

# PRÁTICAS CORPORAIS, IDENTIDADE E FORMAÇÃO DE *HABITUS* ENTRE GRUPOS DE PRATICANTES DA CAPOEIRA E DA DIETA NATURALÍSTICA

## *BODILY PRACTICES, IDENTITY AND FORMATION OF HABITUS AMONG GROUPS OF PRACTITIONERS OF CAPOEIRA AND NATURALISTIC DIET*

**Maristela Oliveira de Andrade**

*andrademaristela@hotmail.com*

*Professora Titular da Universidade Federal da Paraíba,*

*Doutora em antropossociologia das religiões*

*Université Sorbonne Nouvelle – IHEAL - França*

**Eduardo Evangelista Bonfim**

*duduebano@hotmail.com*

*Graduado em Ciências Sociais (UFBA)*

*Mestre em Antropologia Universidade Federal da Paraíba*

**Fábio Lúcio Antunes Guedes**

*fabioloki@gmail.com*

*Graduado em Ciências Biológicas (UNESP)*

*Mestre em Antropologia Universidade Federal da Paraíba*

### RESUMO

As práticas corporais, em suas múltiplas formas de expressão, marcam a emergência da corporeidade (Csordas 2013) como fenômeno central na sociedade contemporânea, influenciando a configuração de novas identidades e *habitus* (Bourdieu 2002). A capoeira e a dieta naturalista como modalidades de práticas corporais (Mauss 2003; Le Breton 2007) voltadas para a boa performance e estética do corpo ou para boa alimentação e saúde foram pesquisadas através de estudos etnográficos, permitindo refletir sobre os processos identitários que ora se vinculam a repertórios da memória e da tradição ora se afastam dele. As raízes locais e as tendências globalizantes identificadas nas duas práticas corporais se fundem para se incorporarem à sociedade contemporânea, provocando a desterritorialização e a fragmentação de culturas e identidades, assim como novas formas de relação com o mundo.

**Palavras-chave:** Práticas Corporais. Identidade. *Habitus*.

### ABSTRACT

Bodily practices, in their multiple forms of expression became a sign of the emergence of embodiment (Csordas, 2013) as a crucial phenomenon in contemporary society, which influences the shaping of new identities and *habitus* (Bourdieu 2002). Capoeira (a Brazilian martial art) and naturalist diet, seen as body practices (Mauss 2003; Le Breton 2007) pursuing the improvement of nutrition, health, physical fitness and body shape, were studied through an ethnographic investigation, which revealed identity processes that are either linked or opposed to memory and tradition. The local roots and the glo-

balizing trends identified in these two body practices merge to become part of contemporary society, bringing about the deterritorialization and fragmentation of cultures and identities, as well as new forms of relationship with the world.

**Keywords:** Bodily Practices. Identity. Habitus.

## INTRODUÇÃO

O corpo assume na sociedade contemporânea um lugar central na vida cotidiana, mobilizando grupos através de movimentos sociais e instituições no intuito de produzir um disciplinamento do corpo, não mais para capacitá-lo segundo a lógica capitalista da produtividade do trabalho, mas para atingir padrões de uma estética corporal e de saúde, assim como para expressar escolhas identitárias e uma relação com o mundo.

Da centralidade assumida pelo corpo na sociedade contemporânea, nasce a noção de corporeidade formulada por Csordas (2013) como condição existencial fundamental que se estabelece a partir da relação com o mundo e com as pessoas. Ele constrói o campo metodológico para analisar a relação entre o corpo e o mundo definindo suas estruturas elementares a partir de três esferas com base nas abordagens de Merleau Ponty, Bourdieu e Foucault (CSORDAS, 2013). Na primeira situa a relação entre o corpo e o mundo pela existência e a intencionalidade, conforme Merleau-Ponty, na segunda a relação entre o *habitus* e a prática, de acordo com Bourdieu e na terceira pelas relações de poder e o discurso sob a ótica de Foucault.

Este artigo propõe uma reflexão em torno dos novos significados que envolvem a cultura do corpo na contemporaneidade, considerando duas modalidades de técnicas corporais que se refere ora a um adestramento físico do corpo, ora a cuidados corporais relativos à alimentação voltados para a cura. Para demarcação desses dois campos empíricos, fez-se uso da classificação das técnicas corporais de Mauss (2003) em estudos pioneiros que levaram a sistematização do campo do estudo do corpo. A primeira pesquisa definiu o campo empírico em torno da capoeira, como técnica corporal classificada com base em Mauss (2003), como prática esportiva ou jogo, podendo igualmente ser classificada como performance, por sua forma de expressão corporal de passos cadenciados ao som de uma orquestra. A outra pesquisa definiu seu campo empírico em torno de terapias holísticas voltadas para cura através da comida, com uso de práticas corporais entendidas na classificação de Mauss (1974) como técnicas de cuidado com o corpo.

Rodrigues (1999) insere o estudo do corpo na perspectiva da história, ajudando a compreender o significado da hipervalorização do corpo na atualidade como fenômeno que sinaliza a superação do paradigma da racionalidade moderna baseado na separação entre espírito e matéria, expresso no “cogito” de Descartes, que defende a primazia do espírito. Para Rodrigues (1999) este paradigma representou a separação do corpo com o cosmos com base em sua análise contrastiva entre a sensibilidade corporal no período medieval, imbuída de significados religiosos, e a moderna submetida à ordem capitalista. Rodrigues tomou como marco divisório entre a mentalidade e sensibilidade corporal medieval e a moderna, o surgimento do capitalismo industrial: “[...] as mentalidades e as sensibilidades medievais são aquilo *contra* o que a cultura capitalista e, mais adiante a cultura industrial se definem”. (RODRIGUES, 1999, p.17, *grifo do autor*). E considerando a dimensão da cultura pós-industrial, a prática ou técnica corporal passa a ser pensada de forma a integrar corpo e mente, desdobradas em mentalidades e sensibilidades como sugere Rodrigues (1999).

