Se levarmos a sério o conceito de anti-herói como pessoa do cotidiano que busca a aventura sob formas lúdicas de associação (p. 97), então o próprio laçador configura-se como um anti-herói quando comparado às outras formas de rodeio, por exemplo. Arriscaria-me, por essa lógica, a dizer que as mulheres laçadoras são anti-anti-heroínas, ou sejam, buscam seu espaço no púlpito dos anti-heróis.

Christian Pociello (1995: 117-120) interpreta serem os esportes de competição, formas de afirmação da masculinidade. Aliás, seriam um dos últimos bastiões das virtudes viris, das forças camponesas que as culturas masculinas defendem face as ofensivas de um mundo em crise e de uma nova sociedade com características culturalmente atribuídas às mulheres.⁵⁶ Pois, se nesses lugares ainda é possível submeter diante de uma comunidade reunida os valores da virilidade sem sofrer tantas pressões externas, não é catastrófico afirmar ser o laço do boi um amparo onde o corpo masculino reveste-se, “*publicamente, legitimamente e sem vergonha*” (p. 120), de tais valores residuais. Assim, na forma de festa/jogo, sobrevive uma ordem que é comunicada através da circulação dessas práticas sociais, gestos, marcas corporais e representações sociais.

Outro tipo marginal que não apresenta as ‘marcas do laçador’ é o corpo urbano ou urbanizado. Silvana, mesmo sendo mulher e seu ingresso no laço possa ser lido como não natural⁵⁷, teve o passaporte a essa prática de homens do campo pelo fato de ser criada na roça, desempenhando papéis da ruralidade pecuarista; e protegida por pai e irmão laçadores (*laços de amizade*). Mas para aqueles que desejam ingressar no mundo do laço, bem como as crianças e adolescentes, a resistência inicial é vencida após a passagem por um amplo processo educativo que envolve tanto saber dominar a montaria e aprender a laçar, quanto adquirir a confiança do grupo e passar pelos ‘rituais de iniciação’. Vejamos pois, alguns aspectos da aprendizagem do laço.

⁵⁶ Embora o autor refira-se especificamente aos esportes coletivos como refúgios da masculinidade, faço uso de algumas idéias suas de forma a estabelecer uma aproximação com o caso em discussão.

⁵⁷ Vejo que no laço há um esboço de divisão do trabalho na qual aos homens cabe, primordialmente, laçar, cuidar do churrasco, se inscrever, narrar e dar lances no leilão. À mulher cabe dominar os espaços do almoço, da moralização do ambiente, da vigilância dos bens e dos filhos mais novos e da dança entre outros possíveis e não observados.

Notas sobre a aprendizagem

Conforme Zenildo, *um dos esportes mais difícil que tem é o laço pois depende de muita coisa em muito pouco tempo*. Um aspirante a laçador pode ir aprendendo partes da arte de laçar através da observação do jogo e, à medida que aperfeiçoa os aspectos mais elementares, pode recorrer à intervenção educativa dos laçadores mais experientes, conforme fala Nivaldo:

Esse negócio de saber rodar a corda, esse negócio ele aprende vendo. Muitas das vezes os outros laçadores ensinam, ajudam. A tendência da gente é procurá ajudá. Portanto, você vê muitos garotinhos novo que tá começando. Na época que vai laçá, a gente mesmo vai lá, ajuda, distorce uma corda pra ele se ele não sabe como distorcer, ajeita, bota na posição, ensina como roda. Então é isso aí: uns procurando ajudá os outros.

Se por um lado, certas competências são adquiridas no decurso do próprio jogar, noutras vezes as habilidades ‘herdadas’ são lembradas, pois *um bom laçador já tá no sangue*. Essa fala recorrente entre entrevistados remete-se não só às qualidades inatas imaginadas como formadoras do laçador, mas também à vivência em montaria e, no fundo, às origens pastoris do mesmo: *qualquer um que sabe andar a cavalo e quer aprendê a laçá, pode laçá* (Janus Freire). Bourdieu (1983: 148) ao tratar da noção de classe e localização conduzindo o sujeito para atividades nas quais seu “*capital físico*” seja melhor empregado, lembra-nos da importância “*do sistema de disposições, o habitus*” na relação entre estilo de vida e prática desportiva do grupo. Afinal, *cada um tem seu ramo. Eu sei laçá e você saber dirigir* (Pelé). Guiado por sua posição de enunciação o grupo não só dispõe diferentes significados e funções ao esporte, mas funda “*hexis corporais*” imprescindíveis à prática. Por essa cumplicidade entre estilo de vida e competências corporais, será possível aprender laçar sem passar pela forma de estar no mundo que a gerou?

Naturalmente, quem não é da *roça* tem condições de ser um laçador, *mas o sujeito que nunca laçou não laça. Demora 6 meses pra laçar [...] Quem tá doido pra laçá fica treinando direto. Por que ele não ganha? Porque não sabe laçar ainda. Ele tem que prepará o cavalo, preparar o boi e preparar o braço dele* (Walter). Para que se dê essa preparação, portanto, o iniciante deve aprender combinar o que sabe sobre seu cavalo (dominar equitação, inclusive), sobre o gado que corre e a respeito de si mesmo. Enquanto não ocorrer essa capacitação, diz Walter, não se é laçador. Exemplificando, este remete-se a *um rapaz que laça aqui há mais de dez anos, [...] mas até hoje não aprendeu a laçar. Tem gente que não aprende não*. De fato, o aprender a laçar não é fruto de mera repetição, caso contrário o indivíduo em questão já deveria apresentar resultados.

No entanto, acreditam não existir uma racionalidade didática que construa um bom laçador. Desta forma, o laço reitera sua ambigüidade como um jogo em que menos se ensina do que se aprende. Como diz João do Janus, *qualquer um pode ser laçador, mas um bom laçador ele não consegue a ser. É que nem jogador de futebol: ele vai pro clube, vai treinar, fazer educação física⁵⁸ e tudo mais, mas aquela ginga da bola o cara já tem ela. É igual ao laçador*. O laçar é tido, pelo exposto, como uma habilidade imanente ao rurícola e mesmo o treinamento racional não superaria tal experiência.

De outra forma, essa indeterminação institucional do como aprender a laçar vem enquanto uma forma da configuração dos laçadores criar uma aura de segredo sobre seu jogo. Tanto Huizinga (1993) como Clastres (1978) lembram que o segredo vai ser somente revelado pela “*iniciação*”⁵⁹. Essa máscara pela qual o jogo torna-se algo misterioso acaba por aumentar o valor simbólico do mesmo e dos jogadores e

⁵⁸ Esta fala denota um interessante dado a respeito da lógica que rege a Educação Física no entendimento do laçador. Embora ela capacite pelo treinamento o sujeito, vai lhe faltar algo, a *ginga*, que torna fluida a prática do jogo em oposição à gestualidade mecânica decorrente do treino racional desvinculado do escopo cultural disponível. As ‘formas de ensino’ preconizadas pelos laçadores parecem remeter diretamente ao modo de vida rural e à memória motora construída nesse cotidiano.

⁵⁹ Segredo, no caso deste estudo, como metáfora do saber ou “*capital cultural*” compartilhado exclusivamente pelo grupo e pelo qual eles se distinguem.

instigar novos praticantes a aceitarem a passagem por um processo (um ritual?) de iniciação. Este, por sua vez, vai se dar de uma forma para os iniciantes, os *laçadores aprendizes*, e de outra para as crianças e adolescentes, geralmente filhos (esperança de continuação da tradição).

Em relação ao primeiro grupo, não havendo qualquer ‘escola’ instituída para o aprendizado, resta ao pretendente a *laçador agrupar-se* aos *laçadores*, agrupando ao seu repertório motor os movimentos do laço através da observação dos mais experientes (mestres e profissionais) e, fundamentalmente, pela vivência direta da atividade: *a gente aprende é na disputa. Então o camaradinho entra aí. Ele entra mei vendido, mas daí a pouco tá laçando bem igual eu ou um outro qualquer.*

Sendo o próprio laço encarregado de dar *seguimento nele*, o aprendiz possui – além de improvavelmente ir ao campo – uma seqüência de oportunidades que vão desde os treinos no dia anterior à festa na pista em questão ⁶⁰, passando pelos treinos de aquecimento preparatórios para o jogar e, finalmente, chegando à inserção – sempre insuficiente no início – no jogo propriamente dito. Através dessas vivências e do incentivo do grupo ao qual foi incorporado, o *laçador aprendiz* é iniciado à configuração dos *laçadores* do Vale do Itabapoana.

Enquanto atividade que se carrega no sangue, o estímulo de aprendizado mais evidente se refere aos filhos do *laçador*, que além de levá-los às festas de laço, costuma, por exemplo, comprar-lhes cavalo e corda como forma de despertar neles o talento considerado herdado.

Então ele comprou uma cordinha pra cada um. 8 metros de corda, uma cordinha azul de nylon. Mandou colocá argola. E nós começamos a treinar aquelas cordinha. Mandava soltá o cabrito na porteira do curral assim. Os cabrito não ia fácil não: ficava na corda. O Pedro ainda amarrava a corda na cintura pra dizer que tava amarrado num cavalo. Então desde pequeno você começa a mexer com aquilo: gado, cabrito, cavalo (João do Janus).

⁶⁰ Evento de caráter reservado aos amigos do dono da pista e não proporcionado na maiorias dos locais de festa do laço.

Nas festas não é raro flagrar pais ou laçadores brincando de laçar com crianças de 3, 4 anos. Ou elas estão montadas em cavalos, próximas à pista, segurando o *lacinho*, corda de laço de diâmetro inferior à da corda dos adultos. Ou então, tentando laçar algum objeto. Numa festa, impressionei-me com a tentativa dessas crianças em executar o mesmo gesto dos mais velhos: elas giram o laço em velocidade e arremessam o laço em direção a um tijolo posto no chão da pista de forró. Um laçador, utilizava o mesmo tipo de laço, fornecendo modelos exemplares e demonstrando a fluidez no movimento, já que os meninos quebravam a seqüência entre girar a corda e arremessar. Esse mero episódio remete-me a dois autores: Mauss e Caillois.

O reproduzir pela criança o gesto do adulto é, para Caillois (1994: 36), um jogo de simulação em que o prazer está em ser o outro; um jogo não regado, logo fictício. Segundo o autor os psicólogos lhe reconhecem um papel capital na história da auto-afirmação para a criança e para a formação de seu caráter (Caillois, Idem: 17). Neste sentido, quando as crianças representam o papel de laçador, dando-lhe uma significação própria nesse “*simulacro divertido*”, estariam incorporando (com também reinterpretando) um modo de vida de seu meio social.⁶¹

Esse tipo de entendimento é ratificado por Mauss (1974), o qual afirma que o aprendizado dos modos de agir pela criança se dão por um processo de resignificação (próprio da infância) da pessoa prestigiada. Para o mesmo, nesse processo educativo de imitação, misturam-se indissolivelmente os elementos social, psicológico e biológico do aprendiz.

⁶¹ A pedagogia de sedução, notadamente, vai ocorrer de acordo com as condições de cada região. Nogueira (1989: 82-86) coloca que desde 1987 existe em Barretos a Festa do Peãozinho com o objetivo de criar o interesse das crianças e adolescentes pelo rodeio. Em Jaguariúna-SP, a montaria em carneiros segue a linha de outras atividades onde as atividades de rodeio são melhor adaptadas às condições das crianças. Para ilustrar o crescimento do mercado de produtos *country* e serviços destinados ao público infantil, cito a revista *Rodeo Life*, nov./dez. de 1997 a qual comenta as novidades do mercado voltadas para esse segmento: roupas, equipamentos de rodeio, brinquedos, acessórios. Expandem-se igualmente os parques temáticos, como o Parque do Chico Bento em São Paulo, e as escolas de equitação e rodeio: “os treinadores festejam a corrida infantil para as arenas”, diz a revista (p. 17).

“O que se passa é uma imitação prestigiosa. A criança, como o adulto, imita atos que obtiveram êxito e que ela viu serem bem sucedidos em pessoas em quem confia e que têm autoridade sobre ela. O ato impõe-se de fora, do alto, ainda que seja um ato exclusivamente biológico e concernente ao corpo. O indivíduo toma emprestado a série de movimentos de que ele se compõe do ato executado à sua frente ou com ele pelos outros” (Mauss, 1974: 215).

Lembrando que as percepções antropológicas de Mauss podem ser enriquecidas por uma psicologia cultural na linha de Vygotsky e Wallon⁶². Para estes autores a criança quando imita outra pessoa, não está reproduzindo com seu corpo o ato alheio. Ocorre uma releitura desse ato e tal ação é transformada à medida que a criança constrói por si seu modelo interno. O modelo sugerido, portanto, não leva à cópia. Antes, estimula a criança a desenvolver sua *“expressividade motriz”*. E quando, num exemplo, o adulto ajuda a criança a criar fluidez no girar o laço, ele está estimulando o desenvolvimento da mesma, pois esta cria uma *“zona de desenvolvimento proximal”* na qual vivencia funções ainda não amadurecidas, mas que são evoluídas por auxílio do jogo.⁶³

Será por esses mecanismos de ensino/aprendizagem inseridos no fazer cultural da vida campeira e ‘ludicizados’ no clímax dionisíaco da festa que são formados novos laçadores; desde que respeitem a hierarquia de respirar primeiro o *“ethos”* rural –não necessariamente o trabalho rural– para ser um laçador ‘completo’. Pois o conhecimento das peculiaridades da natureza, faz da sabedoria operacional do laçador um saber aprendido na e pela prática. Vale recordar que no laçar (no jogar, no festejar) não se produz ação motriz simplesmente, mas reproduz-se uma forma de experienciar o mundo.

⁶² Os autores citados são aproximados à educação motora pelo estudo de Negrine (1995).

⁶³ Idem: 17. A zona de desenvolvimento proximal é um espaço criado pela criança, onde ela lida com funções em amadurecimento. No momento ela ainda precisa de alguma referência ou auxílio para desempenhar essas funções e uma vez apreendidas são realizadas com autonomia. Nessa abordagem, porém, o desenvolvimento não é visto como linear, podendo haver tantos avanços como recuos na aprendizagem. A aprendizagem é um processo cultural complexo.

Sem dúvidas, essa aprendizagem ocorre em um ambiente cercado de ambigüidades e conflitos, conforme as reflexões desde a ‘comunidade da poaia’. Mas é justamente a dinâmica gerada nestas disposições que permite a outras corporeidades vivenciarem o laço como um jogo de identidades e revivescências. O laço atrai consideração para com o modo de vida rural e, de certa forma, atua como uma sedução lúdica dos descendentes para o trabalho rural. A ruralidade reelaborada por esse toque lúdico alcança sua sobrevivência ao atrair citadinos (ex-rurícolas), dado o fato de ser cada vez menor o contingente de pessoas envolvidas no setor primário de produção.

Na atualidade, as técnicas laborais originadoras do jogo são cada vez menos necessárias diante da eficiência de outras técnicas e tecnologias de lida pastoril. Certamente, se a prática de interagir sobre o animal afirmasse exclusivamente a ordem de utilidade, não haveria porquê dessa sobrevivência. Mas o rodeio também é um fenômeno de ordem simbólica. E por dizer a respeito dessa mistura da rotina do serviço com os aspectos festivos, o rodeio sendo ineficiente do ponto de vista técnico e econômica, é ainda rico em significado.

Portanto, apropriando-me do conceito de técnica de Mauss (1974: 217), o laçar é uma técnica que se reproduz devido a sua eficaz tradição e sua tradicional eficácia. *“Não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição. É nisso que o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral”*, sublinha Mauss.

Através do “*habitus*” rural local o corpo do aprendiz passa por um processo de iniciação, via uma pedagogia nativa, onde suas possibilidades de intervenção e suas limitações são encarnados na transmissão desse conhecimento tradutor dos modos de ser e de viver do grupo social detentor das técnicas corporais.

Nas sociedades arcaicas, o corpo do iniciado era gravado por alguma marca que evidenciava sua passagem pelo rito e subsequente inclusão no mundo adulto. Não existe nenhuma tatuagem explícita que legitime o pertencimento do iniciado ao

grupo estudado, mas ela mostra-se por meio de disposições corporais identificadoras e, principalmente, pelo saber usar o instrumento emblemático (corda do laço) de acordo com a estética do *laço no capricho*. Com a técnica corporal de laçar, o *aprendiz* reinventa as marcas corporais de integração social: os sinais não estão predominantemente mais no corpo material mas no movimento corporal.⁶⁴

Pinto percebe uma dialética nas atividades corporais marcadoras de certo pertencimento. Para ela, a marcação provocada pelo aprendizado e a prática desses esportes ocorre entremeando um embate contínuo entre identificação, indiferença e resistência. A história desses confrontos pode ser lida nos corpos e artes desses sujeitos. Assim,

“a sociedade, que ensina o corpo, dita suas leis aos seus membros e inscreve esse texto nos seus corpos, imprimindo marcas que estabelecem e/ou reconhecem diferenças quanto ao sexo, a idade, a hierarquia social, a religiosidade, dentre outras. As escrituras sobre o corpo vão deixando marcas que permanecem na memória do corpo, que é tempo e espaço. As cicatrizes mostram que o corpo, continuamente, vem aprendendo a obedecer ou desobedecer, a reproduzir ou recriar diferentes valores, usos, normas e formas de relacionamento, de trabalho, de arte e de conhecimento” (Pinto, 1996: 27).

Prosseguindo essa discussão a respeito de como o aprendiz vai se inserindo na lógica do jogo, em relação ao laço Raul Lemos, laçador (‘aposentado’) que acompanhou o surgimento do laço e sua evolução, observa com desprezo as artimanhas inventadas pelos laçadores novos como forma de compensarem sua inexperiência na lide campeira. Por exemplo, quando se laça um boi agressivo e não se consegue soltar o laço do mesmo, é necessária a aproximação para retirar-lhe a laçada. Um perigo neste momento é o deste animal atacar o cavalo ou o cavaleiro. Uma astúcia desses jovens laçadores foi serrar a argola para desfazer com facilidade o laço após defini-lo.

⁶⁴ Para essa analogia utilizo os estudos de Clastres (1978: 125-128) sobre a “*sociedade de marcação*”.

Esta solução é rechaçada por laçadores como Raul ou Janus, pertencentes a uma primeira geração do laço, porque descaracterizaria a razão do próprio: atividade difícil que evidencia a *“héxis corporal”* do seu praticante. Noutras palavras, um dos motivos que mantinham o sentimento de superioridade dos laçadores idosos era a naturalidade em resolver situações como a supracitada na qual estes, às vezes, tinham de retirar o laço (atirado pelos mais jovens) da cabeça de um boi agressivo.

Ou seja, os jovens (essa terceira geração do laço) subvertem um detalhe do instrumento signatário para competirem em menor desigualdade no campo dos adultos. Detalhe não contido no aprendizado do qual nos referimos, demonstrando um componente de contestação e de inovações não previsto na educação informal (para o laço) dos mesmos. É possível interpretar nessas táticas a elaboração de novas destrezas. Nesse sentido, o sujeito retraduz as práticas da geração anterior, dando uma vivacidade à tradição. Poderíamos denominar essas astúcias da inteligência como novos usos da *“herança”*.

Esse fato me remete a Bourdieu (1997), quando este se refere em especial a camponeses e operários, no tocante a conflitos inerentes à dialética da transgressão da herança paterna. Como ele mesmo coloca, *“as contradições da herança”* são sentidas durante a dupla tentativa do *“pai”* buscando a inserção do *“filho”* nos novos sistemas e patamares superiores concomitantemente à perpetuação da linhagem e da herança. Essa dupla injunção se contradiz porque *“ele não pode querer a identificação de seu filho com sua própria posição e com suas disposições e, no entanto, trabalha continuamente para produzi-la por todo o seu comportamento e, em particular, pela linguagem do corpo que contribui de forma tão poderosa para modelar o habitus.”* (Bourdieu, 1997: 13).

Como enfatiza Bourdieu (1983), esse movimento de sensibilização da descendência quanto ao seu lugar original de classe fica bem claro na escolha da atividade corporal. Um *“campo”* de lutas se erige na prática desportiva na qual se busca o corpo legítimo pelo uso legítimo do corpo, existindo uma percepção

diferenciada de acordo com cada grupo social. Essas variações não ocorrem só em função das condições materiais ou competências necessárias à prática, mas também levam em consideração o modo de perceber e apreciar os ganhos proporcionados por cada esporte. Noutras palavras, além de haver variação de direção por cada tipo de atividade, existem expectativas diferentes quanto ao resultado intrínseco da vivência de uma mesma atividade.