A ressurgência atual da unidade entre corpo e espírito presente na sensibilidade do corpo medieval, se manifesta naturalmente dentro de uma ótica distinta. Na sua expressão medieval o corpo estava integrado à dimensão espiritual, mas submetido a uma mentalidade e sensibilidade da época em que a dor física, através da tortura ou da doença, era vista como um valor de purificação do espírito dentro de uma ótica salvífica. Conforme Rodrigues (1999 p. 57) “o sentido da dor era cósmico e mítico, não individual e técnico”.

No presente trabalho, a prática ou técnica corporal é pensada de forma a integrar corpo e mente, de modo que se a mentalidade moderna deu ênfase à racionalidade que é uma instância da ordem do espírito, com a crise da modernidade, o corpo ganha evidência, recuperando elementos da valorização da sensibilidade corporal medieval. Naturalmente, a integração corpo e mente perde o componente religioso a que estava profundamente associado no período medieval, na medida em que opera uma reintegração entre corpo e espírito, a partir de uma ética inteiramente mundana. A mentalidade no presente correspondente à ética do pós-dever (LIPOVETSKI, 1994) baseada no princípio do prazer, da satisfação física e estética, em que a dor e a doença devem ser expurgadas. Para Lipovetski (1994 p.112) “[...] a virtude não é o que legítima o esporte, mas a emoção corporal, o prazer, a forma física e psicológica. Este se converteu em um dos emblemas mais significativos da cultura individualista narcisista centrada no êxtase do corpo”.

Após esta breve contextualização histórica da relação entre o corpo e o mundo, o enfoque buscado para compreender as duas formas de expressão da corporeidade hoje será feito a partir de premissas formuladas por Csordas (2013), Le Breton (2010), Bourdieu (2002) e Hall (2006). Cabe fazer uma ressalva quanto a tentativa de usar as categorias analíticas do *habitus* e de identidade ao mesmo tempo nesta análise, tendo em vista a discrepância entre a formação do *habitus* como um processo inconsciente em que o comportamento aprendido torna-se automático, e o processo identitário que supõe liberdade de escolha fundada em uma consciência. Mas ainda que os processos investigados se apoiem em pressupostos distintos, eles não são aqui considerados inconciliáveis.

As técnicas de adestramento do corpo como defesa pessoal e performance na capoeira, e as técnicas terapêuticas de cuidado corporal através da alimentação natural atraem grupos sociais distintos, em que os praticantes da capoeira são principalmente jovens de ambos os sexos com predominância masculina, enquanto os praticantes da terapia holística e alimentação natural são formados sobretudo por mulheres mais maduras e mães de família.

A tentativa de aproximação de ambas as práticas apesar de bem distintas foi motivada pelo esforço de extrair reflexões sobre a corporeidade como expressão da sociedade contemporânea ao fazer convergir duas experiências de pesquisa envolvendo corpo e saúde, realizadas entre 2012 e 2015, a primeira sobre um grupo de capoeira de Salvador-BA<sup>1</sup> e, a segunda sobre um centro de terapias holísticas de João Pessoa-PB, com base na dieta naturalista<sup>2</sup>.

Trata-se de situar as práticas corporais em tela como movimentos culturais de afirmação identitária dos praticantes da capoeira, como modo de ser afro-baiano no contexto da cidade de Salvador-BA, ou das mulheres praticantes da terapia holística, moradoras de um bairro pobre da cidade de João Pessoa-PB, como terapeutas que adotam como princípio da cura uma dieta natural baseada em alimentos de origem vegetal que vai de encontro aos hábitos locais de valorização do consumo de carne em detrimento do consumo de verduras.

Na origem estas técnicas corporais podem ser vistas como movimento cultural de afirmação identitária ou de cura alternativa aos modelos biomédicos, gerando espaços institucionais como as escolas de capoeira e os centros de terapias integrativas e holísticas que respondem a demandas da sociedade contemporânea. Com dinâmicas próprias estas instituições expressam valores de uma corporeidade na busca do belo corpo e da destreza corporal e mental para defesa pessoal perante um mundo violento, ou na busca do corpo saudável, em reação à oferta massiva de alimentos contaminados de agrotóxicos e conservantes químicos que geram o adoecimento.

A análise que se seguirá deverá submeter os dados qualitativos coletados em ambas as pesquisas etnográficas a critérios analíticos comuns, com vistas a detectar nas duas técnicas corporais elementos comuns e contrastantes com o intuito de refletir sobre o sentido da corporeidade no mundo contemporâneo. As principais categorias de análise se referem às novas configurações identitárias (HALL, 2006), à dimensão do *habitus* (BOURDIEU, 2002), da ritualidade (SEGALEN, 2005).

## **A CAPOEIRA COMO TÉCNICA CORPORAL E PRÁTICA CULTURAL AFRODESCENDENTE: FORMANDO IDENTIDADE E *HABITUS***

O interesse em pesquisar a capoeira no grupo Gangara de Salvador-BA por um integrante do grupo surgiu com a observação de que as regras do jogo, a assimilação de novos símbolos estéticos e padrões de sociabilidade e de identidade se expressam no corpo, bem como toda ritualidade dramatizada, representando o desenvolvimento da corporeidade.

Uma pesquisa etnográfica foi realizada elegendo este grupo como campo de observação em que buscou-se perceber a vida cotidiana do grupo a partir da participação nos treinos e eventos ligados à prática da capoeira, no espaço da academia e em outros ambientes externos através das iniciativas de alguns membros que desejavam se aperfeiçoar. As relações com o grupo se configuraram em eventos de confraternização, onde o jogo de capoeira não era o principal objetivo, mas onde os laços de amizade eram reafirmados, se agregando a outras motivações para o treino. A vida do grupo era marcada não apenas por este clima amigável, havendo pontos de tensão igualmente presentes na formação do capoeirista: nos desempenhos em treinos, nos contatos com outros grupos e nas rixas entre os alunos. Ainda que, de maneira geral, a direção do grupo, através do seu mestre fundador, demais mestres e professores, sempre que possível procuravam desfazer as desavenças que surgiam na trajetória do grupo.

Antes de mais nada, é preciso dizer que se trata de uma prática desenvolvida por agentes sociais das camadas pobres da sociedade brasileira, que mesmo sem deter um domínio sobre os signos valorativos no arcabouço das representações sociais e memória coletiva no Brasil, a capoeira se impõe como alternativa de vivência social e modelo identitário. Também como importante meio de tradução de comportamento social, se compreendido no contexto das práticas sociais.

Partindo da ideia do corpo como primeira ferramenta, Mauss (2003) percebe que através do uso do corpo surge o desenvolvimento de técnicas, aprendidas conforme os valores e as regras sociais, pois o conhecimento das técnicas de como utilizar este “instrumento” facilitaria a vida cotidiana.

Considerando as condições históricas do surgimento ou da invenção da capoeira pela população negra em áreas portuárias do Rio de Janeiro e Salvador este uso do corpo voltava-se para proteção e defesa pessoal para sobrevivência do grupo em ambiente hostil marcado pela escravidão ou a memória dela.

Além disto, as regras de convívio servem também como repertório das técnicas de como se portar e os modos de uso do corpo. Certas técnicas se disseminam não só pela aprendizagem como também pela imitação daquele que angaria prestígio com sua prática ou performance (MAUSS, 2003, p. 405): “É precisamente nessa noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social”. Os mestres da capoeira desempenham este papel, ao angariar prestígio através de suas performances e sua forma de se conduzir com malícia e vivacidade em situações ameaçadoras.

A aquisição de uma técnica requer uma educação não formal como no caso de técnicas de ofícios como os artesãos. A incorporação deste aprendizado pode levar ao estabelecimento de um *habitus* concebido por Bourdieu (2002 p. 56) como “história corporificada, internalizada como segunda natureza e assim esquecida pela história”. E embora o *habitus* tenha um caráter irrefletido e automático, o processo de aquisição dele no contexto da capoeira requer um treino e um aprendizado contínuos. Com o tempo, o universo que envolve o mundo da capoeira, e não apenas a técnica, são internalizados como uma segunda natureza, ao mesmo tempo em que engendra um processo de construção identitária. A nova identidade exprime a adoção de um *ethos* próprio a afrobaianidade que se expressa seja em uma aparência física e numa ginga no corpo, presentes em uma corporeidade, ou forma de se relacionar com o mundo.

Para Bourdieu o corpo é socialmente objetivado, portanto produto social e possui propriedades distintivas às suas condições sociais de produção (BOURDIEU, 2002). Estas condições sociais de produção se referem às estruturas sociais que dão aos indivíduos as possibilidades de ação, e ao campo que é a delimitação dos espaços simbólicos onde os indivíduos desenvolvem suas representações sociais, que neste caso são corporificadas. Assim, na formulação do conceito de *habitus* Bourdieu (2002) introduziu uma dimensão estrutural ao reconhecer as estruturas sociais, o campo e o capital simbólico como repertório dos grupos sociais corporificados.

Na capoeira, o corpo é continuamente munido de elementos simbólicos que o capacitam a estar no mundo, a agir nas estruturas sociais, e quando relacionado a associações grupais, reproduzir sociabilidades, espaços de ação, símbolos próprios. A trajetória da capoeira ao longo do século XX denota as mudanças nas estruturas sociais e sua influência marcando mudanças no padrão da capoeira e, apesar da conquista de novos espaços na sociedade, ainda se mantém ligada a espaços liminares (TURNER, 1974) ou nas margens da sociedade, não conseguindo se incorporar de fato a estrutura social, mesmo tendo sido objeto de patrimonialização<sup>3</sup>.

A corporeidade se constitui em suma, como um fato social através das diversas formas de uso do corpo, que podem ser comprovadas nas representações sociais cotidianas e ao longo da trajetória histórica da capoeira. Ela se constitui como ação estruturada, e geradora das condições objetivas da possibilidade da vida social. Aqui se admite também o corpo como sujeito humano, por onde se insere no mundo perceptivamente e o objetiva na medida em que interage com os outros sujeitos e objetos. O corpo concebido como sujeito da cultura, como premissa metodológica traz consigo grandes implicações, especialmente no âmbito dos processos identitários.

Para conhecer como as práticas corporais contribuem para a construção de identidades e de elementos formativos da sociedade brasileira, faz-se necessário compreender os códigos que fazem com que a capoeira com seus arquétipos e padrões de comportamento se consolide como forma significativa de manifestação da cultura afro-brasileira. As categorias de análise selecionadas para compreender a capoeira além da corporeidade foram aquelas que definiriam o polo da tradição, como memória/ancestralidade e oralidade.

Para abordar a tradição surge a necessidade de considerar a força da memória coletiva (HALBWACHS, 2004), consolidada no mimetismo e no poder que este tem em se fazer realizar por uma maior quantidade de indivíduos. Também pelo reconhecimento e lembrança dos indivíduos que pertencem a outros grupos percebem pelo mimetismo da performance. Trata-se das ações dos capoeiristas de tentar reproduzir movimentos através dos treinos, criando um código frente a sociedade envolvente que associa gestos, trejeitos e posturas a um comportamento específico de quem joga capoeira. Nessa perspectiva, um grupo torna-se mais integrado quando manifesta este tipo de memória, a chamada memória forte.