Somando tal lógica de distinção ao aspecto da herança, ambas enriquecidas por Bourdieu, chega-se à ambivalência de um jogo esportivo cujas raízes rurais não são nutridas por causalidade, não havendo portanto uma linearidade de propósitos do “pai” para o “filho”. Ensinar/aprender é fruto de uma tensão constante na condução da herança, acirrada pelo fator da transgressão à práticas tidas como certas pelos mais velhos. Se há figuras paternas adquirindo laços, cavalos ou chapéus para seus rebentos e conduzindo-os às festas, existem outros proibindo seus filhos de laçar no curral da fazenda ou na pista até serem convencidos da aptidão natural dos mesmos para o jogo/lide.

De um lado tem-se, como Woortmann (198...) mostra, o modo de produção camponês de caráter familiar. Sendo a terra transmitida, de geração em geração, como patrimônio, faz-se necessária uma identificação dos descendentes com o trabalho na terra para perpetuar a “honra do pai”. Mesmo nem todos os laçadores serem proprietários de terra, o laço é visto como possibilidade de revigorar o vínculo com a herança paterna, seja ela material e/ou moral.

Noutro prisma, contudo, há a relutância na “substituição do pai” expressa no temor deste em limitar os horizontes do filho num mundo em transformação (ou ser superado-negado pelo mesmo) quanto por uma transgressão da nova geração seja por medo de fracassar na sucessão (filhos de laçadores exímios), por recusa da herança ou, ainda, pela adoção de um outro capital cultural (sobretudo através do êxito escolar).

O “pai” tem a vida no campo, seus saberes e suas astúcias, um jeito de viver construtor de um corpo *tarado*, como bens imateriais a serem repassados ao herdeiro. São esses elementos os adjetivos fundamentais ao prosseguimento da herança material pois são por tais práticas corporais que o “pai” age sobre o mundo. Lembrando constituir-se a corporeidade o “*estar no mundo*”, a similaridade entre ações motrizes na lide e na pista visam reforçar um modo de ser e viver, diante de muitos possíveis. Os gestos motores são importantes porque resgatam a herança. Por isso, a crise diante da reformulação das táticas –corporais- ordinárias do jogo reflete a crise da herança.

Como lembra Michel de Certeau (1994), o sujeito ordinário inventa o cotidiano por meio de astúcias sutis pelas quais ele altera os objetos e os códigos, se apropria do espaço e do uso ao seu jeito.⁶⁵ O corpo marca, como um quadro vivo, o ‘logos’ de uma sociedade que, pela lei ou pelo costume, mediante uma série de iniciações, “*se apodera dos corpos para faze-los seu texto.*” (p. 231). O corpo torna-se, por este investimento do social, o significante de um contrato, finaliza o autor.

Mas, como vimos, é um contrato que, de uma forma ou outra, precisa ser internalizado por uma intervenção pedagógica informal na corporeidade dos iniciados. E mais ainda: por mais que pareça ritualizado esse processo de ensino/aprendizado é direcionado a determinada repetição de costumes, vindo a dinâmica demonstrar o quanto tais iniciados não são meros reprodutores das práticas mas sujeitos de seu tempo, introduzindo mudanças, adaptações e rompendo barreiras relativamente impostas pelos valores dos ‘heróis locais’ (parentes, amigos).

A resistência ou dificuldade em ‘ensinar’ o laço, além de todas as ponderações postas, pode ser compreendida pela intensidade dos fluxos energéticos sentidos ora como limitadores da ação motriz ora enquanto estímulos particulares à prática. Esse fator tido corretamente como “*emoção*” é culminante na exaltação corporal sentida

⁶⁵ Pelas “*artes de fazer*” desse homem comum teremos também novos elementos que dinamizarão as práticas do laço e incitarão mudanças no seu “*modus operandis*”. Novos atores reclamam por novos cenários.

na prática, além de tornar incomensuráveis as objetivações em torno da motricidade nessas circunstâncias de vivência plena e tensa do *laço do boi*.

Percepções corporais da emoção.

Uma das sensações intensamente vividas pelo corpo é a tensão proporcionada pelo jogo. Os traços de ansiedade se eclodem nos momentos que precedem a participação do indivíduo e podem, se não controladas, prejudicar não só o desempenho na atividade, mas a sua própria vivência.

É nervoso. Muita gente fica nervoso. Eu também fico nervoso. Eu fico nervoso antes de começar. Até começar, eu fico doido pra começar porque depois que eu começo caba o nervoso. Tem um companheiro meu que laça até bem. Diz ele que fica tremendo de nervoso. Ele faz 20 pontos, por exemplo, no último ponto...aí ele fica tremendo. Diz ele que o braço chega a ficar acesso de nervoso e de medo. Aí acaba errando (Walter).

Essa ansiedade, conforme os laçadores, também é compartilhada com o cavalo. Nas palavras de Walter, *ele tá ali sabendo que é praquilo. Tá tocando a melhor música lá no alto falante, o sujeito tá conversando lá, o outro tá... ele tá ali só vendo o boi. A hora que você falou solta é como se tivesse fincado uma roseta bem amolada nele. Deu aquele alerta nele.* Por isso, é fundamental que os níveis de ansiedade dos três animais da pista: o homem, o cavalo e o boi se entrem. *A pressa do cavalo é a pressa do boi é o ideal colocado para que ele não saia na frente do boi.*

Enquanto alguns dominam o *nervoso*, outros não *firmam o pensamento* e acabam errando laçadas fáceis de acertar no treino e em momentos quando estão relaxados. Porém diante da aflição, como o fato de ter feito 20 pontos e ficar preocupado em acertar a última laçada para obter o *trino*, o braço fica febril pela ansiedade. Astrand e Rodahl (1987: 592), esclarecem sobre no estado de tensão os

músculos se enrijecerem, contraindo-se com menor eficiência. Dado o prematuro desperdício de energia, provocado pela falha do mecanismo neuromuscular no momento crucial, o lançador exaure-se antes do tempo e não consegue associar a posição com o braço de alavanca ótimo às outras solicitações.

A análise walloniana⁶⁶ nos põe a par dessa relação intrínseca entre emoções e movimento. Os estudos de Wallon dão às emoções o ‘*status*’ de “*reações organizadas*” sob o comando do sistema nervoso central, ou seja, o fato de ocorrerem na região subcortical comprova sua necessidade ao ser humano.

Como manifestações da vida ativa, as emoções são sempre acompanhadas por alterações orgânicas. Assim sendo, as “*crises emotivas*” são capazes de desencadear variações corporais visíveis. Essas alterações no funcionamento neurovegetativo são percebidas e chegam a atuar na “*mímica facial, na postura, na forma como são executados os gestos*” (Galvão, 1999: 61). Não por menos *dia de ficá nervoso é dia que faz pouco ponto* (João do Janus). Com os circuitos nervoso, energético e muscular sobrecarregados, a eficácia do gesto é comprometida.

Embora essas crises sejam pouco freqüentes entre adultos, elas podem ocorrer mais regularmente em situações nas quais o sujeito seja atirado para um meio carregado de afetividade. Por ser a motricidade expressiva de processos afetivos e cognitivos, “*é na ação sobre o meio humano, e não no meio físico, que deve ser buscado o significado das emoções*” (Idem: 59). Portanto, a emoção alimenta e é alimentada por um significado socialmente construído.

Um primeiro aspecto a ser observado neste sentido é a existência, entre lançadores mais maduros, de brincadeiras em torno desse descontrole ou deselegância: *desaprendeu a lançar?*, perguntam em tom gozador diante de algum conhecido após este errar grosseiramente uma lançada. Nota-se um senso estético, timbrado por um tom de *poaia*, o qual nutre o deboche com a dupla finalidade de

⁶⁶ Nos valem, pela mediação de Galvão (1999), dos estudos de Wallon acerca dos campos funcionais do desenvolvimento humano; em especial de dois desses domínios: as emoções e o movimento.

brincar e corrigir. Ambas testam o indivíduo: se é afetado pelo escárnio pode haver maior descontrole, reforçando os chistes.

Sobretudo, o laçador mostra quem ele é dentro da pista pela estética com que se desembaraça dos imprevistos e realiza suas laçadas com elegância. Por essa importância ao fazer *no capricho*, encontra-se susceptível a ter momentos de crise somática. Quanto menos o corpo for bombardeado por conflitos dessa natureza, mais naturalidade e plasticidade denota a ação motriz.

Portanto, mesmo com todas as funções nervosas amadurecidas, necessárias ao refinamento da ação motriz, o indivíduo pode ser submetido a disfunções. Galvão (Op. Cit.: 64) lembra do fator social determinando o grau da crise. Como as emoções se encontram na origem da consciência, “operando a passagem do mundo orgânico para o social, do plano fisiológico para o psíquico” (p.57), o meio social influencia sobremaneira a intensidade da exaltação. O inverso pode ocorrer também: quanto mais importante for a ação para o grupo, maior a probabilidade de ocorrer um “contágio”, ficando todos irmanados pela mesma sensação. Isto parece ser verdadeiro, em especial, nos momentos de *disputa*, quando os laçadores finalistas ficam visivelmente tensos e transmitem por suas fisionomias a gravidade do momento.

Segundo Astrand e Rodahl (1987: 591-592) a arte de competir inclui a mobilização correta dos hormônios do estresse, destinados a preparar o organismo para o esforço supremo. Quanto menos dotado dos talentos necessários para suportar as pressões da atividade, maiores as variações na sua performance. Isto se aplica “especialmente aos eventos que exigem coordenação e sincronia perfeitas” E o laço, tal como é percebido, trata-se de uma dessas provas nas quais o pensamento tem que ser rápido. Tem que ser tudo muito rápido. Muito reflexo, senão não consegue fazer nada (Walter).

Procurando se superar diante da tensão provocada pela iminência da prática, o lançador tenta esvaziar de si os traços de ansiedade, firmando o pensamento para a atividade: *firmar o pensamento é concentrar no que o cidadão vai fazer. Ali tem que ter uma concentração muito boa, para ter uma pontuação, para ser um ganhador duma prova ele tem que ter o pensamento firme*⁶⁷ (Fernandinho). Desta forma, o lançador antecipa em sua mente a lançada antes mesmo que ela aconteça. O jogador deve estar absorvido pela atividade pois a não entrega significa um pensamento/movimento fragmentado.

Noutras palavras, quando integraliza a unidade pensamento/ação e absorve-se no jogo, o lançador torna-se a atividade. Por isso, os efeitos fisiológicos sentidos pelos lançadores no experimentar a atividade atravessam todo o corpo do lançador, tendo como clímax o momento da lançada. O corpo é marcado pela experimentação dos fluxos energéticos ao superar os limites da tensão.

Já demonstramos o quanto é relevante para a comunidade estudada os aspectos “cordiais” para as relações na festa. No interior do jogo a regra permanece não havendo, porém, tanto controle da *poaia* sobre as emoções. E se “*entre movimento e emoção a relação é de reciprocidade*”, pela motricidade cada qual deve resolver sua tensão (Galvão, 1999: 63). Lançando, esporeando e também gritando o lançador pode descarregar a emoção responsável pelo seu não relaxamento: *É a emoção. A adrenalina me sobe muito e tem que dar aqueles grito: uhhhtchê!* (Maxim).

Tal tensão, segundo Huizinga (1993: 14) significa a incerteza, o acaso envolvendo a atividade. Esse elemento de tensão é em muito decorrente de um grau de valor ético conferido ao jogo, uma vez estarem sendo postas à prova as qualidades de quem joga. Com a resolução da tensão e à medida que experiências agradáveis são associadas a gestos bonitos decorrentes do jogo, o lançador adere a um

⁶⁷ *Firmar o pensamento* é um estado de espírito que evoca o equilíbrio entre as forças da razão e da emoção. Por isso, uma questão de gênero que pode ser trabalhada nessa ‘categoria nativa’ é lembrar que sendo o “*locus*” da mulher a emoção e o do homem a razão (Woortmann, 1985: 30), a mulher estaria mais sujeita ao descontrole diante da exaltação corporal na prática do laço, pois sendo o homem razão este possui propriedade para o controle das emoções.

senso estético coletivo pertinente à atividade. Afinal, “a alegria que está indissoluvelmente ligada ao jogo pode transformar-se não só em tensão, mas também em arrebatamento” (Idem: 24). A experiência é exaltante (os hormônios entram em ação) e a resolução pode ser bela (os significados entram na ação), demonstrando a síntese desse corpo biológico e cultural.

É grande. A emoção é linda. Na hora que o narrador grita: Pista liberada; rapaz...o trem é brabo. O laço não abre, o cavalo não corre, a cabeça do boi diminui. O trem é feio. E adrenalina sobe, mas sobe mesmo. E quando você, consegue, de repente dá um, acerta um laço, um laço bonito, aquilo até marca (Escodine).

Não por menos, o laço é uma atividade buscada com periodicidade pelos seus praticantes. Além dos vínculos sociais já discutidos, o laço é atraente porque –como diz Escodine– *marca*, fica impresso na memória destes indivíduos. Na busca pela emoção busca-se repetir uma atividade onde elementos como risco, surpresa, fragmentos estéticos, tempo, espaço, solicitações físicas e motoras concorrem para – combinados– intensificar a ansiedade que precede e o prazer posteriormente experimentado ao ato de laçar: *um esporte que...eu não sei nem te explicar. Um esporte bastante emocional (José Fernando, fernandinho).*

Não estou sozinho nesse raciocínio. Como bem explora Elias (1992: 38) sem um período prévio de tensão o clímax da vitória não é tão prazeroso. A expectativa da atividade cria um gozo crescente que irá desembocar numa explosão da carga emocional, num verdadeiro descontrole controlado. E mais: se na festa os laçadores se emocionam pela igualdade no consumo dos mesmos gestos, a igualdade na competição, não só entre homem-animal, já referida⁶⁸, entre os praticantes aumenta o prazer da participação e do clímax do jogo. Apesar de ninguém gostar de perder,

⁶⁸ O equilíbrio entre entropia negativa e positiva é característico da luta entre homem e animal em diversos esportes. O jogo tem de ser difícil porém com um número de chances de vitória. Segundo Elias, referindo-se à caça à raposa, a competição fácil ou impossível é decepcionante pois não envolve uma participação interessada.

os laçadores concordam ser a disputa bem equilibrada um reforço ao prazer de jogar:

É um coisa que desliga a gente. Você tá fazendo uma coisa que você gosta [...] Quando você pega um boi corredor e você faz dez pontos nele. É a coisa mais bonita do mundo. Quando você disputa com uma pessoa boa. Laço muito disputado é bonito. Quando você está relaxado. A coisa melhor do mundo é você botá um boi corredor e montá na minha égua. É a coisa mais bonita (Maxim).

Veja-se nessas falas, às quais é possível acrescentar outras, aspectos muito caros à Elias: a excitação, a emoção, a tensão e o relaxamento após ao exorcismo do *nervoso*. E principalmente o elemento prazer relacionado à equidade entre praticantes, presente na análise do autor como um ponto chave ao clímax do jogo. Portanto, o equilíbrio é um dos elementos construtores da emoção no laçar. Esse componente ético e estético, psicológico e social, tenso e relaxante atravessando o jogo lhe confere esse ar de importância.

A dificuldade em acertar a cabeça de um bezerro, porém, não é somente atribuída à ansiedade dos inexperientes, à excitação da competição, à falta de coordenação entre cavalo e laçador ou à falta de concentração. Compreendo que o próprio homem, como componente da natureza, é uma variável do laço. Tentando dar conta de todas as circunstâncias, o laçador também deve estar *com o braço bom, firmar o pensamento e laçar consciente*.

Mesmo executando tudo corretamente e contando com a cooperação do cavalo e do boi, pode ser que ele não esteja sintonizado com a atividade. Desconexão sentida no corpo: *ali, só o braço dá certo. Porque costuma o braço dá errado e a gente errar. Tem dia que a gente tá ruim, sem pontaria. Não sei. Alguma coisa acontece. Nada difícil também* (Walter). O laçador tem que lutar contra o mistério de sua

própria organização interna, a entropia positiva estabelecida dentro de si, compreendendo as fases ruins de desempenho.⁶⁹

Portanto, os jogadores atribuem fases de desempenho. Similarmente ao gado leiteiro que produz bem em certas épocas e decresce em outros, o jogador também possui seus ciclos biológicos que o integram à natureza, com suas estações. E assim no laço, *tem camarada que é muito bom de corda, mas tem hora que ele erra a corda. É igual jogador de futebol- ele é muito bom de bola, mas tem dia que joga mal. É a mesma coisa o jogador. Como na totalidade das festas é impossível estar nas mesmas condições, tem dia que ele faça mal, mas todo mundo sabe que ele faça bem. Mas às veiz não é o dia dele, não é mesmo?* (Nandi).

As sensações corporais relatadas pelos jogadores, são, em suma, fruto da atividade absorvente em que se deve *firmar o pensamento* como forma de controle das emoções. Mas como firmar o pensamento se as sensações invadem o corpo? Como controlar-se diante de uma situação imprevisível da qual se depende das condições materiais e da própria natureza interna, a qual se articula à organização da natureza física e social onde vive o jogador?

Pierre Parlebas (1996: s/p) acredita que o esporte *“mergulha o praticante na emoção de uma aventura corporal exaltante. Esta paixão não é sem perigo, mas é também uma oportunidade.”* Oportunidade, como adjunta o autor, de educar à maneira do *“ethos”* próprio de determinada sociedade, uma vez que o esporte não possui nenhuma moral específica dada *‘a priori’*. É a sociedade, neste caso o grupo, que lhe confere um valor.

⁶⁹ Afora variáveis sociais e psicológicas fundamentais ao estabelecimento do desempenho individual, não deveríamos esquecer da influência biológica, por vezes menos explicada que as demais. Em revisão sobre a temática Weineck (1991: 417) aponta evoluções rítmicas na maioria das funções biológicas. Evidências apontam para a existência de períodos favoráveis e outros prejudiciais à capacidade de desempenho esportivo. Também a esse respeito ver Reill e Garrett (1995) que estudam os efeitos dos ciclos circadianos na performance humana. Os mesmos apontam variações na temperatura corporal em cada período do dia influenciando na performance.

A oportunidade que a prática do laço permite aos seus praticantes não é outra senão a de perpetuar uma memória corporal, marcada inicialmente pelo clima excitante de deflagração da ação motriz e, no fim, tornada depositária de uma visão de mundo particular (local). Diante dessa complexidade, será possível pedagogizar formalmente tais práticas cujo ensino se confunde com o aprendizado de um modo de vida rural composto pelos movimentos tradutores da ruralidade local?

Como uma prática corporal regrada e historicamente situada, o *laço do boi* envolve o corpo em uma verdadeira provação de sua estabilidade psicológica, inteligência motora, disposição para o esforço, concentração, resistência muscular e condições coordenativas. Mas o jogo vai além porque situa a ação motriz num campo cultural restrito e muito bem localizado, o qual tanto produz essas disposições e qualidades corporais de movimento quanto é por elas reordenado.

Para situar, de forma mais contundente, os determinantes da ação motriz nada melhor do que remeter-nos ao contexto mais amplo que a gerou. Assim, a discussão próxima trata de ampliar o entendimento do jogo e da festa do laço dentro e fora dos limites da região do Vale do Itabapoana.

CAPÍTULO IV

“É DE LAÇO E DE PÓ”: JOGOS, FESTAS E LAZERES

Um lazer de tradição

Observando os capítulos anteriores, neles encontramos os significados intrínsecos do jogo/festa reconstruídos a partir de sua prática e das representações mais ligadas à sua lógica particular. Essas vivências nos remetem ao modo de vida do grupo pesquisado; através do *laço do boi* desvelam-se sua ‘religiosidade’, sua ética e estética, seu espaço/tempo, sua marcação corporal, suas técnicas de trabalho, seus valores e subjetividade. Poderia dizer que a partir da razão interna do laço abre-se uma série de questões acerca da relação dessa “coisa em si”, que é o laço, com a realidade circundante.

Neste sentido, este último capítulo traz consigo algumas reflexões pertinentes às transformações mais significativas do objeto de estudo, situando-as tanto no contexto local quanto na perspectiva de discuti-las e compreende-las no âmbito de abordagens teóricas envolvendo o lazer.

Também busco algumas interfaces entre o local e o global. Neste sentido, a idéia de “*desterritorialização*”, sugerida por Ortiz (1994), entre outros autores, nos ajuda a compreender nosso fenômeno nesse momento de transformações. A ela somam-se outras categorias como “*tradição inventada*”, proposta por Hobsbawn (1984), “*novo rural*” (Graziano da Silva, 1999), “*neo-ruralidade*” (Alem, 1996), “*indústria da herança*” (Harvey, 1998), “*tradição seletiva*” (Williams, 1979) “*híbrido*”, “*reterritorialização*” (Canclini, 1997) “*simulacro*” e “*terceira cultura*” (Bhabha, 1996).