Daí a associação entre memória e identidade, em que o segundo conceito trazido se fundamenta na abordagem de Stuart Hall (2006) e Cardoso de Oliveira (2006) que ressaltam as disputas de poder que envolvem a construção da identidade e sua significação frente aos centros difusores de padrões sociais. A identidade cultural para estes autores, no que diz respeito aos grupos sociais excluídos e periféricos no sistema de trocas simbólicas, refere-se a rearranjos de elementos culturais, valorização de elementos outrora vistos como depreciativos. Dessa maneira, eles compreendem a identidade como a associação de interesses decorrentes de contextos de exclusão. Portanto não é o conteúdo de práticas e suas semelhanças que formam as escolhas de elementos em comum de uma identidade, mas as fronteiras que se estabelecem entre os grupos entre si e a sociedade envolvente. (BARTH, 2000).

Dentre os elementos socioculturais que definem a identidade dos grupos de capoeira que expressam a sua corporeidade tem relevância notável as práticas relacionadas com os ritos de iniciação e passagem que marcam a entrada de neófitos e a passagem de uma gradação a outra como marcos na vida social dos integrantes do grupo na capoeira. Martine Segalen (2005) afirma que os rituais se constituem como fato social, pois relaciona as diversas dimensões das representações sociais com a vida concreta como perspectiva. Os ritos e rituais são os mecanismos de inserção e continuidade em um dado grupo social – cultura, sociedade, associações. Também servem de marcação entre pessoas e pessoas; servem para a demarcação dos tempos sociais – marcações sazonais, períodos de trabalho, separações etárias; e vale ressaltar a importância dos ritos como ações simbolizantes por excelência. Na capoeira, esses ritos são representados pela iniciação com o Batismo e em seguida a passagem dos cordões, a exemplo das faixas no judô, para marcar a evolução do neófito dentro de um sistema de gradação.

As formas e os atributos dos ritos de passagem são identificados por Turner (1974) da seguinte maneira: separação/preliminares, margem/liminares e agregação/pós-liminares. As fases do processo ritual que se situam no intervalo entre a entrada e saída dos ritos de passagem traduzem para Turner (1974) o processo social, segundo o qual as mudanças ocorridas em nível macro na sociedade caracterizam um desenvolvimento cíclico, que se expressam quando nos seus subgrupos os indivíduos mudam de *status* através dos rituais.

Esta abordagem contempla o estudo do grupo Gangara, se considerarmos que a capoeira surge em zonas portuárias da cidade, tidas como espaços

liminares, e se difunde na sociedade envolvente, ao se mostrar estruturada com padrões e normas eurocêntricos. Esta inserção da capoeira passa por um processo de estruturação e institucionalização junto ao Estado, através do reconhecimento de suas potencialidades como forma de educação, expressão estética, de religiosidade e fundamentos societários. Também se aplica na inserção dos capoeiristas nas relações sociais imediatas, pois a capoeira nos seus treinos se propõe a formar novos indivíduos e seus rituais atestam isto.

Segalen (2005) em sua abordagem sobre os ritos modernos se aproxima das análises de Bourdieu (2002), quanto a ação social nas estruturas, considerando que os ritos não são somente para delinear a passagem, mas para instituir, legitimar uma nova ordem, para acessar as instâncias de poder. A ritualização expressa na capoeira contribui para a construção de um *habitus* afro-baiano que se inscreve no corpo através de uma corporeidade própria, definindo paralelamente um processo identitário entre jovens baianos que buscam na capoeira uma forma de ser no mundo.

Neste contexto se faz necessário destacar a relação da capoeira com os meios oficiais – com o Estado e seus meios de legitimação, com as entidades desportivas, instituições de ensino, com o meio acadêmico e com os institutos de apoio ao patrimônio; seja como arte marcial eminentemente brasileira, como manifestação folclórica que compõe o repertório cultural da identidade nacional, como fortalecimento das tradições afro-brasileiras, e também como estratégia de reconhecimento (HONNETH, 2003). Sua existência provoca na sociedade envolvente reações múltiplas. Nos movimentos corporais da capoeira estão descritas formas alternativas de educação e sociabilidade, reminiscências sociais de outros contextos históricos.

## **A DIETA NATURALÍSTICA COMO PRÁTICA CORPORAL DE MULHERES TERAPEUTAS NA AFYA: FORMANDO NOVO *HABITUS* E NOVA CONFIGURAÇÃO IDENTITÁRIA**

Na segunda pesquisa a ser inserida neste trabalho a corporeidade é exercida no contexto da Afya<sup>4</sup> - Centro Holístico da Mulher, através de práticas corporais desenvolvidas no âmbito da alimentação natural, onde uma variedade de alimentos vegetais são oferecidos como parte fundamental das terapias holísticas operacionalizadas neste centro.

O primeiro contato do pesquisador com a Afya se deu no final do ano de 2011, biólogo recém-chegado à Paraíba, em busca de conhecimento fitoterápico. A casa especialmente dedicada à saúde das mulheres, criada em 1999, está situada em um bairro pobre de João Pessoa-PB, voltada para os cuidados de mulheres em situação de ‘risco social’ oferecendo tratamentos baseados na recomposição do estado de saúde feminino, através de diversas práticas terapêuticas holísticas. A ONG é fruto de um trabalho missionário liderado por Efu Nyaki, uma freira tanzaniana da congregação católica Mariknoll<sup>5</sup>, única no Brasil e acumula uma história de quinze anos de desenvolvimento de uma feminilidade ecológica, através da valorização das plantas e do cultivo da terra. Esse centro prepara mulheres do bairro onde está sediado como terapeutas e oferece terapias variadas à comunidade em geral, como a consulta bioenergética, a argiloterapia, reflexologia, Reiki, massagens orientais etc. E vem atraindo usuários da cidade e de outros estados, recebendo mestres terapeutas do Brasil e do exterior, que oferecem cursos sobre terapias holísticas diversas a quais-

quer pessoas, inclusive terapeutas do centro, que veem nisso a oportunidade de aprofundar seus aprendizados.

A singularidade deste centro advém de sua iniciativa de levar a comunidades pobres técnicas corporais do circuito neoesotérico, identificado por Magnani (1999) na cidade de São Paulo na década anterior, direcionado para outros segmentos sociais, especialmente os de formação universitária.

Na Afya, o campo escolhido para a realização desta pesquisa foi a cozinha, onde formas específicas de *cozinhar* mobilizam elementos próprios, que lhes conferem legitimidade com a prática terapêutica holística, prática essa norteadora de uma identidade naturalista/vegetariana, construída ativamente através da sociabilidade entre as mulheres aprendizes e pacientes destas terapias. Os novos sujeitos desse movimento buscam a saúde integral em um mundo em crise ambiental e almejam além dos alimentos orgânicos ou naturais, o desenvolvimento de sentimentos ligados ao amor, à liberdade e o desejo de transformação do organismo social.

Boltanski (1989) buscou investigar os usos sociais do corpo, a partir de indicadores como “alimentação, médicos, relações com a dor, cuidados corporais e de beleza” e embora utilize estas categorias para perceber distinções de classe, que não foram incorporadas em nossas reflexões, essas categorias se mostraram significativas para o presente trabalho. Cabe destacar a perspectiva do estudo de Eliane Perrin (apud LE BRETON, 2010), que identificou o “entusiasmo pelas terapias corporais”, a partir dos anos 1960, através da bioenergia, massagens, grito primal e outras voltadas para busca de um desbloqueio psicológico e físico.

Por outro lado, Csordas (2013) partindo da relação corpo-mundo detecta o avanço de um tipo de doença denominada por ele como doença ambiental surgida das dinâmicas da corporeidade no mundo contemporâneo, definida como:

[...] uma reação ao ambiente feito pelo homem, com substâncias químicas ambientais de baixo nível em geral, como se as pessoas fossem alérgicas ao mundo e adoecessem devido à totalidade da civilização material. (CSORDAS, 2013).

[...] Os sofredores descrevem uma variedade de queixas em todos os sistemas corporais, embora “os sistemas neurológicos, respiratórios e gastrointestinais sejam comumente afetados. (LIPSON apud CSORDAS, 2013 p. 302).

Estas novas afecções seriam oriundas das modernas estruturas para a produção alimentar em padrões industriais, levando às catástrofes ambientais contemporâneas, que ilustram a antinaturalidade humana alcançada na modernidade, que os movimentos holístico e ecológico pretendem superar. A problematização a partir do vegetarianismo revela a tensão entre humanos e não-humanos no contexto de uma modernidade que atribui distinta ontologia a seres da natureza ou da cultura. Surge daí uma relação entre corpos e meio ambiente, que incorpora a vertente do ecofeminismo (Khell, 2004), segundo a qual a crise ambiental resulta da má gestão dos recursos naturais pelas estruturas patriarcais da sociedade. (CSORDAS, 2013).

Na cozinha afyana, as mulheres demonstram estar cientes da complexa situação alimentar vivida pela humanidade contemporânea, nutrida por agrotóxicos e organismos geneticamente modificados—OGMs, como na fala de uma das pesquisadas quanto aos perigos de consumo de milho transgênico presente



no cuscuz muito apreciado em suas casas, preparados com massas fabricadas com esse tipo de milho.

Novos produtos industrializados vendidos como “comida” entram diariamente no cardápio do ser humano contemporâneo, produzidos em massa e consumidos em excesso, geram um estado de colapso da humanidade e uma crise dos objetos para o homem onívoro (FISCHLER, 1980, 2001; POLLAN, 2006).

Neste sentido, a cozinha natural se realiza como contraposição à presença de um *habitus* carnista, compreendido no âmbito deste trabalho como adoção da dieta da carne como indispensável e condição para uma vida saudável. Csordas (2013) destaca duas características do *habitus* como o fato de gerar uma “familiaridade confortável” e uma “determinação anônima”, ou ainda “disposições espontâneas” e “invenção sem intenção”. Tal disposição duradoura a esse tipo de dieta levou à pergunta: a dieta baseada no consumo de carne é mantida da mesma maneira fora das vivências da casa holística? E nos lares dessas mulheres, na alimentação cotidiana de suas famílias ou nos cardápios de suas festas, cujo modo de vida contraria a nova corporeidade, como conciliar?

Como esforço de mudança do *habitus* carnista, segundo o discurso vegano, Foucault (apud CSORDAS, 2013) nos ajuda a aprofundar a reflexão através da prática discursiva – o exercício de poder e a criação da verdade e do conhecimento – em que a relação entre o corpo e o mundo é permeada por relações de poder. Há um confronto entre duas ordens de discursos médico: a que se associa ao modelo biomédico que reconhece a importância do aporte de proteína de origem animal para a saúde humana; e a do discurso baseado no conceito holístico de saúde, que se baseia na dieta naturalista ou vegetariana composta de alimentos naturais (não industrializados), adotando um conceito de saúde integral do ser.

Comparações com o costumeiro hábito carnista em reação à cozinha natural, num enaltecimento das proteínas, do ômega 3, da vitamina B12 cuja falta é costumeiramente associada à força. Argumentos usados como justificativas para entender a reificada disposição de uma prática humana que ganha matizes de “desumanidade” no processo de formação de sociabilização holístico. Ressalte-se aqui o preceito de não impor sofrimento ao outro, o que gera o repúdio ao consumo de carne animal.