Primeiramente, para situar as transições paradigmáticas do laço na atualidade, recorro a um breve retrospecto da história desse jogo esportivo. Esse retorno é incompleto, pois, certamente, as duas dezenas de depoimentos e uma única fonte

escrita constituintes do material para se escrever essa história do laço na região são insuficientes a um retrospecto satisfatório.

Conforme os entrevistados, sempre utilizou-se o laço como instrumento para pegar gado no curral ou no pasto. Entretanto, a existência do laço do boi, enquanto competição dentro da pista, tem sua gênese em Campos por volta dos anos 1960, através da figura do Sr. Dário Fernandes. Sendo na localidade de Praça João Pessoa, até então pertencente a São João da Barra – RJ e atualmente situada no município de São Francisco do Itabapoana – RJ, onde o mesmo dará início à propagação do laço de boi. Raul Lemos, 70 anos, atribui seu ingresso no laço à pessoa de Dário o qual aglomerou diversos interessados no novo esporte. Através desse grupo pioneiro, promoveu as primeiras festas de laço: *Nós fizemos na Praça uma pista do laço provisório e daí começou que hoje se transformou num clube lá.*

Esse clube, ainda existente, será um dos diferenciais que colocará a Praça como referência para a criação de outros grupos de laçadores. As entrevistas dão conta de revelar ser a Praça o local buscado por pessoas de outras regiões para a implantação do esporte em seus rincões. Um exemplo, é o de Uires Moreira, o qual deslocou-se juntamente a outras pessoas de Muqui e Cachoeiro do Itapemirim na intenção de difundir o laço no Espírito Santo. O Sr. Dário e outros laçadores de primeira linhagem, por sua vez, estimulavam essa disseminação.

A expansão das pistas e do número de laçadores era essencial à sobrevivência do laço, pois diminuía o espaço de tempo entre uma festa e outra, trazendo mais pessoas para o jogo. Sabe-se mesmo que os primeiros laçadores *assuntavam* a respeito de pessoas que desempenhavam o laçar com destreza na lide da fazenda e as convidavam para participar da configuração, ainda incipiente, de laçadores. Através desse trabalho muitos iniciaram sua participação como laçadores, chegando-se na atualidade a uma centena de laçadores e até 04 festas de laço no mesmo final de semana, no período sazonal de pico da atividade.

No Vale do Itabapoana, o expansionista foi Joaquim Freire (*seu Quinin*), um campista oriundo da região de Praça João Pessoa o qual adquirira uma propriedade em Mutum (BJI). Este reuniu pessoas da lide campeira e com um grupo em torno de 07 pessoas formou a primeira *equipe* (e primeira geração) de laçadores do Vale do Itabapoana.

O mesmo construíra em sua propriedade uma pista onde realizava os *treinos* e festas. Naquele início, estimado em 1970, os laçadores eram unidos por parentesco ou amizade, laçavam gado de chifre, usavam uniforme, tinham premiação (quando havia) em troféus e possuíam direito a apenas uma inscrição, podendo laçar à vontade durante o treino. Mesmo não havendo outra atração além de laçar, já se considerava o evento como uma festa.

O elemento de festa começou, portanto, sob formas lúdicas simples, sendo o próprio jogo e o encontro proporcionado pela situação motivos para se festejar. Em acréscimo, o clima de festa ganhava tom de celebração com um almoço comum a todos os participantes. Esta refeição tem origem com Joaquim Freire o qual oferecia ao laçador um almoço com refrigerante. Como os cavaleiros vinham muito de longe e tinham de sair cedo de suas casas para começar a laçar a partir das 12 horas (não existia luz elétrica na zona rural) era necessário oferecer-lhes um alimento compatível com seu esforço. Atualmente, essa manifestação de hospitalidade ganha novas aplicações. Questão essa merecedora de alguns comentários.

Foi muito lembrado entre os laçadores o fato de algumas festas de laço não oferecerem um almoço, podendo-se afirmar que o churrasco e o almoço são valorizados nessas ocasiões. Destarte, pelas características atuais em termos do início da competição e da distância percorrida pelos laçadores, a comilança adquire o significado de reputação honrosa de quem a oferece. Assim, apesar dos gastos e do trabalho subjacente, o promotor da festa sente-se satisfeito em ver uma quantidade de amigos laçadores deslocando-se de vários pontos e recebendo um tratamento ostentatório:

Eu me divirto pela metade. Eu me divirto porque acho isso uma consideração. Eu dou um almoço à vontade. Serve pra quem quiser. Pode repetir quantas vezes quiser. Procuo colocar uma carne de primeira. Eu fico satisfeito, fico realizado em ver amigos, sujeito que anda cento e tanto quilômetros pra vir aqui. Tonim Tirelo... tem carne pra comer, tem boi pra laçá. Enfrenta 130 km. por amizade... Me divirto mais aqui que na festa dos outro, apesar do cansaço (Zenildo).

De fato estes podem divertir-se mais em suas festas e sentir-se satisfeitos com a reunião de muitas pessoas nelas. Ao juntar gente para a demonstração de bens conquistados (conforto), eles acumulam uma consideração junto aos presentes e distinção perante aos demais donos de pista de laço. Ressalvadas as diferenças entre a comunidade estudada e a classe ociosa, objeto de estudos de Veblen⁷⁰, o entendimento do autor sobre o motivo que alimenta alguém “*pagar uma rodada de bebidas*” ou, no nosso caso, oferecer almoço pode ser um primeiro passo para o entendimento do atual significado dessa prática.

Pensando a partir de suas análises (Veblen, 1987: 22), entendo a demonstração de posse e segurança como uma artimanha socialmente legitimada para colocar o indivíduo em relevo perante os outros, criando por atos de consumo uma satisfação em externar prova de uma vida bem sucedida. É possível especular estar o “*consumo vicário*” promovendo a reputação do promotor do evento que, com esta ação, afirma uma posição social, como se dissesse não precisar fazer festas por dinheiro e, sim, por prazer.

⁷⁰ Um auxílio ao entendimento da importância desse tipo de consumo honorífico pode ser encontrado em Veblen (1987: 22). Embora Veblen esteja se referindo a uma classe com grande poder aquisitivo, o próprio autor lembra que em camadas mais baixas essa lógica de distinção pode vir a ocorrer uma vez existindo no grupo alguém com acumulação de capitais desigual aos demais. Por outro lado, urge lembrar das ressalvas dadas por Ortiz (1994:119) ao saudosismo de uma sociedade de produção por parte de Veblen quando analisa o consumo da “*classe ociosa*”. De qualquer modo, não busco uma transposição mecânica entre autor e realidade.

Claro que o oferecimento de festas com fartura de alimentos, não é fato recente, já sendo muito mais comuns às famílias abastadas do Brasil agrário e colonial, conforme esclarece Freyre (s/d). Sendo, guardadas as proporções, realizadas também por pequenos produtores. Tais práticas, como hoje, demonstram um desvanecimento e agregam as pessoas:

“...o orgulho dos grandes plantadores- isto é, dos mais ricos - em manter mesa bem provida onde os hóspedes fossem fartamente servidos, não significasse simples “dissipação ostensiva” do tipo tão bem descrito pelo Prof. Veblen, mas também manifestação do chamado instinto gregário, intensificado neles pelo isolamento” (Freyre, s/d: 89).

Não obstante o fator de reunir pessoas, nota-se, nesses hábitos uma exibição de poder demonstrada na capacidade de conferir ao visitante a melhor hospitalidade. Em acréscimo, o laço é uma festa, e festa no sentido de uma celebração entre os laçadores, num sentido mais restrito, e entre a cultura do campo e da cidade, em uma perspectiva ampliada. No dizer de Morin (1997: 62) a festa é *“o momento supremo da cultura folclórica, na qual todos participam do jogo e do rito.”*

Por outro lado, o evento consiste em atividade econômica. Se não necessariamente, essas atividades, de preferência, devem gerar lucro. Mas afinal como comportar essa aparente contradição entre a gratuidade do alimento e a seriedade do negócio?

Se de fato, pensarmos que a festa do laço permite ostentação, integração e arrecadação, fica difícil defini-la. Adentrando nessa ambigüidade, é possível perceber como essas dimensões se completam. Primeiro porque é possível a coexistência delas, graças à gelatinosa ‘ética da poaia’⁷¹, em espaços específicos e momentos de predominância de uma ou de outra. Depois, porque quem vai comer arroz, farofa e vinagrete acompanhados de churrasco, não necessariamente promove

⁷¹ É paradoxal observar um organizador nessa tarefa de agradar os convidados e fomentar um ambiente familiar diante da mercantilização da festa, na qual se estimula o laçador a gastar com bebidas e inscrições. Só uma escolha “cordial” induzida por uma *poaia* bem feita pode conter esse conflito latente.

lucro a quem organiza a festa. Mesmo não satisfazendo à necessidade econômica do promotor, ela alimenta o orgulho e a iniciativa deste.

Porém, como o organizador precisa manter as contas equilibradas, em função dos seu finitos recursos financeiros, este usa do público presente em sua festa para obter patrocínios das personalidades e empresas interessadas em atingir aquele segmento. O contexto acolhe tanto a dimensão comunitária da festa quanto as do negócio, da emulação e da ostentação. Com o equilíbrio dessas forças é possível perceber, a cada momento, esses aspectos complementares e divergentes em circulação nas festas do laços.

Esse formato dúbio altera esse traço cultural, que é a refeição rural, a um grau de indeterminação surpreendente. Não se vê mais tão somente a celebração entre amigos, nem ostentação absoluta ou sequer puro empreendimento comercial. Como falamos em um fenômeno em transição, sujeito a movimentos descontínuos, podemos falar no hibridismo que caracteriza as festas de laço.

Esse campo de incertezas e dificuldades de identidade dos fatos atravessa outras situações observadas nas festas de laço. Destaco como principais a contenda da própria comercialização da festa e o aparecimento do laçador *profissional*. Sem sombra de dúvidas ambos acontecimentos abalam um equilíbrio, reordenando um novo patamar. Dito de outra maneira, essas mudanças reinventam a tradição do laço. Aliás, sua tradição (inventada!?) é um ótimo ponto de partida para a discussão dessas transições.

Buscando as características que poderiam qualificar a emoção de laçar e ser laçador, uma das primeiras representações refere-se à tradição que o laço aparenta possuir. Conforme vimos, uma vez que o jogo é carregado de sentido pelo seu grupo praticante, ele pode tornar-se fonte primária de um retorno à ruralidade por parte daqueles que não mais vivem na e da roça. Ao propiciar esse retorno lúdico, ele acaba assumindo a condição de um espaço de revivescência do passado agrário onde se pode buscar excitação respaldado por uma suposta tradição. Tal característica,

para uma gama de pessoas desenraizadas da vida rural plena, põe o laço em condição de superioridade comparado a outros esportes: *adoro futebol, mas ultimamente vou te falar a verdade, eu só gosto mesmo...parei de jogar futebol por causa de laço. Isso aí é tradição, né: desde pequeno laço, gosta mesmo* (Nivaldo).

Mas de onde vem a tradição do laço? Segundo as informações coletadas, o laço praticado fora do trabalho, como competição, é um fato recente. Não possui mais de 40 anos; oficialmente nasceu na segunda metade dos anos 1960.

Hobsbawn (1984: 9-10) nos lembra dessa possibilidade de surpresa quando vasculhamos a origem de uma tradição. Pode ser que a mesma, estabelecida com extrema rapidez, possua apenas poucos anos. Não só recentes como, também, essas tradições podem ser inventadas, ou seja, são tentativas de ritualização de uma realidade, buscando a invariabilidade. Uma tradição inventada se delata pela necessidade de continuidade em relação ao passado, repetindo, tácita ou abertamente aceita, o seu conjunto de práticas.

No *'folder'* da festa de laço comemorativa do jubileu de porcelana do Clube de laçadores de Praça, escrito provavelmente por *seu* Dário, além do regulamento da prova constam um texto com a origem da festa do laço, outro com a história da colonização e implantação do gado na região e, por fim, uma *"narração"*, *"de autor desconhecido"*, sobre a *"festa de campeiro"*.

"Festa de campeiro – pega de um boi fugido de seu rebanho" conta a história de *"um vaqueijo gostoso para pegar o Cotó de Santo Amaro famoso."* Santo Amaro é uma localidade no município de Campos, onde se realizam festas há cerca de 200 anos. Nas mesmas há, segundo Zenildo e Walter, vaquejadas, cavalhadas, provas de laço e outras práticas em renovação.

Diz o mesmo documento que eles sentiam *"uma certa humilhação"* ao verem os *'cowboys'*, os toureiros, vaqueiros e os gaúchos terem suas técnicas divulgadas e os traços culturais de suas práticas transformados em atrações turísticas (rodeio, tourada, vaquejadas e rodeios crioulos). Diante dessa frustração de estarem em uma

posição inferior perante às demais escolas de lide bovina, os laçadores precisavam contra-atacar.

Para tanto, a tradição começa a ser inventada. Para o laço de boi se remeter a práticas situadas no passado, primeiramente, o documento recorre a uma origem antiga: a festa de Santo Amaro. Vale, porém, uma diferenciação. Utilizando aqui a separação feita por Hobsbawn (Op. Cit.: 10) entre costume e tradição inventada, a festa é um costume da ruralidade, um traço marcante da cultura popular. Já a festa... do laço é uma tradição inventada, com paternidade reconhecida. Obviamente, pondera Veblen (1987: 51), *“quanto maior a coincidência de um hábito com os costumes, maior a persistência com que se fixará”*.

Posteriormente, a mesma fonte justifica porque o laço é a atividade por excelência do pecuarista: *“levado pela convicção de que a modalidade de laço da terra Goitacá tem um sentido mais alto, sendo uma escola que se preocupa com a preservação do animal e que, por isso, é a mais racional e precisa ser difundida...”*. Perceba-se: *“embora vivessem no anonimato”*, os laçadores da região são *“os melhores do Brasil”*, dado possuírem a técnica mais evoluída de domínio do animal (menor agressão à integridade do gado). Logo, era necessária a criação de um evento para tornar conhecidas as técnicas do campeiro local. Agora, sábio de sua qualidade, ele possuía algo de valor a mostrar.

Mais um detalhe torna o laço uma tradição ligada às práticas ancestrais da pecuária local: a pista do laço como lembrança cristalizada. Como já vimos, o espaço das balizas remete-nos a tempos imemoriais. Bem lembra Ortiz (1991: 189) ser a memória coletiva um patrimônio renovado a cada rememoração. Principalmente, para uma primeira geração de laçadores essa lembrança é significativa. São estes que ainda explicam a lógica espacial da pista de laço. Conforme a fonte escrita, o espaço de 40 metros entre duas balizas *“representa uma restinga entre dois cordões de matos.”* Essa prática de buscar gado nas capoeiras,

nas matas virgens está localizada precisamente no tempos originais da pecuária bovina na região.

Através desse espaço a memória coletiva ritualiza o modo como surgiu o laço (a partir da colonização da região – 1633)⁷² e, ao mesmo tempo, manifesta a tradição do grupo nesse espaço. Enfim, “*para existir a memória precisa se materializar*” sob a forma de espaço (Ortiz, Op. Cit.: 215). O mesmo autor lembra que “*a memória coletiva é da ordem da vivência*” e, portanto, se concretiza imediatamente em seus cotidianos. Se fixa nos seus grupos portadores por meio da ritualização das tradições.

O significado da pista do laço para o sujeitos da região assemelha-se, portanto, a um museu no qual se recupera o sentido de um lugar perdido. Nestes espaços torna-se possível a revivescência das formas espaciais e circunstanciais do tempo do gado selvagem. Nossa experiência do passado não depende só de fontes escritas, mas de formalismo e do ritual.

Não por menos, nosso senso de lar é mantido pela memória coletiva a qual depende dos rituais, práticas corporais e cerimônias comemorativas⁷³. Por isso, participar das coisas comuns é fundamental para não se perder o sentido histórico da tradição. Porque mais que o passado, a prática do laço celebra o presente. E a tradição está para legitimar nossas ações no momento, e não o contrário.

Hobsbawn (Op. Cit.: 21) lembra que todas essas articulações com a história (umas mais conscientes que as outras) visam legitimar as ações e atuar como um cimento da coesão grupal. Desta forma, as tradições inventadas podem ser fontes de condução dos rumos da coletividade por parte de seus articulistas. Porém, como lembra o autor, “*os exemplos mais bem sucedidos de manipulação estão entre aqueles que exploram práticas claramente oriundas de uma necessidade sentida por determinados grupos*” (p. 315).

⁷² Antonil, em seu livro publicado em 1711, já realiza referência à criação de gado na região de Muribeca (um dos nomes do rio Itabapoana) nas terras dos “Goitacás”.

⁷³ Featherstone (1997: 132 e 136).

Isso explica em parte a força com que o rodeio completo⁷⁴ se propagou ao buscar sua legitimidade num passado agrário comum à maioria dos brasileiros. Empunhando símbolos universais na tentativa, segundo Alem (1996), de abarcar (representar) todas as experiências de rural e de rodeio, o rodeio completo carrega elementos para qualificar-se enquanto uma tradição inventada.

De certa forma, a maneira com que se utiliza das raízes rurais do sociedade brasileira aponta o rodeio completo como uma “*indústria da herança*”, aproveitando a idéia de Harvey, ou seja, uma ação mercadológica de “*restauração*” de um certo passado (tempo e lugar). A ponte construída entre passado e presente cria um sentido de continuidade frente ao caos aleatório do cotidiano⁷⁵. Sendo o movimento das mudanças percebido como inevitável, um sistema estabilizado de sentidos organizados nos permite lidar com a inovação e a decadência. A “*indústria da herança*” vai dar conta de realizar essa ligação entre passado e presente. Ela não é uma compreensão profunda da história ou um discurso crítico. Como construtora da tradição inventada, está mais para uma criação contemporânea, um drama, uma representação de costumes (Harvey, 1993: 86).

Essa encenação de modos de ser fora criticada por Baudrillard (1975) como sendo a mania do “*neo*”, ou seja, a ressurreição anacrônica dos costumes. Há paralelo à recusa das coisas e do real um consumo cultural, “*sob a forma ritual*”, do acontecimento histórico. Esse processo é chamado pelo autor de “*restauração*” e “*surge como processo de recusa da história e de ressurreição fixista dos anteriores modelos*” (p. 117). Esse processo de simulação não é a falsificação da realidade e, sim, uma combinação de contextos fabricando um “*neo-real*”.⁷⁶

⁷⁴ O rodeio completo é um esporte institucionalizado composto de provas de laço em dupla, laço em bezerro, “*bull-dogging*”, três tambores, montaria em touro e em cavalos.

⁷⁵ A tradição é um movimento de equilíbrio da entropia. Ela busca justificar o presente e guiar o futuro em função de um passado reconhecível.

⁷⁶ Baudrillard (1975: 153).

O mais irônico, aponta, é o reaparecimento como caricatura após a ‘perda’ dos elementos do cotidiano: “*A família está a dissolver-se? Então, exalta-se. As crianças deixaram de o ser? Sacraliza-se, portanto, a infância. Os velhos encontram-se sós, fora de circulação? Promove-se o enternecimento coletivo pela velhice*” (Baudrillard, 1975: 118).

E a ‘cultura rural tradicional’? Irá ser engolida pela ‘cultura da cidade’ ou o caipira pelo ‘country’? Compõe rituais de revivescência com a cor local? Viramos todos caipiras ‘*hic-tecs*’, inclusive o presidente da república?⁷⁷ Baudrillard (idem: *ibidem*) olha desconfiadamente para a imaginada “*desagregação histórica de certas estruturas que, sob o signo do consumo, festejam de alguma maneira e simultaneamente o seu desaparecimento sob sua ressurreição caricatural.*”

Nas festas de peão, essa dramatização de um modo de vida, não é exclusiva aos trabalhadores *da roça*. Ao contrário do laço, todos podem disfarçar-se e ostentar ou recuperar sua identidade rural. Uma vez reelaborada, a ruralidade expressa um estilo de vida composto por um gênero musical próprio (o caipira e *country*), uma moda e *habitus* rurais do que Alem (1996) denomina “*neo-ruralidade*”, ou seja, o rodeio articula-se ao mercado simbólico da cultura de massas imprimindo-se como espetáculo de uma vivência radical. O espetáculo é o modelo dominante de rodeio.

Segundo Alem (Idem: 55), referindo-se aos grandes rodeios, ser caipira-*country*, adotar o estilo de vida neo-sertanejo não significa, necessariamente, trabalhar a terra com técnicas rústicas, compartilhar a vivência social de grupos isolados, em condições precárias de vida. Para o autor, forja-se uma identidade totalitária para unificar simbolicamente o que, por processo histórico, é diferente. Como todo método de construção de identidade, parte-se do acentuamento dos traços de similaridade e, ao mesmo tempo, de uma dimensão externa, definidora de uma

⁷⁷ Para ilustrar a força simbólica dessas representações, quando Fernando Henrique Cardoso, presidente da república, ao criticar o arcaísmo das relações econômicas e políticas no país, chamou os brasileiros de caipiras, houve uma comoção nacional (não importa se induzida) a ponto de fazê-lo retratar-se à mídia como sendo ele também caipira.

diferença em relação ao outro. Dimensão esta também corporal.

A respeito dessa autonomização da identidade em relação à origem, Featherstone (1997: 25) afirma existir “*hoje maior reconhecimento de que as pessoas podem viver felizes com múltiplas identidades*”, a ponto de Rolnik (1997) chamá-las de “*toxicômanos de identidade*”. Segundo a autora,

“a mesma globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades implica também na produção de kits de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades, independentemente do contexto geográfico, nacional, cultural etc. Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis, que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade” (Rolnik, 1997: 20).

Naturalmente, há a busca por parte dessas pessoas por locais (bailes *country*, exposições, rodeios) onde sua corporeidade e seu sistema de significações não só seja entendido e aceito mas, de preferência, valorizado e reproduzido. Os ‘estamentos’ da neo-ruralidade e seus futuros herdeiros, bem como a massa de pessoas não tão privilegiada, porém pagando dez reais para assistir a um espetáculo hípico, vivem o mundo *country* como estilo de vida e identidade provisória. Simbolizam com os movimentos corporais típicos na música *country* e nos rodeios uma ‘corporeidade coletiva’ caracterizadora da nova ruralidade brasileira.

Pensando nesses marcadores de estilo de vida, como a grife *country*, percebemos que a imagem, as vestes e acessórios são uma importante marca de visualização da ação da cultura sobre os corpos. Os trajes não são mera racionalidade na proteção dos corpos nus. Pela roupa anunciamos um pertencimento e uma personalidade. E como Ortiz (1991: 149) percebeu, a mudança de roupa, anuncia uma mudança de mentalidade. A roupa, até apetrechos mais simples podem ser usados como expressão de uma classe social (Hobsbawn, 1984: 295).

Durante a realização do laço, não se permite que o laçador use bermudas ou apresente-se sem camisas. Maxim vê esse controle como um ato ordenador: *tem umas pessoas que laça sem camisa. No meu laço eu não deixo sem camisa. Eu acho que tem que ter o respeito.* Por isso, embora a liberdade de regras atinja o jogo do laço, as regras sociais permeiam a atividade. Mas, além de dizer acerca da moralidade, as roupas dos laçadores revelam a dimensão ritualesca dessa atividade. Na discriminação entre o permitido e coibido, entre o idealizado e o não desejado em termos de roupas e apetrechos, percebemos que nossos laçadores buscam estabelecer uma identidade na vestimenta. Essa perspectiva de padronização implica não só no anúncio de um pertencimento, mas –talvez– até numa das estratégias de invenção da tradição.

Nós antigamente tinha um uniforme. Usava bota, chapéu, calça: tudo igualzinhos. Depois relaxaram. É mais roupa comum. Roupa de trabalhar lá na roça. Essa é uma organização que a gente devia de ter...Hoje em dia ninguém quase usa chapéu pra laçar. Tem gente que laça até de bermuda, mas o organizador não deixa porque não é traje de laçar não (Walter).

A força ritual dos apetrechos alcança seu clímax no chapéu. No rodeio, poucos são os peões (montaria em touros) que o substituem pelo capacete, embora este garanta segurança. No *laço do boi* também o chapéu possui um ‘*status*’ honorífico pois, como no rodeio completo não possui outra eficácia que não a simbólica ou estética. No tocante aos laçadores, o levantar o chapéu como sinal religioso exemplifica seu uso cerimonial.

Embora, como vimos, o conceito de tradição inventada tenha aqui a sua pertinência, há restrições quanto ao seu uso indiscriminado quanto ao entendimento do nosso estudo de caso. Afinal, o próprio Hobsbawn utiliza frequentemente o termo para designar situações mais amplas e vagas, como as formulações nacionalistas, diferindo-as das práticas antigas (específicas e altamente coercitivas). Talvez por essa comparação e olhando para o nosso caso em particular, só poderemos

identificar o laço como uma tradição inventada se entendermos que, ela extrai muitos elementos do costume local e sobretudo o valoriza como positivo num jogo de representações sociais.

Ademais, como Marx e Engels (1986: 45) lembram a respeito das idéias humanas, não se pode representar realmente algo, sem representar algo real. Os homens são produtores de suas idéias, e estas são representações a respeito de sua relação com a natureza ou sobre suas mútuas relações ou, ainda, a respeito de sua própria natureza. Portanto, a representação possui seu entrelaçamento com a atividade material e, desde que ligada aos fatos e aos desenvolvimentos práticos que lhe servem de base, é concebível a existência de uma história concreta na qual bebe a tradição.

No caso de uma situação mais localizada como o laço, a idéia de “*tradição seletiva*” lançada por Raymond Williams nos parece mais apropriada. Para o mesmo, a tradição pode garantir nossa identidade, justamente quando certos grupos são deixados de lado pela inovação. Aliás, diz Hall (1996: 68), ser esta uma “*força ainda muito poderosa e criativa em formas emergentes de representação entre povos até agora marginalizados*”.

Nesta forma de se entender a tradição estaria um re-contar o passado como estratégia para uma reunificação imaginária dos povos da diáspora. Seu ponto positivo está em restaurar “*uma plenitude ou profusão imaginária, que se pode contrapor à rubrica interrompida do nosso passado*”. Estes recursos de resistência e identidade, são, para o autor, “*úteis para o confronto com os meios fragmentados e patológicos pelos quais essa experiência foi reconstruída nos regimes dominantes de representação cinematográfica e visual do Ocidente*” (Hall, Op. Cit.: 69) .

A ditosa tradição do laço sublinhada pelas falas dos entrevistados, recupera esse passado como força criativa para a reorganização desses grupos dispersos pelo êxodo rural. Nogueira (1989) nota nas “festas de peão” em Barretos um movimento similar de busca das raízes, como se a revivescência das formas de sociabilidade e

motricidade 'rural' possibilitadas nos rodeios recompusessem a identidade fragmentada. Como nos mostrou Magnani (1984) em seu estudo sobre a cultura popular nos subúrbios de São Paulo, nas cidades seus modos de fazer e pensar não são totalmente destruídos; combinam-se com as ações e valores citadinos. Porém, são nesses eventos populares, que suas marcas de nascença podem circular livremente sem constrangimentos de grupos externos.

Williams (1979: 119) vê, então, a tradição como “*um processo deliberativamente seletivo que oferece uma ratificação histórica e cultural de uma ordem contemporânea*”. Ao colocar que a “*tradição seletiva*” descarta os traços indesejáveis de uma cultura, ele não afasta o fato dessa tradição ficar à mercê de pressões externas. Na maioria das vezes, “*a tradição é na prática a expressão mais evidente das pressões e limites dominantes e hegemônicos*.” A re-seleção das tradições, visa mantê-las como “*continuidade predisposta*”.

Mas como essa seleção não está imune à exterioridade, novas práticas “*antes oposicionais que alternativas*” podem forçar sínteses inopinadas. O ponto revolucionário das “*práticas emergentes*” surgiria quando a tradição trouxesse os traços do passado vivos no presente (o “*residual*”) para inventar continuamente novas práticas e novas relações. Desta forma, o residual nos levaria a experiências e valores negligenciados ou ignorados. Até porque, segundo o autor, sempre há um espaço novo para a energia humana demonstrar sua potencialidade e descobrir novas formas ou adaptações (Ibid: 227).

Acredito, concordando com Williams, nessa possibilidade do “*residual*” manifestar-se na tradição. Sendo a mesma não associada apenas ao “*arcaico*”, elemento preso no passado e resgatado por rituais, mas a movimentos de “*recuo*” – formas de ganhar espaço para ações alternativas ou opositoras à realidade vivida.

Buscando o presente das festas de laço, localizo esses movimentos dentro da tradição do laço (inventado, que seja) reconstruído sob novas “*astúcias sutis*” dos seus sujeitos. Há novos atores: uma segunda e uma terceira geração de laçadores

composta , respectivamente, por campeiros que começaram a laçar nos anos 1980 e adolescentes mais laçadores urbanos (segunda metade dos anos 1990). Estes novos grupos não só reinventam certas práticas como, também, estimulam mudanças por parte dos laçadores mais velhos. Vejamos, pois, o novo cenário onde se desenrola a representação dos costumes e tradições no contexto da festa do laço.

Transformações na ordem do dia

Se, num momento, os primeiros praticantes laçavam sem qualquer outro aparato que não fosse a refeição e o próprio jogo, hoje não é por acaso que o laço é, mais do que nunca, precedido pela palavra festa. No início dessa manifestação, cerca de 30 anos atrás, seus freqüentadores, em geral, possuíam alguma forma de sociabilidade em comum advinda de parentesco, vizinhança, relações de negócio ou amizade. Não era tão premente que, diante de pessoas já tão conhecidas ou em número reduzido, houvesse algum preâmbulo para aproximar as pessoas e se darem os encontros. Com o crescimento das festas de laço, tornou-se preciso aumentar os espaços e momentos de integração entre laçadores que não se conheciam e, também, entre não-laçadores dispostos a assistir o esporte ou vivenciar algumas das novidades que marcaram o laço como festa no sentido ampliado e comercial.

Com as melhorias nas condições de infra-estrutura, incrementaram as atrações, conquistando público. O fator mais preponderante para a existência de novos hábitos e sociabilidades nas festas, além da construção de pistas de laço próximas às cidades, foi indiscutivelmente a eletrificação rural. Esta acompanhou a evolução das tarefas pecuárias, pois com a adoção de ordenha duas vezes ao dia (05 e 12 horas) as festas de laço deveriam começar mais tarde (15 horas). Foi através da iluminação nas pistas que pôde-se alongar o jogo para além dos limites fixados pela luz natural (*Ninguém usava laçá a noite porque não existia luz elétrica*). Conforme Ortiz (1991: 148), novas técnicas possibilitam novas formas de relacionamento humano e menor dependência da natureza. A energia elétrica rural facilitou uma sofisticação às pistas

não experimentada na sua gênese: bebida gelada, música para grande público, iluminação, locução e anúncios – tudo muito mais fácil.

Além de familiares, laçadores e expertos, a festa de laço arregimenta fazendeiros, trabalhadores braçais, turistas, ciganos, políticos, comerciantes, pessoas da cidade sem aparente ligação com o campo, *piranhas*, ‘*agroboys*’ e a população circunvizinha composta de adultos, jovens, idosos e crianças. Pode-se afirmar que uma característica identificadora da festa do laço é essa: aparentemente atende aos diversos ciclos da vida e a diferentes grupos, principalmente quando a festa promove outra atividade: *ajunta aquela farra e cada um fica na sua. Se quê forró fica. Lá vê o laço e fica pro forró. Se gostar de bebê, começa a beber e fica lá a noite toda e se você gosta de laçá, vai pra lá laçá. Tem gosto pra todo mundo* (Walter).

Esses novos freqüentadores tendem a tornar-se mais efetivos e a disputar a hegemonia prestigiosa dos laçadores e delimitar território próprio. É o caso, por exemplo, do público do forró, cada vez mais importante para a sobrevivência financeira das festas de laço. Posso citar ainda o *motocross*, composto de um público assistente desinteressado pelo que se passa no restante da festa. No dia 06 de junho de 1998, em Ap., pude notar que enquanto os laçadores davam seus laços de aquecimento (*treino*), o som do palanque executava os gêneros forró e sertanejo e o grupo assíduo ao churrasco ocupava a parte superior do terreno; os motociclistas faziam suas manobras, ouvia-se pagode e ‘*rock in roll*’ dos carros de som e um público urbano ocupava a metade inferior da área. Poucas eram as interações entre esses dois grupos, embora uma parte dos motociclistas tenha se integrado à festa.

Outro ponto de tensão nas inovações é, seguramente, a especialização de laçadores na obtenção de prêmios. Obviamente, como um jogo esportivo, o laço estimula e envolve seu praticante para a conquista. Como diz Nivaldo, *o que eu sinto... É a vontade maior: é ganhar. A gente ganhou, tá soldado em tá feliz. E eu só entro lá pra ganhá. Eu não entro pra perder. Posso até dá azar, mas eu entro pra*

ganhar. Para Zenildo são duas as motivações do laçador mais experiente para a vitória. Uma delas são os ganhos materiais. O próprio enumerou os prêmio obtidos:

Deus me ajudou, me iluminou que eu cheguei a passá dos mil troféus, passei bastante de mil. E ganhei 03 televisões, bezerro e bezerra já passei de uns cinqüenta ou mais e fora outros brindes que eu ganhei em festa de laço: camisa, berrante, freio, par de espora. Pra mim talvez seja por isso que eu não desisti ainda.

Mas, segundo Zenildo, o sucesso é o maior motivador, pois há laçadores que saíram do laço depois de muitos anos sem conseguirem vencer nenhuma vez, como se fossem incapazes daquilo. Portanto, o prêmio pode ser importante, mas o valor subjetivo da vitória e os ganhos simbólicos dela parecem ser igualmente buscados pois garantem uma aura de importância ao laçador bem sucedido.

Eu gosto de ganhá um prêmio. Quem não gosta? Então eu vou lá laça e ser premiado é muito bom. Ser reconhecido o trabalho da gente é muito bom. Ser elogiado. Por exemplo, eu ganho primeiro lugar, você me elogia. É muito bom. Não é que a gente precise ganhá um troféu, que eu preciso ganhá um bezerro, que eu preciso ganhá uma televisão. Mas é muito bom ganhá. Ótimo. O resultado de quem vai a uma festa de laço é conseguir ganhá um prêmio. Não porque precise de um prêmio. Quem não gosta de uma puaia? Quem não gosta de um incentivo? Quem não gosta de ganhá aplauso? Todo mundo gosta. O meu incentivo é esse (Zenildo).

Embora sejam carismáticos e regulem-se para conviver com a vitória, o laçadores mais experientes sempre acabam por disputar as posições de prestígio com laçadores emergentes. Aceitar a superação exige uma naturalização desse processo, conforme pode ser vista na fala de Uires: *reconheço eu até que tem laçadores que bem melhor do que eu, aliás do que nós que trouxemos o laço, mas isso são conseqüências da vida*. Por esse processo, ora se é profissional, ora deixa-se de sê-lo.

Alguns laçadores colocam como problemático na desigualdade entre os laçadores, a ascensão de um tipo de laçador especializado em obter prêmios. Este buscaria os ganhos no jogo esportivo como forma de sobrevivência ou complementação de rendas. João do Janus, exemplifica dizendo que se há cinco prêmios, ele faz cinco inscrições *à meia* com alguém. Se ele ganhar, divide os prêmios com quem pagou a inscrição dele. Caso não ganhe, nada perdeu. *Assim ele não fica preocupado, ansioso.*

Por isso, para João do Janus, a maior preocupação deste tipo de profissional é com os prêmios: *fica aquela coisa mais profissional. Até os participantes que chegam lá e qué saber se tem bezerro ou se é troféu, quantos bezerras são, se é botina, se a botina é ruim, se a botina é boa. Se o prêmio for bom, ainda tem alguém que reclama.*

Não obstante haver uma lógica de ganhos presente na participação desses *profissionais*, encontro em formulações mais gerais de autores como Certeau (1994: 47) e Caillois (1994: 30) pontos para levantar certa cautela quanto a possibilidade desses profissionais realizarem ganhos extraordinários. Os dois primeiros autores concordam que os ganhos não são guardados e, sim, jogados novamente nas ocasiões de disputa julgadas oportunas. Por esse risco constante, o jogo é economicamente improdutivo. Ele resulta sempre em dispêndios para seus praticantes – energia, habilidades e dinheiro– sem, necessariamente levar à uma recompensa material.

O laço é um jogo que estimula a disputa dentro de uma norma de valores igualitários, mas não deixa de ser, conforme a classificação de Caillois (Op.Cit.: 39), um jogo com características de “*agon*” (competição). Para o mesmo (Idem: 43) o “*agon*” é como uma luta em que a igualdade de oportunidades é criada artificialmente para que os antagonistas se enfrentem em condições ideais, com possibilidade de se dizer com precisão indiscutível quem é o vencedor.

Para tanto, um jogo competitivo deve ser exercido dentro de limites definidos e sem nenhuma ajuda exterior, de sorte que o vencedor apareça como o melhor naquela forma de proeza. Se olhado por este aspecto, talvez a representação dos jogadores indique que a inscrição única equilibre as condições entre os contendores, possibilitando que o vencedor seja o melhor e não aquele que pode inscrever-se várias vezes.

As queixas de alguns jogadores quanto a questões como a liberação das inscrições ⁷⁸ denunciam uma perda do caráter lúdico. A competição deve dar-se dentro de um padrão ético. Naturalmente, outros jogadores não sentem-se incomodados com esse quadro, inserindo-se sem constrangimento aparente nessa lógica- a qual, de fato, só pode revelar uma tendência interna e não uma imposição externa ao coletivo dos jogadores.

Com as mudanças que eles fizeram para si mesmos, os jogadores têm de contornar as contradições da evolução do laço. Com a presença do jogador profissional, o tipo que Huizinga vai condenar como artífice do fim do lúdico na sociedade atual, e com ele a busca obstinada pelas primeiras colocações, aumenta o clima de competição nas *disputas*. Os *laços de amizade* (uma tradição inventada do jogo) são tencionados e podem romper-se. A partir do aparecimento de figuras que pagam para o ‘profissional’ laçar, esse jogador não mais joga para si mas, sim, guiado por interesses externos ao jogo: *então é aonde esse negócio no qual os outros paga aquele inscrição pra podê ele laçar, mas dividir, né?* (Raul Lemos).

A disputa mais objetiva pelos prêmios, não é gratuita contudo. Como Parlebas (1996) enuncia, a moral de nossa sociedade inscreve-se na moral do jogo. Ora, mesmo sendo compreendida como uma região pobre e afastada, possuidora dos índices populacionais mais baixos dos Estados do E.S. (BJN; Ap) e RJ (BJI), esses grupos participam da “*sociedade envolvente*”. Um movimento observado nessa nossa sociedade envolvente globalizada, que é urbano industrial, tem sido o de um

⁷⁸ Anteriormente, cada jogador só poderia inscrever-se uma só vez, mesmo podendo pagar mais inscrições.

processo de adequação ao modelo de produção vigente. A racionalização e profissionalização dos jogos esportivos são sintomáticos da reprodução desse modelo de produção .

A lógica dessa oposição profissional/amador estabelecida por esses sujeitos, como já explicitada, significa uma tentativa de estabelecer diferenças entre duas categorias de praticante. Há o jogador estigmatizado como sendo *profissional*, identificável por considerar o dinheiro da inscrição como um 'investimento' (cujo fim é o valor financeiro do prêmio). Ele cria uma relação de necessidade entre inscrições e premiação obtida. Por outro lado, existiria outro modo de ser jogador pautado na 'aposta' de suas condições diante do caos organizado do jogo. Menos racional e diretiva que o investimento, toda aposta máxima caracteriza-se pela entrega ao acaso.

Embora a vitória, com seus ganhos afetivos e materiais, interesse a ambos, a diferença entre eles explicita-se na quantidade de inscrições necessárias a esse fim. O 'laço investimento', tanto produto como produtor interno do mercantilismo na festa, pressupõe o número de inscrições necessárias para alcançar-se o objetivo. Dentre os outros jogadores imagina-se importante o estabelecimento de um teto de inscrições individuais, pois isto garantiria uma igualdade (econômica) de oportunidades entre desiguais. A perspectiva do laço como 'aposta' implica no mesmo número de chances para todos os jogadores. *E outra coisa: na festa de laço não tem dotô fazendeiro, não tem remediado, não tem pobrezinho campeiro. Fez a inscrição, tá ali pra laçá (Janus).*

Com o laço de quem pode mais, jogadores com poucos recursos param por situação financeira. Fica uma coisa desleal. (Zenildo). Para João do Janus isso atrapalhou um cado a festa porque não tem mais o mesmo ambiente. Mesmo que tenha os amigo. Se faz mais uma inscrição, aí o outro faz uma só e fica prejudicado, entendeu? Aí não é a mesma satisfação. Desmotiva ele voltar numa próxima. Aliás,

conforme Raul Lemos, a resistência à tentação de laçar mais vezes advém do sentimento de *companheiragem* entre os praticantes.