Na esfera das práticas, os processos de cura na Afya se compõem de rituais que envolvem a consulta bioenergética, de modo que as técnicas de cuidado corporal são associadas ao uso de práticas diagnósticas que funcionam como ritos. Em essência, a cura é realizada a partir do momento em que o próprio paciente se torna capaz de operar sua cura como uma decisão de mudança na dieta alimentar. As terapias se iniciam e terminam no prato, onde os pacientes<sup>6</sup> aprendem a cumprir o que seus próprios corpos lhes *disseram* no exame Bioenergético que é lido por meio do próprio corpo da terapeuta, em equilíbrio de seu corpo-sensível.

Uma das terapeutas da Afya explica como se interpreta esse exame em um paciente, cujo corpo pode rejeitar “Açaí” numa semana, porém a evitação desse alimento será prescrita por um intervalo de tempo, na qual o terapeuta orienta “Esta indicação serve para equilibrar seu corpo por cerca de 15 dias, está bem? Volte dentro de duas semanas para que possamos dar prosseguimento à nutrição que *seu corpo precisa*”. O corpo do paciente é quem informa o contexto interno do qual o paciente está começando a compreender. Ele conquista sua cura, através de um processo que almeja recompor energias para permitir seu fluxo, através de um aprendizado das afetações do corpo em que ele emite

uma mensagem que sai do estômago, mas é preciso aprender a ouvi-lo para que alcance a dimensão cognitiva. Enquanto não estiverem ‘limpos’ o suficiente, o paciente ou o terapeuta serão incapazes de fazer a leitura do próprio corpo: apesar de habitá-lo, nem sempre estamos *conectados* com ele, a ponto de saber ouvi-lo, compreendê-lo.

Essa habilidade é acessível a quem se interesse por aprender, e uma vez inclinado a compreensão desse novo sistema mágico e libertador: a cura é promovida de dentro para fora, e a partir de uma vontade intrinsecamente comprometida de seu “eu” com o processo de autocura.

O discurso que fundamenta esta prática bioenergética pode ser percebido na análise de Le Breton:

Nas tradições populares, o corpo permanece sob a influência do universo que lhe dá energia, ele é um condensado do cosmo. Conhecemos nesse sentido as análises de Leenhardt em *Do Kamo*, que evidenciam na cultura tradicional canaque a similaridade de substância entre o homem e o vegetal. (LE BRETON, 2010, p. 26).

Como pensar a respeito de processos identitários a partir do espaço de sociabilidade constituído em torno da vida deste centro holístico que reúne mulheres terapeutas, aprendizes e pacientes. As novas configurações identitárias propiciadas por este espaço de sociabilidade permitem a construção de uma nova identidade a essas mulheres como terapeutas holistas, a qual se somará a outras identidades formadas em outras esferas da vida do bairro, seja no seu grupo familiar, com a vizinhança, bem como em seus vínculos com a esfera da religião etc. Mas se dentro da abordagem de Hall (2006) sobre a multiplicidade de identidades possíveis, as experiências de alteridades podem sugerir conflitos em função da adesão a identidades concorrentes e exclusivistas como no caso da rejeição ao *habitus* carnista presente no contexto familiar.

Em diálogo entre o pesquisador e a terapeuta mãe de família do bairro onde está sediada a Afya, ela revelou ter preparado uma “galinhada” para uma festa na família no final de semana, mas acrescentou que “era daquelas criada solta, ‘capoeira’, menos mal né?”. Em reação, o pesquisador questionou “Mas vocês não fazem galinha aqui?”. E ela respondeu “Não, não, aqui é mais natural. (risos)”.

No processo de sociabilização entre as mulheres da AFYA, um modo de vida específico apontava para o entendimento de um mundo em que era fundamental compreender a feminilidade, construída no interior de uma cozinha natural. Um processo identitário se configura a partir das experiências de socialização entre as mulheres integrantes do grupo, aprendizes e terapeutas, cujas identidades são refeitas a partir da aquisição de uma nova corporeidade ou forma de estar no mundo e de lidar com seu próprio corpo e dos pacientes. Um exemplo de identidade refeita foi constatado nesta pesquisa, quando uma terapeuta freira de uma ordem católica integrante da Afya optou por deixar a ordem para se tornar exclusivamente terapeuta holista.

As técnicas corporais ligadas ao aprendizado sobre a produção do alimento na cozinha natural estão associadas igualmente a práticas rituais com o intuito de realizar a purificação ou a limpeza energética dos alimentos que não teriam sido produzidos dentro das técnicas agroecológicas ou permaculturais. Isto porque o centro holístico com sua cozinha natural não opera ainda em condições ideais, por não terem a capacidade de produzir os alimentos preparados e consumidos nesta cozinha.

A formação de um *habitus* ecológico (CARVALHO; STEIL, 2009) representa a transição do paladar vinculado ao *habitus* carnista através da dieta naturalista ou vegetariana que reflete a incorporação de uma subjetividade ecológica, como reação ao sentimento de “mal estar da civilização” proposto por Freud, conforme a análise de Carvalho e Steil:

Estes males ecologicamente formulados, por sua vez, acabam definindo a agenda de decisões pessoais, que se traduzem em estilos de vida ecologicamente orientados, e políticas, que se expressam em pactos societários intra e intergeracionais para a preservação do planeta. (CARVALHO; STEIL, 2009, p. 84).