Além de pautar-se no “*social*”, a atitude de ‘aposta’ não considera a razão individual do investidor porque a determinação do sucesso baseia-se na conjunção entre a força do acaso e as habilidades motrizes do jogador. Por essa premissa, um número alto de inscrições retiraria o nível ótimo de entropia do laço, embora o fazer várias inscrições não garanta a vitória. Porque da mesma forma que não há como medir as *emoções* percebidas durante o laçar e delas assenhorar-se plenamente (*Mas a emoção é muito forte*), igualmente há dificuldades em calcular o risco, prever o caos e ampliar as vantagens, apesar das tentativas de fazê-lo.

O *profissional* estaria resistente ao fascínio da ‘aposta’ e ao compromisso com a igualdade, tão comuns entre os mais antigos? Baudrillard (1992) de certa forma corrobora a representação acerca deste tipo de jogador –o qual confunde a aposta (o prêmio) como sendo a finalidade do jogo– enquanto traidor do ritual, pois “*negando a convenção cerimonial do jogo*”, “*ele destrói o encantamento dual do jogo...*” (p. 161).

Mas é correto condenar o laçador profissional sem ir à raiz de sua existência? Isso deve ser respondido. A dicotomia criada pelos laçadores, entre os não seguidores da ‘tradição’ do laço e outros que a preservam revela, na verdade, a forma pela qual estes jogadores mais conservadores entendem as transformações ocorridas na festa e no jogo. O crescimento da atividade implica no aparecimento de novas forças e novas representações.

Indubitavelmente, a festa não é a mesma, ela é a síntese das contradições e embates simbólicos entre sujeitos históricos da mesma (tese e antítese do laço). No curso das transformações, por que a busca dos prêmios incomoda? Primeiramente, pela desigualdade econômica e a exacerbação da competição dela resultante, como já exposto. Mas, além desses dois motivos, insere-se a questão do rompimento da pureza – imaginada– contida na atividade, perante os interesses utilitários da vida

cotidiana. Se, no presente momento, o laço preenche um campo rico de representações variando segundo a localização de cada sujeito dentro da configuração dos laçadores, anteriormente as sensações acerca do mesmo se resumiam à ludicidade destituída de caráter utilitário.

Mais precisamente, a não-aceitação plena do *profissional* está no fato dele quebrar a representação de autonomia do ambiente do jogo e da festa perante a realidade. Noutros termos, a representação idealizada é a do laçador indo ao jogo para ostentar habilidades motoras, cavalo, consumo e não para concorrer, por necessidade, ao prêmio. Laçar é uma atividade da rotina pastoril e também uma brincadeira. De um provêm o sustento e do outro a diversão. Um permite o outro. Cada campo possui um significado. Por isso, laçar por precisão invade o espaço imaginado como sendo o de se laçar por lazer, buscando o prazer da *emoção*.

Ora, pelo jogo o laçador enaltece o modo de vida advindo do trabalho rural, permitindo que a ostentação seja apreciada e que as origens (rurais) dos sujeitos sejam enobrecidas e resgatadas. O prêmio, na representação dos laçadores, é apenas uma das formas pela qual se é reconhecido socialmente dentro do grupo. Inclusive, sem afastar a parcela sempre existente de interesse material no prêmio, a vitória pode significar que o laçador já não é mais um alvo das brincadeiras pois já é um laçador em nível de competição, legitimando um canal de pertencimento ao grupo.

Ganhar um brinde de campeão pode assumir, para alguns e, em especial, os iniciantes, um aspecto lúdico parecido com o expresso pela pessoa experimentando a expectativa de ganhar um presente. O prêmio abarca tudo isso; é, em suma, um grande marcador: *fui campeão primeiro. Aos poucos fomos treinando. E aí pegou e deu oportunidade pro laço até hoje, graças a Deus.[ergue o chapéu] Foi bom demais... em casa tem um montão de troféu. Só não tem bezerro, mas troféu tem em casa guardado (Pelé) .*

Ainda quanto à reprovação ao aspecto mercantilista das premiações, outro aspecto pode ser apontado. O negócio dentro de comunidades produtoras, afirma Woortmann (198...: 47) ao estudar comunidades agrícolas no Brasil, é percebido como negação da moralidade pois significa ganhos obtidos à custa do trabalho alheio. Como a pista de laço é um local emblemático dos laçadores, há um mal estar com a voracidade mercantilista presente em algumas festas. Donos de festas, na percepção de João do Janus, adotam tratamentos diferenciados de acordo com o número de inscrições feitos pelo laçador.

Nas sociedades rurais tradicionais, Woortmann (Idem: 52) complementa, viver de negócio tem valor negativo quando comparado com o trabalho. Enquanto os ganhos com o trabalho são amplamente visíveis, os gerados pelo negócio implicam em ocultamento do ganho. “*A invisibilidade do negócio torna duvidosa a honestidade do negociante*” pois escapa ao controle do grupo. “*O lucro torpe*”, diz Baudrillard sobre transformar o ócio em negócio. Por isso, antes de termos como anacrônicas as queixas de certos laçadores à transformação do laço em negócio, precisamos entender os motivos da reclamação.

Essa noção é ainda forte entre laçadores de primeira geração, os quais criticam os abusos cometidos em nome da ganância. Não obstante essas novidades possam vir encontrar acomodação gradual nas estruturas morais dos mesmos, a polêmica diante da profissionalização e a exploração das festas está ancorada na necessidade de um equilíbrio social que sustente esse maior grau de complexidade da festa do laço.

Conforme Cândido (1975: 23) o equilíbrio social vai depender do nivelamento entre as necessidades do momento e os meios para satisfazê-los. Quando há impossibilidade de correlacionar os meios disponíveis e as novas necessidades, situações de crise aparecem. Quanto ao laço, ocorreu uma reciprocidade entre a necessidade de faturamento dos donos das festas e a busca por prêmios entre os

laçadores mais habilidosos, desencadeando um momento de insegurança dos outros laçadores quanto aos meios disponíveis para sustentar essa renovação.

Avançando nessa perspectiva e fugindo de uma leitura maniqueísta, a figura do *profissional* surge do próprio laçador comum; e sua presença responde tanto à conjectura econômica de descapitalização das atividades agrárias quanto ao visível desenvolvimento técnico da capacidade motriz dos laçadores, criando, desta forma, um laçador tecnicamente mais capacitado e ansioso por faturar premiações.

Em função da concorrência estabelecida entre os organizadores das festas para tornarem suas festas mais atraentes, surgem prêmios que aguçam o desejo dos laçadores: televisões, bezerros, bicicletas e eletrodomésticos. Estes promotores, por sua vez, foram motivados tanto por interesse financeiro (mais inscritos e mais inscrições) quanto por ostentação (reputação da festa quanto às suas atrações e atrativos). Não se pode esquecer, entretanto, que a própria boa reputação converte-se em capacidade de angariar maiores patrocínios e apoios políticos. Conforme Bourdieu (1983: 147) explica, remetendo-se à prática desportiva na pequena burguesia rural, um “*capital de notoriedade e honorabilidade*” é “*sempre suscetível de se reconverter em poder político.*” Não, por menos, há presença de *autoridades* nas festas de laço, sendo esta posta em destaque pelos organizadores. Há, por esse investimento, uma relação de necessidade entre os interesses financeiros e políticos.

A festa de laço, por conseguinte, significa uma alternativa econômica na região, constituindo, segundo diversas falas, fonte complementar de renda para uns e, quiçá, até a principal. Com as inovações de atrativos (com destaque para o forró), a festa do laço passou a ser um evento não mais exclusivo ao grupo de laçadores e pessoas afins. É interessante tanto do ponto de vista mercantil quanto político a ampliação desses públicos, unindo cada vez mais o típico ao massivo. Basta relembrar a festa de laço em Ap, realizada em 06 de junho de 1998, onde havia uma pista de *motocross* a 150 metros da pista de laço, circulando ao mesmo tempo públicos diferenciados. A *Forrozeta*, realizada em Ap nos dias 19, 20 e 21 de junho/98, é

outro evento típico dessa multifacetariedade das atuais festas de laço. Nela o laço era apenas uma das atrações que conviviam com trio elétrico onde apresentavam-se bandas de forró, jogos da Copa no telão, touro mecânico, rodeio, fogos de artifício e *motocross*.

Em função das mudanças recentes na ruralidade, os proprietários ou arrendatários de terras vêm inovando nas formas de uso econômico de suas propriedades, investindo também no setor de entretenimento e turismo. Neste sentido Graziano da Silva (1999: 12) está correto ao colocar que “*do ponto de vista da organização da atividade econômica as cidades não podem mais ser identificadas apenas com a atividade industrial, nem os campos com a agricultura e a pecuária*”, pois “*a emergência de um novo paradigma, que vem sendo chamado de “pós-industrial, por uns e de pós-fordista por outros” reflete na apropriação econômica da propriedade rural para fins não agrícolas.*

Desta forma, as festas de laço significam pelo menos uma fonte suplementar de renda para o pecuarista. Mesmo para quem não possui propriedade, o laço pode ser uma fonte de renda a partir do aluguel ou empréstimo de algum terreno com dimensões a partir de 5.000 m². Numa região conhecida pela expansão considerável até os anos 1950⁷⁹ vivendo na atualidade um encrave econômico, urge criar alternativas de renda, no mínimo para garantir um lucro pequeno.

Eu, por exemplo, faço uma festa por ano. Algumas festas que eu fiz, construí essa casa que você tá vendo aqui. Festa do laço, além de ganhar um pouco de dinheiro -não ganha muito. É pouquim- é amizade que a gente faz (Fernandinho).

⁷⁹ Parte do Norte e Noroeste fluminense, por exemplo, serviram esplendidamente à expansão pecuária. Noutras áreas do Noroeste do Rio de Janeiro e Sul do Espírito Santo tiveram seu auge com o plantio de café. Entretanto com o decréscimo dessa cultura, substituiu-se a agricultura pela pecuária. Como a primeira atividade envolve maior número de mão de obra, sentiu-se os impactos econômicos da pecuária, com seu lucro certo mas inferior e menos distribuído quando comparado à plantação (CIDE, 1988).

Para os promotores tradicionais das festas de laço, agentes culturais na esfera do lazer, a incorporação de outros atrativos têm sido uma questão de tempo e de visualização da potencialidade do mercado. Porém, Graziano da Silva (1999: 07) lembra que a mudança rural, por ser multidimensional, *“não pode ser vista apenas da ótica econômica ou social, nem do ponto de vista estrito da produção e do consumo.”* Ela deve ser pensada como um conjunto de ações, fruto de novas concepções e de mudanças no cenário global. O mesmo lembra sobre a participação da agropecuária na economia nacional ter sofrido severas reduções. O campo já não consegue sustentar-se apenas pelas suas atividades tradicionais. Uma alternativa tem sido a expansão de outros ramos com destaque para o agro-turismo.

Também é inegável o fato dos próprios baluartes históricos do laço, como Dário, Quinim, Uires, Zenildo, terem sido os primeiros a utilizar estratégias mercantis na produção em série das festas de laço, apesar de atualmente recorrer-se à memória desses fundadores e das primeiras práticas, para condenar-se o hodierno mercantilismo nesses eventos. Os pioneiros ao difundirem a atividade por diversos municípios, fundiram-se no bojo das transformações. Com o crescimento do número de laçadores, aumentou a dificuldade em estabelecer o mesmo grau de afetividade entre todos eles, ratificando a formação de grupos menores. Os iniciadores da atividade são responsáveis pela expansão do jogo do laço, mas já não podem determinar os desmembramentos subseqüentes, necessitando negociar com esses novos atores.

Por outro lado, com uma massa de praticantes, aumentava a competitividade da prova. Daí a necessidade de maior grau de especialização, resultando uma linha de frente composta por laçadores mais preparados. Um certo grau de especialização dos laçadores e a abertura de um mercado mínimo disponível para comportar esses “profissionais”, reforçou essa tendência.

Destarte, o tom ameaçador do aparecimento do laçador profissional e seu estabelecimento iniciou uma resposta dos laçadores mais antigos, não somente de resistência, mas de absorção da nova realidade e sua resignificação. Em suma, nem as amizades nem o prazer pelo jogo alteraram-se substancialmente com a presença desses novos atores no cenário das festas de laço, demonstrando uma vitalidade do laço enquanto um elemento da cultura local em constante movimento.

É necessário não esquecer, em princípio, que o significado particular do laço articula-se com o significado mais amplo da festa. Sem embargo, o sentido dado ao laço do boi é norteador pelas *amizades* oriundas da festa do laço e a tendência, mesmo com o aumento da competitividade entre os laçadores, é gerar compensações para não afetar a rede de sociabilidades sem a qual a festa não sobreviveria. Para a sobrevivência da festa, é preciso *dar uma poia* na luta interna. Portanto, a tradição e o novo relacionam-se como valores, onde os significados atribuídos a cada um determinam o ritmo das mudanças, ora para a manutenção ora para a alteração de certos costumes.

Desta forma, muitas vezes as transformações podem ser sugeridas na intenção de preservar o próprio costume. Há necessidade constante de atualização das formas de ocorrência da festa em virtude das inovações exteriores para evitar o anacronismo. Essa sintonia não é contudo rendição às forças macroscópicas e sim a reinvenção da tradição, estratégia de sua vivificação. Na verdade, as sociedades camponesas estão sempre realizando mudanças arraigadas nos valores tradicionais. Por isso, elas continuam tradicionais mesmo aceitando as mudanças (Mendras, 1978: 201).

Uires, por exemplo, sugere um calendário de festas para não acontecer sobreposição das mesmas, deixando o laçador na difícil situação de decidir entre uma festa ou outra, desagradando um organizador e prestigiando outro: *o que eu acho hoje que poderia melhorar era formar uns clube e ter mais um calendario de festa para que não amuntuassem muita festa. Isso é fazer duas, três festa ao mesmo*

dia. Por quê? Nós temos vários amigos. Queríamos participar de todos, mas enfim não tem como. Ao sugerir esse calendário para manter uma coesão grupal e evitar constrangimentos por absenteísmo nas festas ele exemplifica como o laço pode realizar mudanças no sentido do aperfeiçoamento e sobrevivência de valores.

Tratando-se de um objeto dinâmico, o laço transforma-se sempre: *acho eu, que já sou um homem de 50 anos, venho acompanhando o laço há mais de vinte, já mudou muito, mas eu acho que se pode mudar muita coisa.* Como dito, as mudanças realimentam o sistema social. No caso, um símbolo ordenador e racionalista como um calendário de eventos, contribuiria para evitar a dispersão dos laçadores, aumentando o valor da festa e intensificando as emoções da disputa. Mudar é também uma forma de preservar. O elemento “*residual*”, como parte mais dinâmica da tradição, continua a selecionar o que deve sobreviver às transformações.

Essas respostas são, portanto, indícios de vitalidade. Permitem, primeiramente, romper com um romantismo ‘saudosista’ no qual vê-se ou prefere-se ver a cultura como imutável. “*A cultura, mais do que uma soma de produtos, é o processo de uma constante recriação, num espaço socialmente determinado*”, adjunta Magnani (1984: 19).

Rica e complexa, a cultura de cada conglomerado humano vai se transformando devido a movimentos em seu interior bem como por agentes exógenos. Com uma sociedade mundializada e uma economia globalizada, as trocas de influências –para o bem ou para o mal– continuarão a ocorrer. Featherstone (1997) nos dá um alento pondo evidências de que as sociedades locais vêm respondendo a esse movimento, conforme veremos adiante. Canclini (1997) igualmente nota nas culturas latinoamericanas uma confluência entre o moderno e o tradicional levando a formas culturais híbridas.

Não se trata mais de leituras tradicionais nas quais a cultura arcaica está condicionada ao atraso, necessitando ser superada pela modernidade racionalista; vendo como negativa a combinação feita pelas culturas rurais tradicionais entre objetos de consumo modernos e representações antigas (como um eclético tratamento, envolvendo curandeiros e produtos médicos).

Canclini despoja-se desse julgamento à luz da modernidade, pois a mesma não eliminou as práticas arcaicas. Elas são redesenhadas e difundidas pelos instrumentos da modernidade e não extinguidas por ela.

Neste sentido vejo o laço do boi e sua relação com as inovações não como abandono da tradição, mas como uma estratégia –consciente ou nem tanto– de sua sobrevivência. Não desconsidero, é claro, os riscos advindos dessa relação. Mas é necessário vê-lo, como salienta Canclini, para além da submissão, aniquilação ou resistência. A indústria cultural é poderosa sabemos, mas o poder também encontra-se no ser humano enquanto organismo social, agente histórico e, como no caso dos laçadores, produtor de seu próprio ‘*show*’.

Ainda poderíamos perguntar o quanto, com a crescente penetração de novos cenários, o laço sofreu influências de outras formas de rodeio trazidas pelos novos sujeitos inseridos no ‘grupo’, como o televisivo rodeio completo. Longe de defender uma postura “*folclorista*”, onde, bem coloca Bruhns (1991: 63), se veria a realidade de forma estática, encarando suas transformações como inautênticas, é possível ver nesses intercâmbios, como as tradições são reinventadas no seio da comunidade local.

Mesmo as mudanças no laço sendo predominantemente marcadas pela dinâmica regional, algumas delas possuem relação bastante próxima com o rodeio massivo. Este por sua vez sinaliza um fenômeno mais amplo: o “*novo rural*”. Visando a convergência entre vetores mundiais, nacionais e regionais, abre-se um parêntese para a questão da inovação dos rodeios e da ruralidade brasileira.

Rodeios: entre o global e o local

Raymond Williams (1989: 397) propõe um exercício de reflexão sobre a dicotomia entre o campo e a cidade na história do Ocidente. Em nossa sociedade, “*a idéia do campo tende às tradições, aos costumes humanos e naturais. A idéia da cidade tende ao progresso, à modernização, ao desenvolvimento*”. Pois bem, se a roça está para o passado e a metrópole para o futuro, onde estará o presente? A não resolução desse impasse “*ratifica uma divisão e um conflito de impulsos não resolvidos*” (Idem: Ibidem). Essa crise estaria inserida no bojo da divisão do trabalho, lembra o autor.

Marcellino (1983: 20) encontra dois estilos de vida contemporâneos no Brasil: uma sociedade moderna, marcadamente urbana e uma sociedade tradicional, essencialmente rural. Conforme estabelece o autor, nesta última não havia uma separação marcante entre trabalho e lazer enquanto, na primeira, caracteriza-se o binômio trabalho/lazer. Como a transição tradicional/moderno não atingiu totalmente a sociedade brasileira, Marcellino acredita na persistência desses dois estágios, muito embora “*este último venha se firmando, dada a influência dos meios de comunicação de massa, e tenda a exercer hegemonia, uniformizando os dois setores, no que diz respeito a aspirações e comportamentos*” (p. 21).

Esta posição, no entanto, não é plenamente compartilhada por Graziano (1999), Williams (1989) ou Alem (1996). Para o primeiro há novas forças atuando no chamado meio rural brasileiro, incidindo sobre as áreas rurais sua utilização como espaços de consumo (pesqueiros, hotéis-fazenda, hípicas...) ⁸⁰ sem perda aparente de sua identidade. Portanto, não ocorre propriamente uma hegemonização triunfante citadina sobre o agrário, mas uma interdependência rural-urbano.

Williams (Op. Cit. : 354) contraria também qualquer jogo de representações isolando o homem rural da realidade urbana. Para ele, o autêntico homem do campo

⁸⁰ Entre as alternativas é possível encontrar, inclusive, espaços com arenas de rodeio nas quais pode-se brincar de peão, montando um animal mediante o pagamento de um ingresso.

está situado num mundo basicamente urbano e industrial mas é capaz de circular nele sem perder os vínculos concretos com sua vida e sua comunidade. Nada se mantém sem que haja história, por isso “*o campo e a cidade são realidades históricas em transformação tanto em si próprias quanto suas inter-relações*” (Idem: 387).

Alem (1992) vai na mesma direção, apontando uma unificação de mão dupla, embora conduzida, na opinião deste, pela indústria do lazer. Alem toma o fenômeno dos rodeios como um exemplo de sua leitura. Para ele “*os rodeios são hoje parte central da indústria cultural de temática ruralista.*” Logo, apontam para “*a interseção entre o campo da produção rústica e restrita e campo da indústria cultura ampliada*”. Unindo a racionalidade desta e as “*estratégias simbólicas ‘populares’*” daquele, “*os rodeios apontam os rumos da configuração da cultura rural no Brasil de hoje: a diluição cabal entre campo e cidade.*”, conclui (Idem: 240).

Essas mudanças no imaginário e sobre a forma de produção rural, diz o autor, significam, senão uma novidade sociológica, ao menos uma reelaboração dessa experiência. O fenômeno da “*neo-ruralidade*” não é de geração espontânea; ele compete para a revitalização econômica do campo e a revalorização simbólica do modo de vida da ruralidade clássica.

No Brasil Buarque de Holanda (1994: 50) nota a perda do prestígio rural como decorrente da valorização do trabalho intelectual (localizado nos centros urbanos) sobre o manual. “*O trabalho mental, que não suja as mãos e não fatiga o corpo*” não só permitiria o dispêndio de energia em uma lazer criativo, como asseguraria a honorabilidade do indivíduo. No século XIX, com o ideário de modernidade associada à urbanização, mais ainda se acentuada a divisão entre essas duas geografias. Naturalmente, a consolidação de uma sociedade urbano-industrial não se deu de forma tranqüila, como analisa Alem:

“no âmbito das classes e explicações dominantes, o dilema da identidade e do projeto nacional jamais deixara de ser calcado no passado agrário, mas a emergência de outras clivagens sociais jogou o ruralismo para o segundo plano da cena social brasileira” (Alem, 1996: 49).

Para retomar sua importância, o agrarismo necessitava —entre outras coisas— mudar a forma como era visto pela cidade, onde, pela primeira vez (1980), concentrava-se a maior parcela da população. Indubitavelmente, naquele momento histórico, a imagem do rural sofria do estigma do atraso. Para exemplificar a carga simbólica negativa que envolvendo a “roça” basta voltar a Monteiro Lobato e fruir sua descrição do Jeca Tatu, personagem ícone de (como é imaginada) toda a população rural. Sua imagem corporal desastrada fala de sua triste situação: acororado, joelhos à boca, *“o cabloco continua de cócoras, a modorrar...”* (Lobato, 1923: 238).

Nosso personagem, o homem do campo projetado nas figuras decadentes do caipira Jeca Tatu e dos falidos coronéis oligarcas viveria sob o eterno estigma do atraso? O mundo rural deixará de ser visto como economicamente limitado, socialmente fechado e culturalmente estreito?

Para reafirmar seu papel no cenário econômico e social, a classe dominante ruralista não poderia mais aparentar-se como tal. As perdas políticas e simbólicas tinham sido notáveis e premente se fazia uma reposição. Reposição esta feita com o auxílio de setores conservadores da indústria cultural e dos novos sujeitos do agrarismo que viam no campo a possibilidade de investimentos inovadores, tais como hotéis fazenda, turismo rural, parques temáticos, melhoramento genético e a tradicional agro-exportação.

No turbilhão de acontecimentos que agitam esse *“novo rural”* sugerido pelos autores, o rodeio aparece, embora pouco discutido e cercado de falsas impressões, como uma manifestação síntese dessas transformações. Como o *“novo rural”*, o

rodeio também passou por ajustes até atingir o patamar atual. Sua construção social em espetáculo e esporte é fato recente no Brasil e vem sendo atribuída a uma influência norte-americana. Investigando a história desse esporte é visível, porém, notar a permeabilidade do mesmo a diversos matizes.

De fato, o próprio rodeio nos E.U.A. foi introduzido por influência de seus vizinhos mexicanos. Com as relações materiais entre os dois países e até mesmo com as guerras, este foi levado para as terras norte-americanas pelos colonos durante o Século XVII. Ao longo do tempo foi “*traduzido*” ao estilo de vida americano, espetacularizado até alcançar sua total esportivização no final do Século XIX.

LeCompte (1993: 06), analisando as origens do rodeio americano, afirma que não obstante o rodeio ter se originado no México com uma diversidade de competições rancho contra rancho, foram os *cowboys* de Nebraska os primeiros a enxergarem no rodeio uma oportunidade de negócio. Nos anos 1860 esses sujeitos começaram a incorporar o rodeio como atração de festivais, tendo em 1897 o seu primeiro evento modelar, o centenário *Cheyenne Frontier Days*. Este evento reunia “*cowboys*”, “*vaqueros*” mexicanos e indígenas habilidosos em exibições com corda ou montaria em animais. Por isso, o rodeio rejeitando-se exclusivo a este ou aquele país, mostra-se mais um elemento internacional constituído originalmente no interior de regiões marcadas pela criação extensiva do gado bovino.

Em acréscimo, a suposta americanização acima referida mostra-se insuficiente para explicar a complexidade de ações humanas na formação do rodeio moderno brasileiro enquanto esporte e espetáculo. Tomo emprestadas as conclusões de Ortiz (1994: 94) sobre a tese da “*americanização do mundo*”, para esclarecer sobre esse tipo de análise reduzir a cultura a seus produtos. Ao se fixar sobremaneira nos elementos nacionais, a análise da globalização como um processo é esquecida. Segundo outro autor, tampouco ocorre uma imitação de um modelo imposto, pois a integração nacional a um modo “*mundializado*” de produção dos rodeios

“não significa mais a velha cópia das idéias estrangeiras nem a reprodução de idéias fora do lugar ou ainda uma manifestação do colonialismo cultural, de cultura reflexa ou subdesenvolvida. A adoção do cowboy como representação só adquire sentido articulada aos sentidos econômico e político que os agentes da produção de rodeios lhe deram” (Alem, 1996: 222).

Tal relação entre esse esporte e a produção simbólica como fonte de renda, casou-se esplendidamente ao processo de mudanças estruturais do “*novo rural*”, inserindo-o no cenário mundial. Esse entendimento retoma a discussão do impacto da modernidade nas comunidades de pequena escala e nos países periféricos, bem como no próprio processo civilizatório de modernização dos países europeus nos séculos XVIII e XIX.

Levantando o raciocínio desenvolvido por Ortiz (1994) em toda sua obra sobre “*Mundialização e cultura*”, o que ocorre não é necessariamente a cópia de provas ou regras mas, essencialmente, a disseminação de uma forma de fazer rodeios que se desvinculou do território norte-americano. Os objetos se deslocam de seus territórios para serem distribuídos em escala mundial. Nesse processo, eles são compartilhados em grande escala e transformados em produtos culturais conectados a outros elementos estéticos disponíveis.

A respeito da composição entre traços culturais diversos, Bhabha (1996: 36) entende duas formas de combinação. Uma primeira seria a fusão entre duas culturas formando um “*terceiro espaço*”. Através desse “*terceiro espaço*” outras posições emergem diante da centralidade da cultura nacional. Podendo haver ainda um processo de “*tradução*” que seria uma maneira de imitar no sentido do simulacro, ou seja, o original nunca se conclui ou se completa em si mesmo. Essa segunda força estaria presente nos casos em que, explicitamente, recria-se um ambiente para um ‘faz de conta’ (simulacro, cópia, virtual).

Canclini é outro autor preocupado com as transformações da cultura popular na atualidade. Ao definir “*hibridação*” como uma mescla intercultural entre elementos disponíveis no culto, no popular e no massivo (Canclini, 1997: 19), o autor enxerga nesse processo uma versatilidade da tradição frente à modernidade. As culturas já não se agrupam de forma fixa e estável, de maneira a impossibilitar a apreensão do popular através dos objetos e mensagens produzidos por uma comunidade mais ou menos fechada. Isto porque os objetos, representações e indivíduos já encontram-se desterritorializados e mantendo intercâmbio com outras experiências.

Entendendo, em vista das contribuições acima, que o rodeio esportivo é fruto de uma “*hibridação cultural*” entre elementos “*desterritorializados*” disponíveis, urge saber como tem se dado a composição desses elementos e o processo de reformulação das práticas locais diante de novos modos de fazer, disponibilizados pelo processo de globalização. Para tanto, vale realizar algumas demonstrações de como a estrutura dos rodeios e do laço vêm sofrendo mutações diante dessa maior disponibilidade de comunicação entre o global e o local.

Ao que parece, inicia-se nossa sensação de pertencimento a um rodeio mundializado nos anos 1980 quando as principais festas de peão do país começam a incorporar provas regulamentadas praticadas na América do Norte e na Oceania. Seguindo o processo de inovações, em 1992 é produzido, com a ajuda do *Escripório Central*, da Rede Globo, o *Circuito Espora de Ouro*, reunindo diversas cidades em etapas de um campeonato nacional⁸¹. Em 1996 é criada a Federação Nacional do Rodeio Completo (F.N.R.C.), responsável pelo circuito nacional de rodeios e pelo estabelecimento de regras para o novo esporte. 1997 marca o ingresso do rodeio brasileiro no cenário mundial: Barretos torna-se uma das etapas do Mundial de Montaria em touros. Canadenses, norte-americanos e australianos vêm ao Brasil e os peões brasileiros disputam as outras etapas nos países deles. É dada a

⁸¹ Alem (Op. Cit.).

largada ao processo de esportivização do rodeio. Transição associada à transformação desse esporte em espetáculo televisivo e consumido em larga escala.

De fato, com a transformação dos meios de produção e a permeabilidade cultural dos modos de vida urbana no ambiente rural, como afirma Neia Nogueira (1989: 73, 132), as festas tradicionais vêm sofrendo modificações no movimento das transformações da sociedade mundial. Cita a autora que os rodeios, atualmente, têm o significado de espaço para se ter contato com revivescências da cultura rural, e, que, desde 1956, com a criação, em Barretos -SP, da primeira “*feira do peão de boiadeiro do país, essas festas apresentam um patrimônio cultural, e, ao mesmo tempo, oferecem lazer de acordo com as exigências políticas e econômicas do momento*” (p. 136).

Em tais eventos, com a expansão do mercado e da veiculação cultural nas exposições ruralistas, os agentes do ruralismo invadem as cidades por uma via inédita, na posição de sujeitos da produção simbólica e não apenas de objetos, como foram até pouco tempo atrás. Com a sofisticação tecnológica da indústria do entretenimento, pode-se montar rapidamente uma arena com todo um ‘kit ruralidade’ em qualquer lugar. O rural invade as cidades, desde o Rio de Janeiro com o ‘*Country in Rio*’ no Riocentro, em julho de 1991, até a ‘*Festa country à beira do mar*’ de Itapoá - SC em janeiro de 1998, parecendo conquistar e envolver, de forma ascendente, todos os ambientes urbanos e fortalecendo a simbiose entre as duas geografias sociais, conforme já diagnosticara Graziano da Silva.

Sendo um ‘*pot-pourri*’ de influências diversas, é necessário ritualizar-se a tradição aos olhos de todos como forma de justificar o presente pelas práticas do passado. No ‘*Jaguarúna Rodeo Festival*’, a exemplo de outros rodeios, apagam-se as luzes e surge na arena Barra Mansa, locutor há 20 anos, montado em um cavalo e, num impulso nostálgico, narra ao público a história do rodeio como forma de nos ligar ‘misteriosamente’ a esse passado recriado.

Esse cenário é recomposto nas roupas dos ‘cowboys’, nos pratos típicos servidos, nas narrações, na decoração dos ‘stands’ e, o mais curioso, nas possibilidades de atos motores de simulação: touros mecânicos, ‘stands’ de cigarros onde pode-se jogar ferradura ou laçar um cavalo de plástico tamanho natural, além de uma série de outros divertimentos onde a revivescência ocorre dentro de um “*descontrole controlado*”, ou seja, como num jogo abre-se um intencional parênteses na realidade cotidiana. Na virtualidade, o indivíduo deslocado da vida agrária concentra suas energias em um contato simbólico com o universo rural. Essas “*atividades recreativas miméticas*” na opinião de Elias (1992: 57) permitem a vazão da excitação contida nos “*momentos sérios da vida*”. Geram sentimentos similares àqueles suscitados na vida cotidiana sem, contudo, implicar nos riscos habituais de dano físico quando da realização da atividade em situações originárias desses jogos, sugere o autor. Por exemplo, laçar um boi de fibra é menos arriscado que fazê-lo na pista e este, por sua vez, menos perigoso quando comparada à lide nos campos abertos.

Mas a força das novas formas de rodeio não provêm principalmente das possibilidades miméticas de vertigem servidas aos não-atletas de rodeio. Também, vale pensar que nos rodeios rústicos⁸² incluíam-se várias brincadeiras e provas, como corridas, provas com laço, touradas, derrubada de garrotes e outras variantes. Por isso, de certa forma, a aceitação das provas estandardizadas importadas não foram execradas pelos peões. Há uma certa similaridade entre as provas esportivizadas e as nativas, praticadas pelos nossos vaqueiros ‘*desde tempos imemoriais*’, confirmando a impressão desse novo campo esportivo do modo de ser ‘*country*’ ser apenas uma variação sobre o mesmo tema.

⁸² Conforme nos lembra Cândido (1975: 21) nem todas as práticas rurais são rústicas. Este adjetivo está relacionado às culturas tradicionais do homem do campo e é neste sentido que é empregado no trabalho.

Por outro lado, Nogueira (Op. Cit.: 78) afirma, como Alem também o faz, que a modernização do rodeio não apagou todas as marcas sociais distintivas do rodeio arcaico. Prova disso é a manutenção da montaria estilo cutiano, prova nacional mantida pela F.N.R.C. . Outro fato comprovando essa impressão é a importância da aura mística da religiosidade católica dentro das estratégias de marketing dos rodeios híbridos. De forma espetacularizada, assiste-se ao narrador evocar a proteção das forças divinas, enquanto os peões, ajoelhados, rezam diante de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. Por este artifício, o rodeio é um esporte onde a secularização não substituiu a devoção. Traços arcaicos de uma ‘cultura’ rural se refazem dentro da mais moderna indústria empresarial do entretenimento.

Naturalmente, numa composição entre diversas peças locais disponíveis houve exclusão de algumas experiências para melhor universalizar o rodeio ou, ao menos, reterritorializa-lo com um ‘*layout*’ mais abrangente. Por isso, a uniformidade com que se pinta a ruralidade não é prestigiosa para todos, assim pensa João Marcos Alem. “*A ruralidade sempre refletiu muitas vivências sociais*”, existindo diversos ruralismos onde os sujeitos viventes em cada particularidade histórica do rural contrapõem seu ângulo de visão com o dos outros. Deste modo, “*a rigor não se pode falar em uma cultura rústica no Brasil, tantas elas são em singularidade. Sua diferença de surgimento, histórico, posições e legitimidade que ocupam, formas de projeção no imaginário*” (Alem, 1996: 52).

Alem acredita que a nova ruralidade aponta para uma determinada particularidade, qual seja a da ruralidade clássica dominante reelaborada. A imposição desta vivência social hegemônica é obtida através de estratégias capazes de reiterar elementos da ruralidade clássica apropriando-se elementos das culturas rurais rústicas, do mundo caipira e sertanejo e do ‘*farmer*’ norte-americano. Através dessa fusão estabelecem-se novos critérios de hierarquia social dentro da categoria rural, diluindo, definitivamente, a divisão entre sociabilidades do campo e da cidade e mascarando a incompatibilidade entre as diferentes particularidades do rural.

O autor prossegue advertindo que os prejuízos dessa estandardização do mundo agrário em um só modelo, de configuração caipira-sertanejo-*country*, para as outras configurações, regionais ou locais, residem na imobilização das identidades singulares ante a totalização do padrão. Em outras palavras, se o rural prestigioso e de valor está na '*country life*', qualquer outra forma corre o risco de ser engolida por esta vivência ou de virar um paradigma anacrônico da ruralidade.

Obviamente, ao contrário de certas posições ideológicas, a indústria cultural não é uma instância de poder simbólico inelutável. As observações no estudo empírico apontam para mediações escapando a interpretações que colocam a relação entre as culturas rústicas e a cultura *globalizada* nos extremos do conformismo ou da resistência.

A relação entre local e global, igualmente, não pode ser encarada somente do ponto de vista da dominação. Ortiz (1994: 181) nota uma interligação entre essas duas esferas e faz uma leitura diferenciada da sociedade de massa, sugerindo abandonarmos a noção de homogeneização e pensarmos em termos de nivelamento cultural. "*Ela nos permite apreender o processo de convergência dos hábitos culturais, mas preservando as diferenças entre os diversos níveis de vida*", explica o autor. Afinal a padronização encontra-se mais presente em certos segmentos sociais. Por este pensamento não dualista, "*padronização e diferença são faces de um mesmo fenômeno*" (Idem: *Ibidem*).

Como acrescenta Featherstone (1997), o processo de globalização das práticas culturais desencadeou a reação das culturas locais. Neste sentido, aqueles rodeios que exprimem a especificidade de certa região, não deixaram de existir. Eles são a antítese do rodeio globalizado e graças a eles temos o segundo elemento necessário à formação de terceiras culturas, sínteses local/global. Entendo o laço do Vale do Itabapoana como uma dessas manifestações localistas de rodeio.

Featherstone (Idem: 144) vai entender o “*localismo*” como uma resposta contemporânea à globalização. Essas práticas locais de rodeio, portanto, forçam a hibridação cultural de mão dupla: cedem espaço a elementos desterritorializados dos rodeios e, ao mesmo tempo, os incorporam com a lógica local numa espécie de antropofagia.

O rodeio rústico pensado de maneira concreta nunca se apresenta em estado de pureza, como elucubrações no nível abstrato podem insinuar. Como já dito, as interferências mútuas permitem que as características de um sejam incorporadas pela outra. Quando me volto para a festa do laço, enquanto manifestação de lazer com predominância de características de rusticidade, entendo a vinda de novos elementos ocorrer em função de um filtro ético/estético no sentido de que toda mudança não implique em desfiguração das configurações elementares do laço.

Lembro-me, em conversa informal com um dono de pista na qual este dizia ter recusado a proposta, de um deputado estadual do ES, para enobrecer as benfeitorias com a construção de um bar mais sofisticado que aquele feito principalmente de madeira e bambu. O laçador justifica sua resistência em mudar o ambiente, resultando-o estranho às pessoas ‘simples’, constituidoras na maioria dos seus freqüentadores. O ‘*layout*’ presente mostrava a *cara do peão* e retirá-lo significaria a estilização segundo os critérios *dos ricos*. Seu discurso mostra a festa do laço ainda como um espaço de convivência igualitária entre *ricos* e *pobres* e entre pessoas da cidade e do campo. O “*rústico*” assume, no seu caso, uma dupla vantagem mercadológica: não inibe a presença de pobres e camponeses e possibilita às pessoas vindas de outros ambientes sociais usufruir a ‘originalidade’ desses locais.

Retornando a Featherstone, este prossegue afirmando que o global nos deu uma idéia limitada e finita de nosso mundo. Já a cultura local é a vida cotidiana na qual os indivíduos têm domínio. Sendo o espaço cultural local muito relacional, a globalização seria uma expressão vazia se não entendêssemos como as culturas locais realizaram a tradução desses traços mundializados.

Portanto, o autor também não acredita numa uniformidade cultural eventualmente produzida pelo processo de globalização. Partilharmos de uma cultura global, pensa o autor, torna-nos conscientes da diferença cultural. Neste sentido, não se verificaria o “*empilhamento de culturas*” por uma cultura hegemônica. Como os fluxos de intercâmbio se intensificam, o “*outro*” não está mais longe e pode comunicar-se conosco. Logicamente, salienta Featherstone (Op. Cit.: 31), há dificuldades nessa interação porque os estoques de conhecimento são diferentes.

Neste trânsito de influências e inspirações, retornamos ao jogo do laço para entender sua caracterização, também, como esporte do laço. Quando me refiro à esportivização do laço do boi, quero ressaltar que a relação entre jogo e esporte é feita de diferenças e similaridades, contágios e intercruzamentos. Portanto, existe nesse processo “*uma zona de intersecção, um tanto nebulosa e escorregadia, povoada por fragmentos estéticos, onde elementos do jogo e do esporte moderno se mesclam, interpõe-se uns sobre os outros e invadem-se mutuamente*” (Rigo, 1997: 1031). Este tipo de comportamento aferido pelo laço de transitar entre características de esporte profissional e jogo impede-nos de fazer qualquer tentativa de separação, de ruptura linear entre jogo e esporte.

Ademais, a criação do esporte moderno é um fenômeno particular do século XIX que se deu com a institucionalização do jogo, difundindo mundialmente uma prática até então confinada à aristocracia e à alta burguesia inglesas. O esporte moderno visava transferir às classes médias um padrão de honra específico e socialmente definido.