A mudança de mentalidade e sensibilidade das cozinheiras da Afya foi observada através de um aprendizado contínuo dentro da tradição holística. No recinto da cozinha, onde se desenrolou a maior parte do estudo etnográfico, foi percebido que o *ethos* holístico prioriza o princípio da não violência, da alegria, onde a sensibilidade constitui o ingrediente fundamental. O amor à vida, opostamente construído à alimentação dependente do sacrifício dos animais, agravado pela industrialização da prática de exploração dessas formas de vida. Do ponto de vista da ética, o movimento vegetariano se aproxima da visão holística em relação à saúde e espiritualidade, através da rejeição ao consumo de carne fundamentado em princípios éticos como o de não impor sofrimento aos animais.

## **A CORPOREIDADE EM DOIS UNIVERSOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA**

A tentativa de produzir algumas sínteses a respeito destas duas técnicas corporais, tendo como horizonte a sociedade brasileira contemporânea, tem por objetivo compreender as corporeidades que resultaram das experiências pesquisadas. Trata-se de avaliar duas modalidades de práticas corporais presentes no nosso cotidiano, que constroem em seus espaços de sociabilidade, novas configurações identitárias, sendo uma identificada com práticas corporais inseridas no repertório da cultura afro-brasileira e a outra que rompe com ela, inspirando-se em práticas de cura holísticas disseminadas por um movimento global que seria qualificado de neoesotérico por Magnani (1999). Apesar de situadas em primeira instância em polos contrastantes quanto ao critério da tradição, ambas podem ser vistas como inseridas nas dinâmicas da sociedade contemporânea, ao expressarem tendências de abertura a novas configurações identitárias em um universo de identidades plurais e mutantes. (HALL, 2006).

Na capoeira, o corpo expressa elementos identitários, através de performances executadas pelos membros do jogo, e uma vez que eles incorporam, não só a destreza de uma técnica corporal, mas um modo de vida e uma visão do mundo, passam a compor um *habitus*, para os praticantes. Os laços com o lugar, ainda que se trate de uma metrópole, Salvador, se manifestam pelo modo de ser baiano, daí o nascimento de uma identidade na capoeira que leva à formação de um *habitus* afro-baiano. Entretanto o corpo como portador de *habitus* (Bourdieu 2002) baseado na dieta da carne e baixo consumo de vegetais - presente na cultura brasileira e nordestina em particular, afeta negativamente a qualidade da saúde, levando a formação do outro grupo que defende uma ruptura do *habitus* carnista, para propor a alimentação natural/vegetariana como prática de cura.

No espaço terapêutico da Afya, onde se desenvolve um aprendizado em torno de uma cozinha natural à base de alimentos vegetais por um conjunto de mulheres da comunidade local de um bairro pobre de João Pessoa-PB, Ocorre

em paralelo a assimilação de uma nova visão do mundo e um novo modo de ser, que não compõe com o *habitus* carnista na cultura brasileira, mas depende do afastamento dele. Da ação em rede na busca da saúde integral a partir de um movimento vegetarianista, nasce um novo *habitus* ecológico (CARVALHO; STEIL, 2009), baseado em uma subjetividade contemporânea que responde a preocupações ambientais, expressando uma nova forma de relação com o mundo.

É possível vislumbrar no percurso realizado pelas práticas corporais circunscritas a espaços locais, sua incorporação a contextos globais através de ações em rede. Associada à ocupação desses espaços, as novas configurações identitárias possibilitadas por essas práticas corporais, favorecem as interações e os fluxos entre o global e o local, que dentro do contexto atual, se tornam elementos marcadores dos processos observados. As novas configurações identitárias se inserem nas tendências multifacetadas e seus hibridismos, conforme Hall (2006), de modo que cada experiência envolve a convergência de múltiplos elementos oriundos de outras culturas que se fundem produzindo novas identidades.

Acapoeira como prática dos afrodescendentes nascida em zonas portuárias no período da escravidão em locais bem delimitados como Rio de Janeiro, Salvador e Recife, como espaços ligados à diáspora, em que os negros se associam em grupos para desenvolver uma técnica corporal de defesa contra as violências sofridas habitualmente. O aprimoramento dessa técnica corporal ocorreu paralelamente à construção de um processo identitário que vem sendo exercido como uma expressão da corporeidade, não apenas dos grupos locais de afrodescendentes situados nestas zonas periféricas e liminares dentro da sociedade, para afirmar-se como corporeidade que se expande do local para o global. A capoeira conquistou diversas metrópoles do mundo ocidental, em particular, experimentando uma grande expansão ao buscar uma atuação em rede. O grupo de capoeira pesquisado em Salvador possui uma academia em Buenos Aires, com a qual mantém contatos regulares e atividades comuns em alguns eventos durante o ano.

Aglobalização da capoeira reforça a tese de Hall (2006) e Sansone (2004) quanto ao caráter não essencialista da identidade negra, uma vez que ela não se limita a marcadores raciais e de memória da África com a filiação simultânea ao Candomblé e a blocos carnavalescos negros tradicionais como os afoxés baianos. Ainda que os grupos de capoeira mantenham estas afinidades e filiações comuns, cada vez mais os membros desses grupos escapam desse perfil, já que muitos filhos de famílias não negras da classe média baiana praticam capoeira. Por outro lado, observa-se também entre os afrodescendentes, numerosos convertidos a religiões evangélicas, que não se sentem obrigados às outras filiações do campo afro. Sansone (2004) encontrou nos grupos negros jovens de Salvador que não desenvolvem vínculos com a ancestralidade africana, a apropriação de estéticas corporais e estilos de vida da cultura negra norte-americana e caribenha como o reggae, o rap, o funk etc. como fruto de fluxos culturais do Atlântico negro (GILROY apud SANSONE, 2004), ou de uma globalização negra (SANSONE, 2004).