Se sua espetacularização e ritualização ocorre devido às estratégias de unificação imaginária da nação⁸³ ou instrumento de educação burguesa⁸⁴, contemporaneamente o esporte cumpre finalidades diversas. Para pensar na faceta esportiva dos rodeios, visto que ele não excluirá suas outras formas de manifestação, devemos pensar na natureza hodierna dos esportes, ou seja, práticas competitivas, padronizadas, racionalizadas e, quando de alto rendimento, profissionalizadas, quantitativas e articuladas à esfera dos espetáculos midiáticos.⁸⁵

Quando os próprios laçadores distinguem dois momentos diferentes, *um laço mais de amizade e outro cada dia mais profissional*, entendemos situarmo-nos numa transição na qual está ocorrendo a esportivização dessas práticas corporais de temática rural, os rodeios. Mas focando a condição mista do laço (jogo com codificação esportiva) compreendemos uma novo nível de particularidade. Nem também, acreditamos numa lógica linear de evolução na qual a esportivização desse jogo é seu destino diante da modernidade. Já recorreremos a Canclini para abolir essa mitificação da modernidade, na qual a mesma é imaginada tornando obsoletas as formas tradicionais.

Raciocinando por um viés mais complexo, o da hibridação, vislumbramos uma adaptação diante das mudanças na sociedade envolvente, no desempenho dos laçadores e nas formas de relação. Logo, sem estabelecer relação mecânica de causa-efeito, é possível estabelecer a esportivização gradual e refletida do laço do boi como um processo de interação entre a totalidade mundo e a particularidade local.

⁸³ Hobsbawn (1984: 306-308).

⁸⁴ Bourdieu (1983:139).

⁸⁵ Cf. as características essenciais do esporte moderno propostas em Guttmann (1978: 11).

Embora o rodeio completo e o laço sejam duas expressões transitando de forma ambígua entre um polo de informalidade e outro de institucionalização, parece-nos que a primeira delas caminha deliberadamente para a constituição de sua prática como um esporte profissional enquanto a outra não possui um eixo norteador determinado. Aliás, o laço de boi pode seguir rumos imprevistos, dada a menor racionalidade na sua gestão.

A narração, afora o sistema de arbitragem ou treinamento já explorados noutros capítulos, é um por exemplo dessa diferença entre o rodeio esportivo e o jogo do laço. Alem (1996: 212), ao observar as narrações do rodeio completo, nota que suas funções são autopromoção do locutor, afirmação positiva da “*neo-ruralidade*” e difusão dos valores desse modo de vida. As narrações são performances artísticas “*procurando impedir a quebra de ritmo da animação*” : “*Vamo sapateá pra Rede Globo moçada. Vamo fazê uma ola bem bonita: 1, 2, 3, ... Oooola! [...]*” (p. 214).

A locução no Vale do Itabapoana incorporou o modo de narrar, porém resignificou suas funções.⁸⁶ Além dos versos rimados difundidos nos rodeios, eles criam seus próprios versos, pertinentes ao cotidiano dos laçadores. Assim, quando se diz *cavalo, boi e poeira dá desquite na segunda-feira* se remete ao fato real de muitas esposas desaprovarem a participação de seus maridos no laço ou mesmo destes conhecerem uma nova parceira numa festa. O narrador está organicamente inserido no grupo, sua mediação entre as ações dentro e fora da pista tematiza as alegrias e conflitos de sua gente.

⁸⁶ O trabalho do locutor, segundo Fernandinho, é solicitar o laçador a hora dele laçar, informar a platéia a pontuação do cavaleiro e o narrador é um cidadão que faz com que a festa fique mais alegre, ele informa o nome dos patrocinadores. É como o locutor normal de uma festa numa cidade.

Mesmo encontrando alguma equivalência entre ambas manifestações: tornam seu ‘esporte’ em festa no sentido dado por Bourdieu (1994: 91): franca diversão, riso livre, deboche e recusa ao formalismo e, embora não esteja regulada por representação formal ou notar-se a busca por recordes, o laço apresenta algumas características do esporte moderno como a quantificação⁸⁷ ; comparando a festa do laço diante da festa do peão e o laço de boi em frente ao rodeio completo, percebemos graus diferenciados de hibridação e de esportivização. São destinos diversos escolhidos por sujeitos distintos em contextos diferentes.

Cabe um senão crítico necessário a esse fenômeno de identificações e diferenças. A alteridade conquistada nessa rede de relações com o exterior pode causar distensões na unidade do grupo. O marretar ou as pequenas resistências daqueles que, sentido-se excluídos pelas mudanças no laço, o abandonam são sintomáticos da não linearidade ou unanimidade das transformações. Canclini reforça nosso argumento, postulando uma análise cuidadosa da abertura das tradições à desterritorialização. A leitura das vantagens e inconvenientes desses cruzamentos “*não deve ser reduzida aos movimentos de idéias ou códigos culturais*”, mas precisa também ser construída “*em conexão com as práticas sociais e econômicas, nas disputas pelo poder local, na competição para aproveitar as alianças com poderes externos*” (Canclini, Op. Cit.: 326).

Deste ponto de vista, as relações são desiguais. O poder de uma modernidade ameaçadora e o conflito entre o “nós” e “eles” requerem que a bricolagem entre o global e o local numa região com uma média salarial inferior a um salário mínimo e meio (FGV, 1998) ocorra cautelosamente dentro de limitações reais do grupo. E não se pode atribuir sempre a rusticidade das festas de laço à resistência às mudanças.

⁸⁷ Alguns laçadores denominam o laço como *laço de conta* por este envolver a contagem de pontos.

Primeiro porque as inovações são possíveis graças a um contexto intertextual comum, ou seja, quando as práticas tornam-se interpelantes. Depois, é necessário um diálogo também com o desenvolvimento técnico e estrutural na região, de modo ora as necessidades forcem melhorias ora os meios disponíveis ampliem as necessidades. Em suma, o fato de uma tendência ser nova ou hegemônica não implica na sua superioridade em relação à prática tradicional e local. Os arranjos entre esses modos de fazer (local e global) são fundamentais à configuração da hibridação entre as manifestações de rodeio.

Por isso, a busca de novos públicos através de bailes de forró e outras alternativas não deixam dúvidas da associação cuidadosa dos promotores das festas de laço com o mercado do entretenimento. Para as famílias rurais isoladas umas das outras pelo trabalho centrípeto da *roça*, as festas sempre foram ambiente de convergência. Noutra pólo, pessoas submetidas ao estresse em centros maiores reencontram no ambiente bucólico a integração aos ritmos da natureza e às formas simples de convivência social (assim imaginadas). Diante de novos isolamentos na monotonia das pequenas cidades e dos desgastes da vida urbana, deslocar-se para uma pista de laço e desfrutar de comida, música, diversão e sociabilidade começa a ficar interessante...

A esse movimento segue-se o apuramento estético dos gestos dos laçadores, trocas com outras manifestações esportivas de laçar⁸⁸, inserção de montarias em touros e cavalos como atrações secundárias após a *disputa*, a concessão de espaços publicitários, a diversificação das diversões. Guiados pelo seu saber fazer, vão se apropriando de elementos do rodeio “*massivo*” na configuração de sua experiência aberta ao ‘regional’. Como os laçadores não estão fechados em sua auto-suficiência, o que causaria a deterioração de suas condições, há essa dialética constante entre os desequilíbrios externos e a vontade de estabilidade interna nas relações de produção e reprodução de suas vidas.

⁸⁸ Laçadores mais jovens e abastados, além do laço regional, praticam o laço em duplas (*team roping*).

Essa estratégia coletiva, ainda que conflituosa, lembra-nos de Featherstone (1997) quanto ao “*localismo*” não ser decomposto perante o processo de globalização. Trata-se da utilização (consciente) pelo grupo de sua própria cultura como uma forma de entretenimento na qual expõem sua tradição. Este tipo de proposta atende a necessidade do “outro” em participar do original, do típico e da diversidade. Ao abrirem a públicos ‘de fora’ sua particularidade, mantêm-na simultaneamente à sua exploração.

Essa condição de abertura permitiu a subordinação do rodeio às festas de laço na região. Similarmente a um agricultor consorciando milho e feijão em sua lavoura, os donos de festa do laço compreenderam o valor positivo do consórcio entre o esporte local e o composto desterritorializado do rodeio espetáculo. Ao aparecerem como a versão ‘*country*’ (da localidade), angariaram as benesses que a imagem valorizada da “*neo-ruralidade*” construiu para si. As evidências são um gradativo aumento de laçadores nas festas realizadas no Vale do Itabapoana e, na impressão de seus organizadores, um crescimento ainda maior do público das mesmas.

E talvez isso nem seja consórcio entre duas culturas em contraposição à monocultura que esgota o solo (a analogia é rica!), mas –de fato– a hibridação entre dois cultivares formando “*culturas híbridas*”. E como todo agropecuarista sabe a respeito de um milho híbrido ou um gado mestiço, essas formas mutantes apresentam a resistência da cultura nativa e a produtividade da estrangeira. Apesar dos riscos dessa interdependência, o resultado é uma produção mais equilibrada.

ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Não havendo revelações para um grande final –de fato, as respostas encontram-se diluídas no texto- trago uma síntese de todo esse caminhar, de imagens e de falas não registradas. Mais propriamente, busco nesse derradeiro espaço um ressumbrar dos achados e colocar perspectivas para novos estudos e diretrizes para a ação.

Iniciando pela corporeidade dos sujeitos da pesquisa, vejo um elemento de difícil apreensão; muito em função das contradições da representação social de corpo, lutas internas para definição da forma legítima de conduta desse corpo e subversões na técnica desportiva lúdica. Analisando as regras, os equipamentos e indumentárias, pondero encontrar nessas objetivações do jogo o reforço à determinado tipo de corpo e sociabilidade dentre os laçadores pesquisados.

Entre os limites e facilidades encontradas na prática desse jogo, vimos a importância do cavalo e da corda como aportes ao sucesso do laçador dentro da pista (e do campo). O mesmo equino e instrumento utilizados como ‘ferramentas’ no trabalho, aparecem auxiliando o homem no seu jogo. Essa parceria equilibra o duelo com o bovino e assegura o cavaleiro contra os riscos do confronto. A relação de cavalo e corda com o homem é profícua para uma subtração corporal, na qual o baixo corporal entra em contato com a parte animal (cavalo), sendo ela mesma a porção ‘natural’ e a metade superior do corpo manipula o apetrecho, significando a competência cultural, a responsabilidade do laçador de *tarar* a si mesmo e à corda. A questão de *tarar* o corpo está relacionada à “*hexis corporal*” de um laçador. O trabalho à cavalo com gado bovino *tara* diariamente o corpo, sendo o momento do *treino* apenas uma interface entre as habilidades no campo e aquelas exigidas na pista.

Dificultando a manifestação dessa competência motora entra como fator interveniente à concentração e preparação corporal o aspecto dos estados de ansiedade de traço e estado (pré-competitiva e competitiva). Entrementes, mesmo

amedrontado pela possibilidade de *tomar casca* do boi e levar uma *poaia* do mesmo, o sucesso na empreitada depende de convenientemente *firmar o pensamento* impedindo o acúmulo indesejável de tensão, o que acarretaria em perda de atenção, pouca fluidez no movimento e desgaste precoce da energia muscular.

Se o campeiro possui o privilégio de estar permanentemente em treinamento, outros tipos necessitam aprender a atividade e *tarar* seus corpos (imprimir neles o ritmo de jogo) por um processo lento e inconstante de incorporação do modo de vida rural⁸⁹. Não há como ser laçador sem transformar-se um pouco em rurícola (na sua versão da cultura pecuária). Fato este aceito sem problemas por aqueles provenientes desse meio e, também, sem muita contestação pelos poucos cidadãos iniciados nessa arte.

Os corpos transgressores da 'tradição' vem do gênero feminino e da faixa etária jovem. O primeiro grupo enfrenta os preconceitos oriundos da idéia de inaptidão biológica da mulher para atividades de risco. Estas, valendo-se de sua influência familiar no âmbito doméstico e da prerrogativa da experiência pecuária, fazem-se compreender em sua diferença, e não excluídas por ela. A apropriação de campos de competência presumivelmente masculina revela embates contínuos e remete à luta da mulher por direitos de acesso à práticas esportivas de lazer.

Também encontrei resistências inteligentes, de apropriação, por partes dos jovens e das jovens em iniciação ou já iniciados na configuração dos laçadores. Se as regras e apetrechos favorecem o tipo físico ideal⁹⁰, os *rapaizim* inventam novas formas de fazer com adequações instrumentais, táticas de jogo, formas de abordagem e outras artimanhas visando compensar suas desvantagens.

⁸⁹ Não basta saber as regras e os movimentos. Parece claro que o indivíduo chega a laçador orientando-se pelas maneiras locais. Ou seja, quanto mais próximo estiver dos modos de ser, pensar e agir dos *laçadores mestres*, maior a probabilidade de sucesso no laço, tanto no aspecto técnico de desempenho na prova quanto na aceitação pelo grupo maior.

⁹⁰ Ora, a virilidade do laçador está sempre em questão, devendo este demonstrar resistência, um corpo tarado, fluidez do movimento e estabilidade do tônus muscular. Por isso, o corpo feminino é evitado e os outros masculinos iniciantes treinados.

Essas inovações não encontram aprovação dentre os laçadores experientes porque há uma subversão do poder patriarcal e uma traição da herança (a seqüência tradicional de se tornar laçador). Em acréscimo, o laçar não é tão somente uma produção sistematicamente objetiva, mas engloba um senso ético-estético. Noutras palavras, ao executar seu esporte, o laçador põe em jogo suas qualidades e a representação do que é belo e socialmente aceito. Dar um *lação bonito*, no *capricho*, sem *passar vergonha* envolve noções balizadas pela história da lide na pecuária bovina extensiva. Por isso, a releitura das práticas do laço na pista, afetam indiretamente a própria visão da vida rural.

Entendida como modo específico de expressão de sua linguagem e sociabilidade, a festa do laço continua sendo amalgama aos *laços de amizade* entre os laçadores. A dramatização das contradições do cotidiano durante essas celebrações coletivas cria um clima de exaltação quase sagrado para os mesmos.

Essa êxtase é intensificada, porém mais particularizada, durante a prova propriamente dita. A prova do laço atua como um duplo desafio. O primeiro deles é sua própria emulação desportiva (“*agon*”), na qual busca-se a vitória entre demais contendores. O outro desafio, remete-se à ressurreição ritual das perseguições ao gado em meio às matas. Esse rito, marcado pelo significado ancestral da pista e balizas, acende nos praticantes mais ligados à tradição, uma competição simbólica com a natureza, representada pelo bovino. Por um acúmulo dessas motivações (e outras, como a busca por prêmios ou a afirmação da competência técnica) aliadas ao gosto (ou paixão) construído pela atividade em si, o exercício do laço durante uma festa é carregado de excitação. Rebuscando o dito acima, as ondas de energia despendidas durante o laçar na pista são interpretadas pelos laçadores e laçadoras como uma emoção marcante.

Embora no tocante à motricidade vê-se que o laçar encerra em si um trabalho e um lazer, os laçadores entendem distinções motoras nesse mesmo ato (laçar). As referências para definir um laçar como trabalho e outro como lazer ganham sentido

ao relembrarmos o estado de vibratibilidade corporal proporcionada pelo jogo (das *emoções*) e a afetuosa sensação coletiva (*laços de amizade*) como pontos basilares nessa distinção. Mas, sobretudo, vejo nessa distinção a construção de um campo esportivo gerado a partir do laço do boi.

Entre laçadores/laçadoras o jogo é significativamente pautado pela moral do trabalho, sendo as próprias ações motrizes envolvidas no laçar oriundas do labor e, portanto, cobradas em função de uma performance (esportiva). Laçar na pista não pode, contudo, ser visto como produto terminado da técnica campeira. Além, de encerrar um sentido em si durante o jogo/festa e a festa/jogo, o laço desportivo retorna ao pequeno pecuarista e ao campeiro sobre dois aspectos.

Um deles está no fato dele também ser um ‘treinamento’ para a vida laboral, visto, devido ao ‘piqueteamento’ dos pastos, ser cada vez menos comum laçar bezerro na roça. E neste ponto, não se distinguem muito os movimentos requisitados durante o laçar para divertir-se daqueles vistos no laçar campeiro. No plano da representação do laçar, entretanto, captei racionalizações para diferenciar o momento de trabalho e o momento de lazer. Estes momentos complementares requerem reações particulares das capacidades tecnomotoras em função de relações espaço/tempo distintas, pois a pista é um espaço estandardizado de desafio contra o tempo enquanto os acidentados campos e matas dificultam pelo espaço, não havendo uma cronometria na perseguição.

Embora pareça paradoxal, o mesmo jogo que busca a tradição e a celebração do modo de vida deve estabelecer para si a linha tênue, mas necessária, entre trabalho e lazer. Reproduzindo no lazer, a lógica do trabalho não só o elemento lúdico do laço se altera, mas a própria noção de espaço privilegiado atribuído à festa para o fortalecimento dos laços de amizade. Isto se torna pertinente se pensarmos no papel das excitações compartilhadas na prática *emocionante* do laço resolverem as tensões ao invés de acirrá-las no plano da disputa inerente ao jogo.

Esta questão nos conduz ao segundo ponto da dialética trabalho/lazer o qual nos leva justamente a um equilíbrio dinâmico à referida dicotomia. Trata-se da própria resignificação da lide no campo pelo laçar recreativo, o qual permite uma comunhão entre as esferas do trabalho e do lazer. Os movimentos corporais do laço mantêm familiaridade com a gestualidade cotidiana do trabalhador pastoril e, por isso, o jogo não anula o cotidiano; ele se torna uma continuidade alternativa da vida ordinária – um recuo. Laçando recompõem suas origens e história. Memorizando-a em seus corpos e motricidades não se esquecem quem são e de onde vieram – se resignificam. Como numa sociedade de marcação⁹¹, o corpo carrega a tradição do grupo, manuscrito reconhecível entre os iguais quando da execução de gestos identificadores. À medida que uma cultura vai se modificando, certos movimentos são mantidos sob a forma de jogos, constituindo uma verdadeira memória corporal.

Considerando a festa de laço um desdobramento regional de Rodeio – originalmente local de reunião, ferra (marcação) e cura do gado– vejo a mesma, metaforicamente, como local de reunião, identificação e cura... de homens e mulheres, rurícolas levados à cidade seja pela diminuição da oferta de emprego e garantias na zona rural ou pelos encantos da metrópole, onde poderiam levar uma vida melhor. Muitos desses desapontados pela quebra da expectativa de ascensão social nas cidades, nem citadinos nem mais caipiras, buscam nos rodeios e eventos congêneres a busca pela revivescência da ruralidade nos seus traços mais humanizadores: a identidade menos instável, o adensamento das relações sociais, sentido histórico à existência, os tempos “cíclico” e “ecológico” e a supremacia do lazer como momento de convergência e arrebatamento.

O rodeio recria-se, desse modo, como instância desses indivíduos respirarem a si mesmos e reordenarem seus rumos de acordo com um passado cujos *laços* haviam-se rompido, principalmente para aquelas personas desenraizadas de seu referencial histórico-cultural natal. Há aquiescência para renovação dos laços de

⁹¹ Quanto ao real sentido de sociedade de marcação ver Clastres (1978).

reciprocidade e ajuda mútua, de reconhecimento e de reposição simbólica e econômica; surgem estratégias renovadoras capazes de contrabalançarem as ordenações da ideologia dominante e dos moldes hegemônicos de produção, consumo e reprodução cultural.

Sim, o rodeio reúne, marca e possibilita outros *tratos*... Essas táticas do “*homem ordinário do cotidiano*” são assim: com muitos ‘*rodeios*’. Obviamente por não ser possível a certos estratos sociais agirem diretamente sobre instâncias em que não possuem posições de decisão, sua forma de inserir-se em espaços e consumos antes destinados a outros grupamentos sociais se dá através de uma intervenção, por muitas vezes, dissimulada. Temos assim, uma mediação que as classes populares rústicas encontram para reapropriarem-se dos eventos que evocam sua identidade e seu passado rural.

Um desses traços de luta, está presente dentro do diálogo local-global. Acredito ocorrer um fenômeno de “*reterritorialização*” de elementos culturais da vida rural negligenciados durante períodos transitórios na ordem mundial. Nota-se que não estou afirmando um mero resgate do rústico, mas o desencadeamento local de uma terceira ‘cultura rural’, expressa no ‘modo de vida *country*’⁹². Os sujeitos se apropriaram de um ‘*layout country*’ e hibridáram-no com os traços culturais da ruralidade norte-fluminense e sul-capixaba. Com essa atualização, a tradição é reinventada e ganha novo fôlego para transitar na atualidade.

Essa constante vitalização sem negação da tradição, explica parcialmente porque os praticantes do rodeio rústico em questão fazem opção por essa modalidade de lazer quando, pela transformação contínua dos meios de diversão, com uma diversidade de novos atrativos de lazer poderiam realizar opções diferentes. Eles não precisam trocar de atividade: o laço muda com eles.

⁹² A universalidade de temas como o filme *Western*, a moda *country*, os esportes rurais e a estética ou arquitetura rústica evidencia a transnacionalidade desse estilo de vida, retemperado com sabor regional.

No fluxo das transições, o fenômeno da esportivização do laço foi merecedor de atenção por parte dos frequentadores de festas do laço. Críticas quanto à perda do lúdico no jogo, exploração comercial intensiva da festa e, devido ao dito profissionalismo, invasão da lógica do trabalho no lazer, formaram um corpo de questionamento quanto a caráter atual do laço. Será ele um jogo ou um esporte? Talvez essa pergunta seja a própria resposta, pois encontrei uma grande imprecisão ao tentar definir o grau de esportivização desse rodeio em questão. Procurei, então, compará-lo com outros tipos, como o federado rodeio completo. Mas nele também, por efeito da hibridação dinâmica a que se veio se submetendo, havia indeterminação.

Desta maneira, o mais honesto é reconhecer mudanças na natureza da prática, entendendo-a num campo intermediário e, por isso, mesmo convenientemente tida como um jogo esportivo. Sabe-se o campo esportivo formal operar por estratégias (calendários, treinamento racional, alcance longínquo, controle do tempo exterior ao jogador) enquanto vi no laço prevalecerem táticas de improvisação e adaptação crítica perante novas ordenações.

Há, ainda assim, aprimoramento dos gestos motores visando à maior eficiência na prova, preparação racional da programação e dos locais para atenderem a públicos diferenciados, preocupação crescente com a rentabilidade das festas e planificação das mesmas.

Apesar das limitações e dos problemas decorrentes desse processo, antes de um cataclismo, é possível entender a aproximação da rusticidade do jogo local às características próximas ao esporte, como uma inspiração local na recriação de uma prática tradicional. Costuma-se acometer contra certas manifestações populares uma cristalização das mesmas como folclore. Antes de mumificado, o laço foi parcialmente esportivizado e espetacularizado numa tática (mesmo que inconstante) de renovação.

Colocar-se de forma gelatinosa entre o jogo e o esporte, lhe permitiu, por sua vez, uma vantagem extra quanto à mobilidade. Como a *poaia* entre os laçadores esconde uma ambigüidade, também o laço enquanto jogo com codificação esportiva pode cambiar entre dois pólos. Aliás, essa modalidade de rodeio nascida na Bacia Hidrográfica do Itabapoana ensina uma leitura da relação jogo e esporte diferente daquela na qual somente o primeiro evolui para o segundo. Sem essa idéia de linearidade, no campo do lazer, o esporte pode virar jogo tanto quanto o jogo pode vir a ser esporte.⁹³

Ainda sobre o jogo/festa do laço refletir mudanças mais amplas, vejo o laço do boi facilitar a criação de certo ambiente emocional propício a novos fazeres. Como pensamos ser 'de brincadeira', uma diversão, não tememos tomar certas atitudes dentro da festa/jogo. Certas experiências vividas nessa liberação, porém, não são apagadas da memória. Isso pode mudar o ritmo ordinário da vida cotidiana. Ela própria já vêm sido trazida pelos laçadores, não sendo esquecida quando da brincadeira. Por isso, cada vez mais enxergo a totalidade dos laçadores numa festa do laço.

Como se vê, quando dentro da dinâmica e a par da história desse fenômeno, o jogo e a festa ao mesmo tempo que são uma unidade, representam várias coisas para diversos sujeitos sociais nela imbricados: lazer, festa, ostentação, lucro, amizade, dança, saudade, paixão, jogo, sustento... Cada laçador vive essa realidade multifacetada do laço: servir significados diferentes dentro de um mesmo contexto. Em acréscimo, é perceptível que no jogo investigado, os laçadores elaboram formas de viver seu corpo através dos movimentos presentes no tiro de laço. Ao construírem essas formas, eles criam traços identificadores de sua existência social e formulam

⁹³ Temos, por exemplo, no rodeio, a gênese no labor pecuário dando origem a folguedos rurais. Depois de espetacularizados em circos de tourada, são sistematizados enquanto jogos esportivos nas cidades do interior. Desse nível, ocorre uma hibridação com outras maneiras de apresentação do rodeio, permitindo um esporte com a participação de peões profissionais como forma de manter o nível do espetáculo. A partir da desterritorialização do rodeio esporte, atividades suas são traduzidas em atividades miméticas, simulacros e jogos virtuais. Novas formas não suprimiram as anteriores: todas essas manifestações existem e geram outras.

explicações (representações sociais) para manter vivas essas práticas corporais de lazer.

Também, nesse sentido, criam e recriam sua realidade, mantendo sintonia do modo de vida com as opções de lazer. Assistimos nesse palco, o lazer encenando a totalidade. Enfim, por trás de uma simples brincadeira esconde-se todo um sistema de valores e visão de mundo que precisam desses momentos para materializarem-se e porem-se à prova.

Para finalizar, remeto-me às inquietações de quando estudante do curso de técnico em agropecuária, graduando em Educação Física e atualmente um profissional inserido na região do estudo. Em todos esses momentos norteou-me a inquietação quanto à inteligibilidade do laço e de como poderia entender e interferir nesse esporte. Por essa razão, há um desejo em retornar este estudo para os laçadores sob a forma de ações. Embora não tenha sido a perspectiva desse trabalho intervir sistematicamente na realidade estudada, creio ser possível dar algumas indicações de como ela poderá se dar.

Uma primeira indicação poderia ser no tocante aos próprios colégios agrícolas inserirem problemáticas em torno do rodeio local dentre os conhecimentos transmitidos aos educandos. As 'grades escolares' costumam impedir o ingresso da cultura popular pela entrada principal. Precisa-se encerrar essa prática de isolamento e buscar na realidade local solo para compreensão dos saberes universais, cujo conteúdo o ensino formal tem por obrigação transmitir.

Quanto à Educação Física, entendo-a como um espaço onde se trata de um saber específico, a saber, o jogo, a dança, a luta, o esporte e a ginástica tematizados enquanto conhecimentos escolares. Esses conteúdos foram construídos ao longo da história da humanidade e devem estar integrados à cultura dos locais onde são praticados. Se o conhecimento de que trata a Educação Física é histórico e cultural, não existem empecilhos apriorísticos à vivência e estudo do Rodeio como um conhecimento dentro da temática do esportes, por exemplo.

Não estimulo qualquer instrumentalização funcional, mas é necessário lembrar que em tempos onde a lei de diretrizes para a educação (LDB) e os parâmetros curriculares nacionais (PCN's) apontam para a autonomia da escola e para o acolhimento da diferença cultural como um conteúdo transversal do ensino formal, há um momento histórico favorável para encontros entre fazeres populares e o saber acadêmico. Além de sistematizá-los como saberes com dimensão pedagógica, dialogar com o denominados "*esportes de identidade cultural e criação nacional*" consiste numa oportunidade de diminuir-se a distância entre a cultura vivida e o conhecimento transmitido intra-muros escolares. Como faremos para sua viabilização, pode ser tema para um próximo desafio.

Dentre outros desdobramentos já cogitados pelos próprios sujeitos, encontra-se o aconselhamento e capacitação de organizadores das festas de laço. Cada vez mais, as práticas locais vêm sobrevivendo devido ao oferecimento de jogos, danças e música na forma de espetáculos. Da mesma forma pode-se desencadear projetos visando o turismo rural na região onde ocorre o circuito de festas de laço. Estas ações isoladas poderiam se articular à própria política pública de desenvolvimento dos municípios do Vale do Itabapoana. Como o próprio Uires frisou em sua fala, *com esse roteiro que você está fazendo, espero que você, com essa universidade, que tá investigando, que tá insinuando, espero que possa ter mais organização e que nós possamos ter mais aperfeiçoamento.*

Outra possibilidade está em elaborar as fotos, filmagens e este próprio escrito como materiais de consulta por parte não só de estudiosos afins, mas por pessoas da região e da própria comunidade estudada. Um registro para preservar a memória dessa atividade, não para congelá-lo, mas para situar essa prática de lazer enquanto uma construção historicamente situada e cercada por contextos mui peculiares. Pode-se ainda somar o registro com a promoção das festas, utilizando-o como instrumento de valorização e releitura de grupos excluídos das vias dominantes de

construção do imaginário. Como diz Zenaldo, numa fala filmada em 24/05/98, *o peão tem que aparecê...*

Outras questões também devem aparecer. Dentre elas compreender mais acuradamente a presença da cultura na ação motriz e o processo dinâmico entre jogo e esporte, buscando perceber nas novas formas de esportivização das práticas corporais transformações no próprio homem e em sua motricidade. Particularmente no estudo de caso, a relação do jogo e festa com o público, a exclusão por gênero e faixa etária, o perfil dos ex-praticantes e a relação do laço com as demais formas de lazer na vida dos jogadores merecem aprofundamentos sentidos insuficientes no presente estudo.

Por esse motivo, vejo pertinência quanto à possibilidade de ramificar esta pesquisa, além de estimular o aparecimento de outros trabalhos abordando o lazer em comunidades não-urbanizadas. Para o campo de investigação dos Estudos do Lazer, muito há ainda por fazer, pois é preciso analisar as práticas lúdicas da ruralidade mais profundamente, deixando de considerá-la a partir de imagens pré-construídas ou generalizações abstratas.

Decerto, ainda há pouca clareza nas referências ao lazer do (no) campesinato. O rodeio no Brasil, exemplifico, ainda vem sendo lido unilateralmente ora como folclore ora como espetáculo vindo do estrangeiro. Com isso, negligenciam-se as múltiplas faces das práticas de lazer, uma vez que não é exclusivamente no seu conteúdo (o jogo, o esporte, a canção, a dança, o brinquedo, o folguedo, o entretenimento) que encontramos sua verdade, mas –sobretudo, provavelmente– no seu uso, historicamente situado, em cada contexto local. Enfim, o lazer precisa ser lido na cultura, considerando seu devir.

E é justamente por estar em movimento que a realidade exige releituras. Por vezes, encontramos equívocos na interpretação do lazer justamente pela desconsideração à dialética social em torno do fenômeno. Por exemplo, na definição da ruralidade e dos lazeres do campo, deve-se relevar as novas configurações da experiência rural.

Se não quisermos nos obstinar a reproduzir a tragédia dos mestres que nos antecederam no estudo do lazer, agravando progressivamente seus vícios em homogeneizar a leitura desse fenômeno, devemos atrelar nosso trabalho ao cuidado para com as particulares formas de lazer. Imaginamos muito como deveria ser a Educação Física no país e pouco sabemos como realmente as práticas motoras se manifestam nas particularidades locais. Para além de definições genéricas de lazer, precisa-se captá-lo na sua especificidade concreta. Este trabalho esforçou-se nesse sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMO, P. Pesquisa em ciências sociais. In: HIRANO, S. (org.) **Pesquisa social: projeto e planejamento**. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979. p. 21-88
- ADORNO, T. W. Tempo livre. In: ADORNO, T. W. **Palavras e sinais, modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 70-82
- ALEM, J. M. **Caipira e country: a nova ruralidade brasileira**. São Paulo, 1996. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e Sociais, USP.
- ANTONIL, A. J. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora da USP, 1982. [1^a.pub 1711]
- ARAÚJO, A. M. **Cultura popular brasileira**. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1977.
- ASTRAND, P. O.; RODAHL, K. **Tratado de fisiologia do exercício**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- BABHA, H. K. O terceiro espaço – uma entrevista com Homi Bhabha. RUTEHERFORD, J. Entrevista. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. n. 24, 1996. p. 34-41
- BAUDRILLARD, **Da sedução**. Papirus: Campinas, 1992.
- _____ **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1975.
- BERGER, P. e LUCKMANN, T. **A Construção social da realidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.
- BOURDIEU, P. As contradições da herança. In: LINS, D. S. (org.) **Cultura e subjetividade: saberes nômades**. Campinas: Papirus, 1997. p. 7-18
- _____ **Sociologia**. 2. ed. [organizador: Renato Ortiz] São Paulo: Ática, 1994.
- _____ **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRACHT, V. Educação Física no 1.º grau: conhecimento e especificidade. In: **Revista Paulista de Educação Física**. São Paulo: EDUSP. Suplemento n. 2, 1996. p. 23-28

BRANDÃO, C. R. **Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

BRUHNS, H. T. Lazer e meio ambiente: corpos buscando o verde e a aventura. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. v. 18, n. 2, jan. de 1997. p. 86-91

_____ **O corpo parceiro e o corpo adversário**. Campinas: Papyrus, 1993.

_____ O culto do corpo-prazer, o fenômeno lazer e o lúdico. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. *Lazer como tema*. v. 12, n. 1, 2, 3, 1992. p. 271-275

_____. Reflexões sobre o conhecimento do lazer na perspectiva da dinâmica cultural. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. v. 13, n.1, 1991

BUARQUE DE HOLANDA, S. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

CACHÁN CRUZ, R.; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, O. Deporto o religión: un análisis antropológico del fútbol como fenómeno religioso. In: **Apunts – Educación Física y deportes**. n. 52, 2º tri., 1998. p. 10-15

CAILLOIS, R. **Los juegos y los hombres, la máscara y el vértigo**. México: Fondo de cultura económica, 1994.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1997.

CÂNDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira e a transformação dos seus meios de vida**. 3. ed. São Paulo: Duas cidades, 1975.

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 3. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano, artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

- CIDE, **Bom Jesus do Itabapoana**. Rio de Janeiro: Centro de Informação e Dados do Estado do Rio de Janeiro. Coleção perfis municipais, 1988.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado** – pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- COURTINE, J-J. Os stakhanovistas do narcisismo, body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo. In: SANT'ANA, D. B. (org.) **Políticas do corpo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995. p. 81-114
- ELIAS, N. Introducción. In: ELIAS, N., DUNNING, E. **Deporte y ocio en el proceso de la civilización**. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 32-81
- FEATHERSTONE, M. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade**. São Paulo: SESC/Nobel, 1997.
- FERREIRA, J. Semiologia do corpo. In: LEAL, O. F. (org.). **Corpo e significado: ensaios de antropologia social**. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS, 1995. p. 89-104
- FGV, **Potencialidades econômicas e competitividade – Região noroeste**. Rio de Janeiro: SEBRAE; Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- FREDKSON, K. **American rodeo: from Buffalo Bill to big business**. Texas: University Press, 1993.
- FREYRE, G. **Nordeste**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- GALVÃO, I. **Henri Wallon, uma concepção dialética do desenvolvimento infantil**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GEBARA, A. O tempo na construção do objeto de estudo da história do esporte, do lazer e da educação física. ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO ESPORTE, LAZER E EDUCAÇÃO FÍSICA, 2., **Coletânea**. Ponta Grossa, 1994. p. 175-189
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GRAZIANO DA SILVA, J. **O novo rural brasileiro**. Campinas: Unicamp, 1999.

- GUTTMANN, A. **From Ritual to Record**, The Nature of Modern Sports. New York: Columbia University Press, 1978.
- HALL, S. Identidade cultural e diáspora. In: **Revista do Patrimônio Histórico**, volume temático *Cidadania* (org. A. A. Arantes), n. 24, 1996. p. 68-76
- HARVEY, D. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
- HOBSBAWN, E. J.; RANGER, T. (org.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.
- HUIZINGA, J. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- JARDIM, D. F. Performances, reprodução e produção dos corpos masculinos. In: LEAL, O. F. (org.) **Corpo e significado: ensaios de antropologia social**. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS, 1995. p. 193-205
- LAMBERTY, S. F. **ABC do tradicionalismo gaúcho**. Porto Alegre: Martins liv. ed., 1989.
- LeCOMPETE, M. L. **Cowgirls of the rodeo: pioneer professional athletes**. Illionios: University of Illionios Press; Urbana and Chicago, 1993.
- LINS, D. S. Como dizer o indizível? In: LINS, D. S. (org.) **Cultura e subjetividade: saberes nômades**. Campinas: Papirus, 1997. p. 69-115
- LOBATO, M. **Urupês**, Contos. 9 ed. São Paulo: Monteiro Lobato & Cia, 1923.
- LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.
- MAFFESOLI, M. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAGNANI, J. G. C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, J. G. C. e TORRES, L. de L. (org.) **Na Metrópole - textos de antropologia urbana**. São Paulo: Edusp; Fapesp, 1996. p. 12-53
-
- Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MARCELLINO, N. C. O lazer, sua especificidade e seu caráter interdisciplinar. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte. Lazer como tema**, Santa Maria-RS, v. 12, n. 1, 2 e 3, 1992. p. 313-317

_____ **Lazer e humanização**. Campinas: Papirus, 1983.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

MARIN, E. C. **O lúdico na vida: colonas de Vale Vêneto**. Campinas, 1996. Dissertação (Mestrado em Educação Física/Estudos do Lazer) - Faculdade de Educação Física, UNICAMP.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.

MENDRAS, H. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MORIN, E. **Cultura de massas no século XXI: Neurose**. 9. ed. São Paulo: Forense Universitária. 1997.

NEGRINE, A. Concepção de jogo em Vygotsky, uma perspectiva psicopedagógica. In: **Movimento**. Porto Alegre: ESEF-UFRGS. v. 2, n. 2, jun. de 1995. p. 6-23

NOGUEIRA, N. **Festa do peão de boiadeiro: onde o Brasil se encontra**. São Paulo: Ícone, 1989.

ORTIZ, R. **Mundialização e cultura**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ **Cultura e modernidade, a França no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PARKER, S. **A sociologia do lazer**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PARLEBÁS, P. Problemas teóricos y crisis actual en la educación física. **Lecturas: educación física y deportes**. [On line]. v. 2, n. 7, [Buenos Aires] out. 1997 <http://www.sirc.ca/revista/efdxtes.htm>

_____ O significado do esporte na sociedade contemporânea. In: CONGRESSO LATINO AMERICANO DE ESPORTE PARA TODOS, 1, 1996, Santos-SP. **Anais...** Santos-SP : SESC, 1996. s/p.

_____ **Perspectivas para una educación física moderna**. Andalucía.: Quisport, 1988.

Contribution a un lexique commenté en science de l'action motrice. Paris: Publications INSEP, 1981.

PINTO, L. M. S. M. A busca do corpo esportista brincante - o esporte como identidade cultural. In: SILVA, J. E. F. S. **Esporte com Identidade Cultural.** Brasília: INDESP. 1996. p. 26-38

POCIELLO, C. Os desafios da leveza, as práticas corporais em mutação. In: SANT'ANA, D. B. (org.) **Políticas do corpo.** São Paulo: Estação Liberdade, 1995. p. 115-120

QUEIROZ, M. I. **O campesinato brasileiro** – ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1976.

REILLY, T. e GARRET, R. Effects of time of day on self-paced performances of prolonged exercise. In: **The Journal of Sports Medicine and Physical Fitness.** v. 35, n. 2, 1995. p. 99-102

REIS, L. V. de **Negros e brancos no jogo da capoeira: a reinvenção da tradição.** São Paulo, 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e Sociais, USP.

RIGO, L. C. Jogos da educação física: um estudo sobre as relações com o esporte. Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte, 10. **Anais...** v. 2. Goiania-GO: Iun. 1997. p. 1029-1039

RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo.** 4. ed. São Paulo: Dois pontos, 1979.

ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade, subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, D. S. (org.) **Cultura e subjetividade: saberes nômades.** Campinas: Papyrus, 1997. p. 19-24

SANTIN, S. **Educação física: da alegria do lúdico à opressão do rendimento.** Porto Alegre: EST/ESEF-UFRGS, 1994.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SERRANO SÁNCHEZ, J. A. ; NAVARRO ADELANTADO, V. Revisión crítica y epistemológica de la praxiología motriz. In: **Apunts** – Educación Física y deportes. n. 39, enero, 1995. p. 7-30.

SOARES, D. **Aspectos do folclore catarinense**. Florianópolis: edição do autor, 1978.

TEIXEIRA, P. **Nossa terra, nossa gente, nossa história**. Itaperuna-RJ: Almeida, 1999.

THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 267-304

VEBLEN, T. **A teoria da classe ociosa**. 2. ed. São Paulo: Nova cultural, 1987.

VIANA, O. **Populações meridionais do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

WEINECK, J. **Biologia do esporte**. São Paulo: Manole, 1991.

WILLIAMS, R. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

_____ **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WINKIN, Y. **A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo**. Campinas: Papyrus, 1998.

WOORTMANN, K. **“Com parente não se neguceia”**: o campesinato como ordem moral. Brasília: UnB, Coleções n. 69, 198...

_____ . **A comida, a família e a construção do gênero feminino**. Brasília: UnB, Coleções n. 50, 1985.