Em contraste com a prática da capoeira que nasce marcada por vínculos com o universo afrodescendente que se incorporou à tradição da cultura brasileira e busca inserção na sociedade contemporânea, a prática da alimentação natural e vegetariana nasce na sociedade pós-industrial e requer uma quebra da tradição alimentar local e nordestina, em busca de uma reconciliação com a natureza ou harmonia com o cosmo.

A Afya foi criada a partir de uma proposta globalizante oriunda dos Estados Unidos com a missão de oferecer cuidados corporais através da alimentação vegetariana e terapias holísticas. Trata-se de uma Ong formada por uma ordem religiosa católica que possui uma vasta rede internacional que se irradia pelos bairros pobres carentes de infraestrutura urbana de cidades do mundo inteiro, especialmente do hemisfério sul e penetra em um desses bairros de João Pessoa-PB para cumprir sua missão de disseminar estas práticas corporais.

Isso significa que, embora a capoeira possua vínculos com a ancestralidade afro-brasileira não se mantém cristalizada na tradição, uma vez que tem se mostrado aberta para renovação, através da secularização e profissionalização geradas por um processo de institucionalização da capoeira nas escolas, bem como prática educativa que passou a ser incorporada à prática do profissional com formação universitária em educação física.

Um processo de secularização e profissionalização vem se desenvolvendo igualmente no campo das terapias holísticas reconhecidas no âmbito da Organização Mundial de Saúde, como práticas integrativas e complementares de saúde, que no Brasil se articularam à política nacional de saúde ligada a programas de saúde da família. A criação dos Centros de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (Cpics) responde a esta política, cabendo registrar a ação da Secretaria Municipal de Saúde de João Pessoa que instalou um desses centros, denominado Equilíbrio do Ser em 2012 em um bairro desta cidade. (Prefeitura de João Pessoa).

Para finalizar estas reflexões, cabe dizer que as raízes locais e as tendências globalizantes identificadas nas duas técnicas corporais convergem não só para escolhas identitárias, como expressam corporeidades que revelam formas de se relacionar com o mundo. Corporeidades plenas de significados para seus praticantes, seja por meio de afirmação identitária da afro-descendência, seja pela vivência em um processo identitário mais flexível representado pela busca dos praticantes das terapias corporais de integração com o cosmo e em harmonia com o corpo.

#### **Agradecimentos:**

À CAPES pelo apoio financeiro na forma de bolsas de mestrado concedidas aos coautores que permitiu a realização das pesquisas.

## **NOTAS**

1 Eduardo Evangelista Costa Bonfim “A capoeira é tudo que a boca come”: representações sociais no batizado e troca de cordões no grupo Gangara Salvador-BA, dissertação PPGA-UFPB defendida em 12/09/2013.

2 Fábio Lúcio Antunes Guedes. “Dietética natural: Mulheres, ecologismo e espiritualidade na cozinha da Nova Era” Dissertação PPGA-UFPB defendida em 12/06/2015.

3 Desde 2008 a capoeira integra o Patrimônio da Cultura Imaterial através do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional - IPHAN, cujo levantamento envolveu pesquisadores do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=13983&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia>>. Acesso em: 02 nov. 2014.

4 Palavra originária da língua banto Swahili que significa saúde.

5 Maryknoll é um grupo de três organizações católicas sediadas nos Estados Unidos, são elas: CatholicForeignMissionSocietyofAmerica, MaryknollSistersof St. Dominic e MaryknollLayMissioners. Têm como objetivos: o combate à pobreza, proporcionando saúde, construção de comunidades e promovendo a paz e a justiça social dentro de comunidades em situação de vulnerabilidade social. Promovendo a missão da Igreja

Católica através de serviços como: saúde e bem-estar social, agricultura sustentável, desenvolvimento econômico, direitos humanos, evangelização e educação religiosa, treinamento acadêmico e vocacional, formação da juventude cidadã, etc. Disponível em: <<http://www.maryknoll.org/>>. Acesso em: 03 jun. 2014.

<sup>6</sup> O paciente é aquele que, em visita à instituição, se submete a algum tipo de tratamento holístico – Reiki, Massagem, Limpeza de ouvido, Argiloterapia, Experiência Somática, Constelação Familiar ou Florais. O atendimento na AFYA é iniciado por uma análise generalista que é a Bioenergética (em inglês: Ring Test).

## REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda., 2000.
- BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, p.145-185 1989.
- BOURDIEU, Pierre, *Esboço para uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia cabila*. Oeiras-Portugal: Celta, 2002.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In: *Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- CARVALHO, Isabel C.M.; STEIL, Carlos A. O *habitus* ecológico e a educação da percepção: fundamentos antropológicos para a educação ambiental. *Educação & Realidade*, n. 34 (3), p. 81-94, set./dez. 2009.
- CSORDAS, Thomas. Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual e doença. *Educação* (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 3, p. 292-305, set./dez. 2013.
- FISCHLER, Claude. *El (h)ominívoro: el gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.
- HONNETH, Axel. *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KHELL, Martí. *Vegetarianism and Ecofeminism: Toppling Patriarchy with a Fork*. In *Food for Thought: The debate over eating meat*. Amherst NY: Prometheus Books, p. 327-341, 2004.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LIPOVETSKI, Gilles. *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- MAGNANI, José Guilherme. *Mística Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.
- POLLAN, Michael. *The omnivore's dilemma: a natural history of four meals*. Penguin, 2006.
- PREFEITURA DE JOÃO PESSOA, Centro de Práticas Integrativas e de Saúde –Cepics. Disponível em: <<http://www.joaopessoa.pb.gov.br/pmjp-cuida-da-saude-da-populacao-com-praticas-alternativas-e-prevencao/>>. Acesso em: 06 jun. 2015.

- RODRIGUES, José Carlos. *O Corpo na História*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1999.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: UFBA, 2004.
- SEGALEN, Martine. *Ritos e rituales contemporâneos*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.